

**II PARTE**

**PONENCIAS**

**DEL**

**ENCUENTRO**

**TEOLOGICO**



## DISCURSO INAUGURAL DEL ENCUENTRO TEOLOGICO

Pronunciado por el Cardenal Lercaro en el Teatro Colón.  
(Bogotá, 19 de agosto de 1968).

Dignum sane et iustum est dum solemnioribus sollicitibus undequaque ab orbe universo conveniente populo Dei, digna celebratur Eucharistia, dum de eodem Sacrosancto Mysterio doctrinam catholicam Congressus noster iuxta morem evulgare satagit eiusdem Mysterii mirabilia pariter effectus cum populo Dei communicando, theologos sub ductu ecclesiali magisterii revelata verba profundius et latius investigare; hoc enim munus eorum est altissimum, necnon praetiosum Ecclesiae Sanctae praestitum servitium.

Adhaeret se XXXIX Eucharistici Internationalis Congressus preposito temati, coetus hic vester amplissimus enucleare sibi proposuit in tanta luce Eucharistici Mysterii, faciem utique et gaudiosam et fecundam qua divina Eucharistia et signum est et vinculum unionis cum Deo Patre nostro per Filium eius Jesum Christum sive cum filiis eius adoptionis fratribus nostris sacramentum igitur unitatis.

Hanc faciem primam profecto constat fuisse quam Dei familia, Ecclesia nempe Sancta, ratam habuit et multipliciter expressit. Iam enim illam significatam novimus in ipso vocabulo quo Eucharistiam primitus designasse constat apostolicae Ecclesiae communitatem: "klasma tou artuo", vel simplicius "klasma"; vocabulum ita quod proxime revera ritum fractionis exprimit Sacrosanctum Mysterium totum iam designat. Cuius et eleganter et iucunde significationis vim iam Paulus in I ad Corinthios manifestat: dum unum corpus nos efficere scribit, quotquot etsi multi de uno pane fracto communicamus, sed et ex inde consecraria inducit pastoralia de illis quae in sacra eucharistica sinaxi erant reprobanda.

Apostolica Ierosolimitana Ecclesia, testante in Actibus Apostolorum Luca, sensibus qui huic nomini "fractionis" nempe subsunt, vita et moribus inhaerens communionem bonorum inter fratres induxit, exemplum admiratione dignum praebens externis, omnem vero indigentiam et miseriam feliciter e suis finibus repellent. Quae autem in praetioso libello "Didaché", primitivae liturgiae reliquiae venerandae supersunt, fidem Ecclesiae de efficacitate vis unitivae eucharistici panis et vini, quae ex pluribus ac dissitis granis et racemis in unum colecta signa sunt simul ac pignora illius unitatis quam in laudato libello vetustae orationes a Deo implorant, nos evidenter ac suaviter ducent.

Huic fidei, huic doctrinae semper adhaesit Ecclesia, etsi temporibus posterioribus individualisticum animum quo saeculi philosophemata ac mundi praxis imbuebantur etiam in fidelium mentes aliquomodo pene-

trasse constat a Sacrae etiam Liturgiae, quae eminenter est communitaria, actuosa participatione Dei familiam distrahendo.

Concilium vero Oecumenicum Vaticanum II sapientissime ac loculenter constantem Ecclesiae sensum revocatum documentis plurimis illustravit. Peroportune sane.

Neminem enim latet hisce temporibus nostris, communitatis sensum ac conscienciam divitius in dies ac latius feliciter diffundi. Vigilantibus tamen oculis patet eundem sensum, deficiente religiosa inspiratione, saepe saepius quin ad universae humanae familiae unitatem ac servitium viam apperiat, limites potius ac divisiones et contradictiones easque interdum profundiores immo et cruentas inducere dum sociales hominum classes quas dicunt, vel stirpes, vel colores, vel nationes, invicem opponit, excitando ac nutriendo egoismi et ambitionis collectivis sensus qui quanto plurium captant animos eo profundiores evadunt.

Constat enim dolorosa hominum historica experientia, solummodo si ad communem Patrem oculos levare valent forse homines divisiones atque odia et inimicitias superare sensusque fraternae communionis in vicariam conversationem inducere. At Patrem non novit nisi Filius, qui tamen Patrem revelaturus in mundum venit Eumque in Eucharistia nobis ostendit providum ac fraternae nostrae delictionis sollicitum dum mensis sepositis panem suum supersubstantialem frangit atque inter filios adoptionis dividit.

Hinc est quod in participata Eucharistia cuncta familia Dei non signum tantum etsi vividum sed et vinculum inveniet unionis sive ad corda filiorum Dei latius patere valebunt homines omnes quos cum cives habent in terrena civitate fratres censebunt, eosque quo nos frater Primogenitus Christus cum fratres dilexit amore diligent, in eorum servitium vires ac bona sua intendentis iuxta nobis praepositum pii samaritani exemplum.

Sicque omnibus et ubique, lux fraternitatis unitatem totius humanae familiae possibilem et fecundam sed et prorsus necessariam revelavit. Quod tanquam somnum optimisticum a cordatis viris reiiciendum non esse sed potius revera inderogabilem ac urgentem necessitatem iam iam famas qua duae tertie hominum partes pereunt durissima convincite argumentatione.

;Faxit Deus! ut fractio panis coelestis qua de eucharistico altari delectamur ac nutrimur, fractionem panis quotidianae mensae inter homines, inter populos inducat.

“Si enim bona coelestia, ut iam Didaché credentes interpellavit, condivisa habemus, quomodo cum indigentibus bona terrestria non dividemus?”.

Spiritus Paraclitus, qui in cordibus nostris charitatem Christi diffundit, dirigat corda et intelligentias vestras in exploratione verbi Dei in Sacris Scripturis, quae totae, a muneribus ab iusto puero Dei Abel oblatis usque ad Agnum stantem tamquam occisum super altare coeli quem vidit Joannes, Eucharistiam in umbra mysterii per saecula praeparationis absconditi in Deo in veritatem institutionis quando erit plenitudo temporis cumque ab oriente ad occidentem offertur Deo hostia munda in gloria consumati Regni Dei cuius futurae gloriae pignus eam esse credimus, incessanter praedicant; sitque vobis lux hac in exploratione Ecclesiae magisterii eiusque Sacrosancta Liturgia sed et Ecclesiae vita cuncta.

Unde Mysterium quod omni laude est maius, quod collaudari nunquam sufficit, nova autem eaque plena et iucunda et sonora cantare valeatis sed et in hoc praesentis historiae momento tantae spei sive et tanti timoris gravido, afferre populo Dei possitis ditiores ac lucidiorem pedagogiam ac sensum fraternae communitatis profundum ac universalem educandum in hominum animis.

“Non datur enim, ut Concilium Oecumenicum Vaticanum II testatur, ad sensum communitatis efformandum via nisi quae ad Eucharistica celebratione initium capit”.

## ALOCUCION PRELIMINAR AL ENCUENTRO TEOLOGICO

**Pronunciada por Monseñor Aníbal Muñoz Duque  
en el Teatro Colón. (Bogotá, 19 de agosto de 1968).**

“En esta comunidad de Iglesias que es la única Iglesia Católica esparcida por toda la tierra, la Iglesia de Dios que peregrina en Bogotá se siente hoy estremecer de gozo, al saludar a Obispos, presbíteros y laicos que le traen con su presencia un gran testimonio: la misma fe, animada por el mismo Espíritu, vive en todas las comunidades del orbe.

Nos viene a la memoria el texto inmortal de San Ireneo: “Aunque la Iglesia esté extendida por el mundo entero, guarda la fe cuidadosamente, como si habitase una sola casa... y en tan perfecta consonancia la predica que parece no tener más que una sola boca” (1).

Es la primera vez que en esta Iglesia de Bogotá tiene lugar una reunión de teólogos de la altura y de la significación de la presente. Por ello, después de proclamar el gozo de la unidad en la fe y en la caridad, todo el Pueblo de Dios quiere saludaros por mi persona, obedeciendo a un imperativo que Francisco de Asís expresaba así en su Testamento: “a todos los teólogos y a los que nos administran las santísimas y divinas palabras debemos honrar y reverenciar como a quienes nos administran espíritu y vida”. Es decir, que los humildes y sencillos del Pueblo de Dios, en cuyo nombre quiero saludaros, tienen ante los ojos como “sus señores”, no a cualesquiera escudriñadores curiosos de la teología, sino a aquellos que nos administran “espíritu y vida”.

Saludamos, pues, a los distinguidos representantes de la teología que Pablo VI describe como “no menos pastoral que científica, estrechamente en contacto con las fuentes patrísticas y litúrgicas y, sobre todo con las fuentes bíblicas, que tiene siempre en grande estima el magisterio de la Iglesia... y se mantiene abierta a la humanidad viviendo en la historia y en la realidad presente” (2).

Y estoy seguro de que representáis en verdad esta teología y sois antena auténtica para captar e instrumentos conscientes para estudiar lo que el Pueblo en esta hora del mundo y de América, ofrece y espera al mismo tiempo.

La Constitución *Lumen Gentium* describe así el sentido de la fe en el Pueblo cristiano: “El Pueblo Santo de Dios participa también de la función profética de Cristo, difundiendo su testimonio vivo sobre todo con la vida de fe y de caridad... la totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo no puede equivocarse cuando cree... Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere

indefectiblemente a la fe confiada una vez para siempre a los santos, penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el Sagrado magisterio. . .” (L. G. n. 12).

El creyente sabe que el depósito de la fe no pertenece a un individuo, ni a un grupo, siquiera sea éste el de los grandes teólogos.

Dios no se revela individualmente a cada uno, sino que ha hecho una revelación colectiva y única, destinada a todos, a través de un organismo social público (3). Exigencia es ésta de su divino designio de salvarnos, formando con todos un solo Pueblo, comunidad de fe, de culto y de amor.

El Espíritu Santo, inhabitando en la Iglesia, es quien la hace indefectible. De El recibe el Pueblo de Dios, como don propio y no solo efecto de su adhesión al Magisterio, esta indefectibilidad en la adhesión a la fe.

Además, como proclama gozosamente San Ireneo, el Espíritu hinche de juventud la Iglesia y la renueva constantemente, de modo que, fiel a este don y a su propia vocación, pueda en cada tiempo ser luz de las Gentes.

Por ellos el verdadero creyente sabe que la fe no puede recibirse y comprenderse sino en la comunión con toda la Iglesia. No se siente caminante solitario cuando anda a escrutar el mensaje de la salvación para descubrir sus riquezas. Nunca se cierra en torre de cristal ausente de los sencillos y de los humildes.

Por estar sumergido en esta comunión viva con el Pueblo de Dios y el Magisterio, este auténtico creyente puede ser testigo de la comunicación del don del Espíritu Santo a los humildes. Dios revela a los humildes lo que queda encubierto a los sabios y prudentes (cfr. Luc. 10, 20). “Los mejores cristianos, escribe el P. De Lubac, los que tienen una vida más pujante, no se encuentran necesariamente, ni aún ordinariamente, entre los sabios o los hábiles. . . su vida está oculta a los ojos del mundo, y si llegan a conseguir cierta notoriedad, esto no sucede sino por excepción. . . Y, sin embargo, ellos son los que contribuyen más que todos los demás a que esta tierra no sea un infierno”. (4).

Estas reflexiones se apoyan en la consideración de que la fe no es solo posesión sino también búsqueda. “El creyente, dice Pablo VI, es un peregrino que avanza por el buen camino hacia Dios” (5). El pueblo de Dios es la asamblea en la que la palabra de Dios reposa e interpela a la Humanidad (6).

Como fruto “de la misma contemplación de los fieles que conservan en su corazón todas estas cosas (Cfr. Luc. 2, 19, 51), no menos que merced

al magisterio de los sucesores de los apóstoles crece y se desarrolla la comprensión del contenido de la tradición" (7) y se hacen patentes nuevas incidencias de la fe sobre las realidades temporales, en las circunstancias históricas.

Quizás muchos fieles no llegan a la reflexión sobre si su fe se adapta al mundo presente, pero, viviéndola como una totalidad, como una respuesta a Dios que interesa toda su persona y todas sus dimensiones sociales, entran en realidad en diálogo permanente con la vida y con la historia, preguntando y respondiendo, anunciando su fe y escuchando. Así saben que trabajando por realizar los designios de Dios descubren para el hombre los más bellos horizontes.

Por esto, misión del teólogo será no solo ahondar en el contenido del mensaje cristiano y llevar el resultado de sus investigaciones a la comunidad, sino además, como recuerda Pablo VI, penetrar en la vida misma del Pueblo de Dios, recoger la fe vivida en la comunidad cristiana, sus acentos y sus problemas.

Corresponde al teólogo analizar sistemáticamente estos datos y confrontarlos con el mensaje revelado, comprobar la validez de las nuevas expresiones de la verdad o de los caminos que se ofrecen a la caridad e investigar en su búsqueda, cuando aún no aparecen con claridad.

La teología presta así un invaluable servicio de mediación entre el Pueblo y el Magisterio. Sin este servicio, reconoce el mismo Papa, el Magisterio podría guardar el depósito, pero no renovar adecuadamente su proposición, a fin de que sea luminosa y eficaz en orden al mundo actual (8).

Corresponde al Magisterio dar validez para toda la comunidad y proponer útilmente al pueblo las nuevas luces. De nuevo el teólogo tiene aquí oportunidad de un magnífico servicio: explicar y comunicar a los fieles la doctrina propuesta, en la que el Pueblo de Dios no habrá de reconocer nada ajeno a lo que el Espíritu de Dios estaba animando en sus entrañas.

Con cuanta confianza reconocemos vuestra teología como teología de comunión y de servicio.

Por esto, si bien es verdad, como dice Karl Rahner, que la Iglesia no se elabora en la retorta de la teología (9), sino sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, sin embargo los Pastores y el Pueblo nos volvemos confiadamente hacia vosotros en quienes reconocemos colaboradores admirables, enriquecidos no raras veces con los carismas del Espíritu.

Pero esperamos que comprendáis que esta hora no es solo la oportunidad de un servicio generoso. Es también hora de riqueza nueva. En contacto con los problemas y las realidades de un continente febrilmente activo por alcanzar su mayor edad dentro del concierto universal de los pueblos, pero consciente de que se incorpora con la fuerza de su fe y con sus muchas y grandes realidades pastorales en la intercomunicación de las Iglesias, vosotros podéis enriquecer vuestra teología y quizás abrir una nueva época para ella en la Iglesia postconciliar.

El Cardenal Cicognani, en su carta a la Semana Social de Francia recuerda la vieja verdad de que la teología se renueva en el diálogo con el mundo. Este diálogo se realiza con especial riqueza; cuando a través de la experiencia del mismo pueblo cristiano, se buscan las corrientes subterráneas que se presiente van a aflorar en la historia y se buscan las respuestas y las luces que han de iluminar la vocación y la actividad del hombre y lo han de preparar para nuevos encuentros con Dios y con su Verbo.

No creemos que las presentes circunstancias y las realidades que vivimos en este Continente sean menos ricas en este sentido que otras oportunidades del pasado.

Sabéis cuál es nuestro momento histórico. América vive la hora del desarrollo. Una hora que se ilumina con nuevas luces sobre la sublime vocación del hombre, sobre la fraternidad humana y sobre la legítima autonomía de lo temporal.

Aquella exclamación de Pablo VI, cerrando una descripción del encuentro conciliar Iglesia-Humanidad: "nosotros también y más que nadie somos promotores del hombre" (10), tiene entre nosotros matices propios, y exigencias propias de una hora, que a veces toma caracteres de desafío al cristianismo.

La visión de la Iglesia pobre y servidora requiere aquí especial hondura evangélica, sin mixtificaciones. Debemos, por una parte iluminar la vocación del hombre y respetar con todas sus exigencias la autonomía legítima de la sociedad temporal y, por otra, nuestro diálogo con ella debe ser tan eficaz y sincero como lo pide la hora presente.

Me complace cerrar estas palabras, invitando con el P. Congar a los teólogos a realizar la tarea sin falsas ilusiones sobre las dificultades, pero con serenidad, en plena comunión con la Iglesia, Pueblo creyente guiado por sus pastores (11).

Habréis de permitirme, antes de terminar, expresar la pregunta que flota en el actual ambiente, no siempre con justicia: ¿tiene este pueblo nuestro al que amamos una vivencia cristiana que merezca interés?

Respondo invitándoos a conocerlo seriamente con respeto, con sinceridad, con amor, como los que os ofrecemos.

No es fácil para quien no haya nacido en estas tierras descubrir más allá de ciertas apariencias que puedan acompañar nuestra realidad socio-cultural, las riquezas espirituales, que quienes han vivido en medio del pueblo —pudiera hablar de mi propia experiencia— han podido descubrir y venerar.

Me limito a un hecho: la campaña de evangelización con que se ha querido preparar este Congreso Eucarístico en Colombia. No voy a recordar los centenares de seglares que han tomado parte como conferencistas y como catequistas en los muchos cursillos organizados en todo el país. Os ofreceré como motivo de reflexión solamente “las asambleas familiares”. Solo en Bogotá, siete mil con un promedio superior a las veinte personas. Y han sido veinte sesiones de reflexión.

Existen muchas deficiencias. No nos duele reconocerlas, pero debemos admitir que el pueblo ha respondido en forma admirable. A través de las asambleas muchos millares de fieles han vivido lo que quiere decir comunidad de fe y han sentido la hondura de una comunidad litúrgica que parte de la vida y vuelve a ella plena de amor. Nos han planteado serios interrogantes sobre cómo puede hacerse que estas realidades vividas puedan orientar con eficacia la conversión comunitaria de un Continente que se gloria de ser cristiano y sobre cómo pueden también ser tenidas en cuenta para una nueva visión de nuestra pastoral.

El tema de la comunidad ha sido el tema central del CEI. Siento complacencia en decir que estoy seguro de que, cuando el Santo Padre llegue a Bogotá, Iglesia estacional por este año, en el peregrinar del Supremo Pastor, muchos millares de cristianos sabrán prestar inteligente atención a sus palabras y sabrán, cuando llegue la hora de proclamar en torno a él el mismo credo, glosar en su alma, al tiempo de pronunciar la palabra Padre y anunciar la redención por el Hijo y la comunión de los santos, el credo esperanzador de la fraternidad cristiana.

La presencia del Eminentísimo Señor Cardenal Legado Papal para esta inauguración es el signo de fidelidad dinámico a la doctrina de la Iglesia. Muchas gracias, Eminentísimo Señor, porque ahora servís de ministro para recibir los más profundos sentimientos de incommovible adhesión al Santo Padre, que os entrego para El, “principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de fe y comunión” (12), en nombre propio, del clero amado y de la comunidad, diocesana y colombiana.

Gracias a Vos, Eminentísimo Señor Cardenal Conway porque os habéis dignado presidir este encuentro, que enciende en nosotros la llama de grandes esperanzas.

Gracias a los muy esclarecidos miembros de la Comisión Teológica del CEI, que con sacrificio y paciente y segura colaboración han hecho posible este encuentro.

Gracias a todos por vuestra presencia. Gracias por las luces y orientaciones que nos llegarán por vosotros. Gracias. Os saluda por mi medio todo el pueblo cristiano de Colombia y sus Pastores”.

- (1) IRENEO, *Adversus Haereses*, 1, 10, 2.
- (2) Carta al Congreso sobre la Teología del Vaticano II (texto en *L'Osservatore Romano* 26-IX-1966).
- (3) Cfr. H. FRIES, *Conceptos fundamentales de la Teología*, ed. Cristiandad, Madrid, vol. 4, p. 235.
- (4) DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia* (versión española) p. 291.
- (5) Pablo VI, texto italiano en *L'Osservatore Romano* del 11, VII, 1968.
- (6) BOVIS, *Le peuple de Dieu et sa Mission Prophetique*, en “*La Vie Spirituelle*” 49 (1967) p. 282.
- (7) *Constit. Dei Verbum*, n. 8.
- (8) Alocución al Congreso Internacional sobre la Teología del Vaticano II, *L'Oss. Rom.* 2-X-1966.
- (9) K. RAHNER *Stimmen der Zeit* 178 (1966) 404-420, condensado en *Selecciones de Teología* 6 (1967) p. 249.
- (10) Alocución pronunciada en la Basílica Vaticana el 7 de diciembre de 1956. *CONCILIO VATICANO II, CONSTITUCIONES...* ed BAC 4ª ed. p. 1070.
- (11) Y. CONGAR, *Au seuil de l'année de la foi*, en “*Le Séminaire*” 32 (1967) p. 171.
- (12) *Const. Dogmática L. G.* n. 18.



# LA EUCARISTIA Y EL DINAMISMO APOSTOLICO DE LA IGLESIA

EDGAR JOLY

## PRESENTACION

El presente trabajo pretende estudiar la conexión entre el dinamismo apostólico de la Iglesia y la Eucaristía. Como método en vez de buscar una confrontación del significado de la Eucaristía con el apostolado, o una profundización de este a la luz de la Eucaristía, nos hemos puesto ante el cuadro más amplio de los fundamentos teológicos en los que se puede comprender una Iglesia eucarística y apostólica. Es en el misterio de la Iglesia donde resalta y recibe cuerpo la relación entre Eucaristía y Apostolado, obligándonos a inquirir sobre las implicaciones apostólicas en la lógica interna de una Iglesia eucarística.

En este contexto dos hechos polarizan todo el movimiento del cuadro eclesial, y se presentan a la reflexión teológica. Podemos sintetizarlos de este modo:

- a) La verdadera participación en el Sacrificio Eucarístico es una experiencia que confiere a la presencia del Pueblo de Dios en el mundo un valor apostólico de testimonio pascual.
- b) La Eucaristía no solo alimenta y anima el Apostolado por la Caridad —lo que es ya decisivo— sino que además ejerce continuamente una acción pedagógica en el Pueblo de Dios, en el sentido de plasmar el espíritu y educar la mentalidad y el comportamiento de la Iglesia ante el mundo.

## INTRODUCCION

El Concilio Vaticano II sintió la Iglesia fundamentalmente eucarística, eminentemente dinámica, y constantemente en estado de misión; y esto más aún que una adquisición de la teología, es la expresión de la madurez de la conciencia del Pueblo de Dios.

La Iglesia "en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite a todas las generaciones, todo lo que ella es y todo lo que cree", (DV. 8), "para que se anuncie y establezca el Reino de Dios en toda la tierra", (AG. 1).

Ahora bien, por su misma naturaleza y no por virtud de la dialéctica temporal, la Iglesia es dinámica, puesto que es sacramento de las Misiones de las Personas Divinas, teniendo su origen en el misterio de la Vida Trinitaria y llevando a la comunión viva con la Trinidad. (Cf. AG. 2-9). Como consecuencia, el Apostolado se impone "ex ipsa christiana vocatione", (AA. 1), y todo cristiano es misionero, incorporado a Cristo, en el cual el mundo entero debe ser asumido. La profunda vitalidad del Cuerpo se manifiesta en la diversificación sacramental con que reviste todos sus miembros, confiriéndoles una destinación misionera. El Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía comprometen a todos los miembros y la consagración del Orden a los Obispos, Presbíteros y Diáconos, (Cf. LG. Cap. III y Cap. IV No. 33).

El Pueblo de Dios debe difundir el Reino de Cristo y preparar los caminos de su venida, toda verdad y gracia presentes en el mundo deben ser revelados, todo debe ser restaurado en Cristo. El dinamismo que la Iglesia descubre continuamente en sí misma se origina en lo más profundo de su ser y se difunde en todas las direcciones como luz, sal y fermento. (Cf. Mt. 5, 13-16):

"La Iglesia ha nacido con el fin de que, por la propagación del Reino de Cristo en toda la tierra, para gloria de Dios Padre, haga a todos los hombres partícipes de la redención salvadora, y por su medio se ordene realmente todo el mundo hacia Cristo. Todo el esfuerzo del Cuerpo místico, dirigido a este fin, se llama apostolado, que ejerce la Iglesia por todos sus miembros y de diversas maneras; porque la vocación cristiana, por su misma naturaleza, es también vocación al apostolado. Como en la complejión de un cuerpo vivo, ningún miembro se comporta de una forma meramente pasiva, sino que participa también en la actividad y en la

vida del cuerpo, así en el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, "todo el cuerpo crece según la operación propia de cada uno de sus miembros", (Ef. 4, 16). Y por cierto, es tanta la conexión y trabazón de los miembros en este cuerpo, que si un miembro no contribuye según su propia capacidad al aumento del cuerpo, hay que decir que es inútil para la Iglesia y para sí mismo", (AA. 2). (1)

Por otra parte se hace cada día más viva la conciencia de que la Iglesia es una Iglesia eucarística:

"Ninguna comunidad cristiana se puede constituir si no tiene como raíz y quicio la celebración de la santísima Eucaristía", (PO. 6), puesto que "Eucharistia Ecclesiam perficit" (AG. 39; Cf. LG. nn. 3, 7, 10, 11, 17, 26, 28, 42, 50; PO. 2, 4, 5, 7, 8, 13, 14; CD. 15, 30; SC. 2, 7, 10, 26, 41, 42, 48, 55; GS. 38; UR. 2, 4, 15, 22; DV. 21, 25, 26; OT. 4, 8; AA. 4, 11, 16, 17; AG. 9, 15, 39; GE. 4; PC. 6, 15). (2)

La celebración eucarística manifiesta el carácter profundo de la Iglesia, el "ser" misterioso de la Iglesia, de tal modo que su "actuar", en la medida en que se mantiene fiel, es igualmente eucarístico en su origen, destinación e índole. El "descubrimiento" cotidiano que el Pueblo de Dios hace de la Eucaristía en su celebración litúrgica lo concientiza cada vez más del sentido verdaderamente eucarístico de su presencia en medio de los hombres. (3)

Siendo la Eucaristía "quasi consumatio spiritualis vitae et omnium sacramentorum finis", por el Bautismo el hombre se destina a la Eucaristía y la desea. Cuando se trata de un niño, así como puede creer "ex fide Ecclesiae", de igual modo debe desear la Eucaristía "ex intentione Ecclesiae", y participa de la "res ipsius". La "unitas corporis mystici" es ya alcanzada en la Iglesia, como fruto de la Eucaristía, a partir del instante de la incorporación bautismal:

"Res alicuius sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti ex ipso voto sacramenti percipiendi. Unde ante perceptionem huius sacramenti (Eucharistiae) potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum, sicut et ante baptismum ex voto baptismi. Sicut finis habetur in desiderio et intentione. . . Per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam. Et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam

ad Eucharistiam. Et sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius" (STh 3 q 73 a 3).

El misterio eucarístico al "objetivar" la Iglesia Sacramento, realiza en ella el misterio del "unus panis et unum corpus", (1 Cor. 10, 17), y todos los bautizados participan de algún modo del acontecimiento eucarístico: de lo más profundo del corazón de la Iglesia brota en ella la tendencia, la "intención" eucarística que se comunica a todos los miembros.

Se impone por tanto buscar la conexión entre esta intención o dinamismo eucarístico, y el dinamismo apostólico propio de la Iglesia, y reflexionar sobre el significado de una Iglesia eucarística en estado de misión.

La razón fundamental de la Iglesia, recreación cósmica de la obra del Padre, se encuentra en el misterio de la vida trinitaria con la eterna e inefable procesión del Verbo y del Espíritu. La comunión de las Personas de la Trinidad se manifiesta a los hombres, se comunica a ellos, trayéndolos a la participación de su propia sociedad mediante las misiones temporales. Estas misiones no significan subordinación, sino origen de las Personas Divinas e implican a la vez inmutabilidad divina y temporalidad de la relación de las criaturas con Dios Uno y Trino. Habitación de la Trinidad en el justo, misiones visibles del Hijo y del Espíritu, son el misterio del Don hecho por Dios a los hombres. Don cuyo sacramento es la Iglesia. Tal perspectiva de la condescendencia de la habitación divina, que empieza ya a surgir claramente en el Antiguo Testamento, (Cf. Dt. 4, 7; 12, 5; I R. 8, 10-29; Ez. 48,35), se transforma en Juan y Pablo en la síntesis del profundo misterio de la Iglesia, en la cual los hombres viven de la vida trinitaria, no a solas, sino en común, en comunidad, para ser "uno" con las Personas Divinas y como ellas, (Cf. Jn. Cap. 17):

"Hoc est unitatis Ecclesiae sacrum mysterium, in Christo et per Christum, Spiritu Sancto munerum varietatem operante. Huius mysterii supremum exemplar et principium est in Trinitate Personarum unitas unius Dei Patris et Filii in Spiritu Sancto", (UR. 2).

De este modo toda la vida de la Iglesia, con sus dinamismos y dones, tiene como origen y como destino el misterio de la vida divina, que procede del misericordioso designio revelado en las misiones del Hijo y del Espíritu, y tiende, por el Verbo Encarnado y en el Espíritu que nos es dado, a la comunión de amor y de vida con la Trinidad. Toda la actividad apostólica de la Iglesia será siempre un sacramento del gesto primordial misionero

de la Trinidad, e igualmente todos los dones —el de la Eucaristía en primer lugar, como la misma Iglesia— ofrecidos a los hombres son un encuentro con el don primordial de las Personas Divinas en orden a la koinonía del Padre, (Cf. DV. 1).

La revelación pone en las teofanías de la Encarnación y Pentecostés la síntesis del misterio de la venida y “condescendencia” de Dios, como Don y como Salvación para los hombres. Estos dos momentos supremos se prolongan en la Iglesia presente en el mundo y culminan en el misterio eucarístico. Iglesia y Eucaristía son sacramento de Cristo y Poder del Espíritu. Enraizándose pues en la Eucaristía la vida de la Iglesia, el dinamismo misionero eclesial que nace de la vida trinitaria tiene su momento privilegiado en el acontecimiento eucarístico. Dentro de la venida-a-los-hombres de la Encarnación es donde se sitúa la íntima relación entre la Iglesia Cuerpo de Cristo y la Mesa del Cuerpo del Señor.

Por otra parte, el Pentecostés se prolonga en la presencia-acción del Espíritu en la Iglesia y en su apostolado, y sobre todo en la Virtud que congrega a la asamblea en la caridad, y en el Poder que hace eucarística la comunidad de los bautizados.

El misterio eucarístico es la Liturgia resultante de la unión del dinamismo misional de la Encarnación y Pentecostés.

La comunión de los hombres con la Trinidad define el problema de la salvación y compromete a los hombres con la Iglesia que se caracteriza

“en Cristo como el sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”, (LG. 1).

La mediación salvífica de la Iglesia se establece entre Dios que actúa por la gracia y el hombre que se compromete en su libertad: entre estos dos elementos, y no substituyendo su acción propia, la actividad de la Iglesia se ejerce como un servicio, con valor instrumental. Esta instrumentalidad de la mediación de la Iglesia se armoniza y se ajusta a la necesaria incorporación a Cristo Mediador, Cabeza de todo el Cuerpo; es pues una incorporación comunitaria en Aquél en quien la humanidad tiene acceso al Padre. La relación entre la mediación de la Iglesia y el proceso de la salvación en si mismo, que pertenece a Dios y al hombre personalmente, exige el justo equilibrio de las actividades apostólicas de la Iglesia. De la redención de Cristo, merecida por el sacrificio de la Cruz, perpetuado sacramentalmente, depende la salvación, de la cual se participa sin embargo mediante la adhesión de la fe, en el ámbito personalísimo de la libertad, y el compromiso en el orden sacramental, en la esfera comunitaria:

“Passio Christi efficaciam sortitur per fidem et fidei sacramenta”, (STh 3 q 48 a6 ad2).

Siendo la fe la realidad sobrenatural del encuentro directo con Cristo, algo muy personal e íntimo, la Iglesia solamente puede ejercer la mediación de la Palabra y la mediación sacramental como un ministerio, una diakonía, un servicio de la Palabra y de la Fe, consciente de que tal ministerio no produce por si ni la Fe ni la Salvación, situándose de este modo en el polo opuesto a cualquier espíritu de dominación. (4)

### En resumen:

La cuestión se propone por tanto en los términos siguientes: ¿cuál es la lógica interna por la cual se acercan y se exigen mutuamente la Eucaristía y el Apostolado, y hasta dónde van las implicaciones de esta teológica en una Iglesia reconocida como dinámica —no en virtud de las circunstancias, sino por naturaleza—, y como eucaristía— no solamente por poseer el Don de la Eucaristía, sino por su índole profunda—, en la cual todo dinamismo y todos los dones son una prolongación de las misiones trinitarias, suponiendo que:

- a) La acción apostólica de la Iglesia manifiesta su dinamismo interior y se ejerce al nivel de servicio de la salvación;
- b) la Eucaristía es la síntesis del misterio de la salvación y el móvil del servicio eclesial?

Es necesario, en suma, definir la relación entre apostolado y Eucaristía en una Iglesia dinámica y eucarística, sacramentum de las misiones trinitarias y ministerium de la salvación celebrada en la Eucaristía.

## I. ENCARNACION - APOSTOLADO - EUCARISTIA

### 1) El Verbo Encarnado - Iglesia y Misión apostólica

Derivándose la Iglesia de la misión del Hijo, la ley primordial de su estructura se caracteriza por la referencia al Verbo Encarnado, revelación del Padre y Camino único para la comunión de vida con el Padre. Solamente en el Hijo es posible vivir la filiación con el Padre.

El dinamismo apostólico pertenece al movimiento de revelación-amor que el Verbo Encarnado imprimió en la Iglesia: La Palabra Divina que lo dice todo en el seno de la Trinidad se hace carne para poder ser aprendida por los hombres. De este modo el misterio del revelarse del Padre en el Hijo traduce el misterio del amor del Padre a los hombres, de su entrega a ellos, los compromete con el Padre en una relación personal, y llega a su forma culminante para la Iglesia peregrina en el misterio eucarístico.

La Encarnación como misterio se prolonga en el acontecimiento eucarístico y en la virtud apostólica, configurando la venida a los hombres del Verbo Encarnado, el cual, dándose, unifica a toda la humanidad en un solo cuerpo que es su Cuerpo; para tan grande salvación la Iglesia desciende a lo más ínfimo de la condición humana y va en busca de todos donde quiera que se encuentren, para que puedan "fieri participes Verbi". (S. Atanasio, MG. 26, 1383).

Finalmente la doctrina de la Encarnación nos ofrece el cuadro en el que todo movimiento apostólico asume un sentido eucarístico. Pues Dios envía a su Hijo al mundo (Ga. 4, 4; Ro. 8, 3) para salvar al mundo (1 Jn. 4, 9-14) por la reconciliación de su muerte (Ro. 5, 10); en el Hijo está la revelación de Dios (Jn. 1, 18) y por El se comunica a los hombres la Vida divina (1 Jn. 5, 11 ss.); transferidos ahora al Reino del Verbo Encarnado (Col. 1, 13), todos son llamados a la comunión con El (1 Co. 1, 9).

La Iglesia es la plenitud de la Encarnación (Cf. Ef. 1, 23; Col. 1, 24) y Cuerpo total de Cristo. El Pueblo de Dios se constituye como un solo hombre nuevo (Ef. 2, 14-16), gracias a Cristo-Cabeza (Col. 1, 18. Ef. 1, 22) que unifica en sí todos los miembros (Col. 2, 19; Ef. 5, 30; Col. 3, 15) de tal modo que todos ahora son destinados a la misma resurrección de Cristo "que transfigurará nuestro cuerpo de miseria para conformarlo con su cuerpo de gloria" (Fil. 3, 20).

La experiencia sacramental renueva continuamente la conciencia de Cuerpo de Cristo en el Pueblo de Dios. El efecto de todos los sacramentos

es siempre de tal naturaleza que no se puede circunscribir en los límites de lo individual; siempre se presenta como incorporación en el Cuerpo de Cristo, recibida en el Bautismo (Cf. 1 Cor. 12, 13-27) y aumentada, consolidada, en cada sacramento, en provecho del Cuerpo total.

La Iglesia, cuerpo de Cristo y encarnación continuada, responde de modo pleno a la vocación divina que llama a los hombres a la vida, no solo individualmente, sino para constituirlos en un Pueblo (Cf. LG. No. 9), el Pueblo de Dios en la acepción más plena; y se ordena a la gloria de la Trinidad, principio y fin último de todo, en cuanto manifiesta en forma eminente la perfección divina en la riqueza de sus dones, (Cf. Vat. I, Dz. 1783).

La realidad del Cuerpo Místico y del Cuerpo Eucarístico tiene que llevarnos a reafirmar el designio misionero de la Encarnación del Verbo. Sabiendo "de dónde viene y a dónde va" (Jn. 8, 14), siendo "el enviado" por excelencia (Lc. 4, 17-21; Mc. 12, 2-8; Jn. 10, 36; 5, 36-37), Jesús es el "apóstol" de nuestra fe (He. 3, 1) que Dios envía en la plenitud de los tiempos para rescatarnos y conferirnos la adopción filial (Ga. 4, 4-5; Jn. 3, 17-34; Cf. Ro. 8, 15).

Enviado para hacer la voluntad del Padre (Jn. 4, 34; 6, 38 ss.) y cumplir sus órdenes, Jesús vincula a la misión recibida del Padre todos los aspectos de la obra redentora. Esta misión del Verbo Encarnado continúa en la Iglesia que es apostólica, de la misma manera como fueron "apóstoles" o enviados los doce escogidos por Cristo: "como el Padre me envió, así yo os envió" (Jn. 20, 21). Es bajo esta luz como se debe entender la Palabra de misión del Resucitado: "Id", para anunciar el Evangelio, (Cf. Mc. 16, 15), hacer discípulos en todas las naciones (Cf. Mt. 28, 19), llevar a toda parte su testimonio (Cf. Act. 1, 8). Más allá de la misión personal de los apóstoles, la Iglesia entera, en su función misionera, se vincula de este modo a la misión del Hijo (Cf. Jn. 17, 18): ella es enviada por el Hijo al mundo, como el Hijo es enviado por el Padre para anunciar el Evangelio (Cf. Mc. 1, 38), cumplir la ley y los profetas (Cf. Mt. 5, 17), llevar el fuego a la tierra (Cf. Lc. 12, 49), llevar no la paz sino la espada (Cf. Mt. 10, 34), llamar a los pecadores (Cf. Mc. 2, 17), buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc. 19, 10), servir y dar la vida en rescate (Cf. Mc. 10, 45), revelar el nombre del Padre (Jn. 17, 6) y decir aquello que de El oyó (Jn. 8, 26). La unidad existente entre el Cristo y el Padre que lo envía (Jn. 6, 57; 8, 19-29), explica la trascendencia de la respuesta de los hombres frente a esta misión, y el alcance de su acogida, (Jn. 6, 40; 3, 18; 11, 42; 17, 8. 23. 25; Lc. 9, 48; 10, 16).

Ya por ser el Cuerpo de Cristo, ya por ser explícitamente “enviada”, la Iglesia no puede tener otra misión que la de Cristo, y toda virtud verdaderamente apostólica que se ejerza sobre la tierra es internamente eclesial. (5)

Desde un principio se reconoce en la Iglesia la conciencia del origen y del significado de su misión apostólica.

“Los Apóstoles nos han sido enviados como mensajeros de la Buena Nueva por el Señor Jesús, el cual fue enviado por Dios. Cristo viene pues de Dios y los Apóstoles vienen de Cristo. Este orden de procedencia se realiza por voluntad de Dios. Instruidos por Nuestro Señor Jesucristo, plenamente convencidos de su Resurrección y fortalecidos por la Palabra de Dios, los Apóstoles partieron con la asistencia del Espíritu Santo a anunciar la Buena Nueva de la llegada del Reino de Dios”, (Clemente Romano, 1 Cor. 42).

La misión de Cristo que se revela en su propio ser de Verbo Encarnado se comunica a la Iglesia mediante la elección divina: “Yo os he escogido” (Jn. 15, 16; Cf. 1 Jn. 4, 10), en orden al cumplimiento del designio del Padre, de tal manera que el llamamiento divino se hace sentir en conciencia eclesial como un dato primero por el cual el Pueblo de Dios “sabe” que es llamado a la misma misión de Cristo (Ro. 1, 1-7; 1 Cor. 1, 1. 2. 9) que vino por los hombres y por la salvación de los hombres:

“Propter nos homines et propter nostram salutem”, (1. Jn. 4, 9-10. 14).

Está bien manifestada en el Nuevo Testamento la continuidad del “envío” u “apostolado” del Padre al Hijo en la encarnación, y de Este a la Iglesia:

“El Padre me envió... Yo os envió... Id”, (Jn. 20, 21; Mc. 16, 15).

Las palabras de Cristo que instituyen en su Pueblo la misión apostólica revelan a la Iglesia como expresión del misterio de la caridad (ágape) divina:

“Como el Padre me amó, así yo os he amado”, (Jn. 15, 9).

Toda la misión y apostolado, que nace del amor Trinitario, se fundamenta en el amor:

“De tal manera amó Dios al mundo, que le dio su Hijo único” (Jn. 3, 16).

La dependencia vital de la misión con respecto a la verdad acentúa el movimiento apostólico de la Eucaristía:

“Si el cuerpo de la misión es el envío legítimo, su alma consiste en determinada forma de amor que el Nuevo Testamento llama Agape, amor-don, que busca principalmente los más débiles y miserables”, (Y. Congar, Sacerdoce et Laicat, pg. 14).

Toda la actividad eclesial, orientada hacia la gloria de Dios, está en función y al servicio del hombre, del hombre concreto y responsable por las realidades terrenas: siempre que está realmente presente como sacramento de salvación, la Iglesia cumple su misión y se hace a la vez el sacramento de la unidad del género humano en la unión de amor con Dios, (Cf. LG. 1).

El papel fundamental de la Palabra en la Iglesia se justifica a la luz de la Encarnación, (Cf. Ro. 10, 17). Para formar a la Iglesia el Verbo de Dios, el Logos, se encarna, se hace sarx, sin dejar de ser Logos. De este modo la Eucaristía es el sacramento del Logos-sarx, Verbum-caro, sacramento de la Palabra Encarnada. La celebración litúrgica de la Iglesia no puede alejarse de esta realidad primera, la cual implica ya de por sí una comunidad que se congregue en el dinamismo dialogal de la fe y de la interpersonalidad, y provoca como respuesta el apostolado con la densidad y el vigor de un testimonio existencial. (6)

## 2) El Misterio Pascual: dinamismo de la Iglesia en el mundo.

### a) Intención pascual de la Encarnación: el acontecimiento pascual.

En su naturaleza humana el Verbo realiza el misterio pascual, y forma con los hombres un solo cuerpo en el cual nos unimos por la fe y por los sacramentos; por la inserción en Cristo los hombres viven personalmente el misterio de la Pascua, muriendo para el pecado y resucitando para una nueva vida (Ro. 6, 3-11; Col. 2, 12). Todo dinamismo apostólico que se constituye en la línea de la Encarnación se anima por su índole pascual; del mismo modo es la Eucaristía el Don Pascual por excelencia de la Encarnación.

Desde el comienzo la Iglesia tuvo conciencia, como lo demuestra claramente el Kerigma apostólico, de que su vida está centralizada en el

sacrificio y en la glorificación del Hijo, y que el acontecimiento pascual le proporciona a la Encarnación su intención profunda. En su glorificación Jesús arrastra consigo toda la Humanidad que así se constituye en un Pueblo Rescatado, un nuevo Hombre. Jesús resucitado, como primicias de los que duermen (1 Cor. 15, 20) es en persona la Resurrección y la Vida. El que cree en El, aunque esté muerto, vivirá (Jn. 11, 15). Por el poder pascual, Cristo, el Nuevo Adán (Ro. 5, 12-21), re-crea en sí a la Humanidad para formar la Iglesia.

#### b) Dinamismo pascual de la Iglesia en el mundo.

Como Cuerpo del Resucitado la Iglesia se levanta como realidad pascual en el mundo. La misión apostólica, según la revelación del N. T., caracteriza la vivencia de la condición pascual de la Iglesia. Los apóstoles fueron los testigos de que Jesús murió crucificado, pero que Dios lo resucitó y por El da la salvación a los hombres. La revelación de Cristo Resucitado, el Testimonio del misterio pascual, es esencial a la misión apostólica:

“Vosotros sereis mis testigos” (Act. 1, 8); “Testigos de la Resurrección” (Act. 1, 22); “Así estaba escrito, que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos, y que se predicase en su nombre la penitencia para la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén. Vosotros daréis testimonio de esto”, (Lc. 24, 46-48); “A este Jesús Dios le resucitó, y de esto todos nosotros somos testigos” (Act. 2, 32; 3, 15); “Los Apóstoles daban testimonio de la Resurrección del Señor Jesús” (Act. 4, 33); “El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús... Dios lo exaltó haciéndole Jefe y Salvador... de estas cosas nosotros somos testigos” (Act. 5, 30-32).

Fundamentalmente, por tanto, el apostolado solamente puede ser el testimonio de la experiencia pascual. La formalización final del envío de los Apóstoles en Mc. 16, 15-18; Mt. 28, 18-20; Jn. 20, 19-23, reafirma la misión como testimonio de la experiencia pascual: Un mandato de Cristo en la condición de Resucitado. Si este testimonio es constitutivo esencial del Apostolado de la Iglesia, y no simplemente una constante ocasional en el Kerigma primitivo, la experiencia pascual donde toma su punto de partida no puede ser privilegio de un período histórico, sino una experiencia perenne en la Iglesia, imprescindible a su propia vida. Así se manifiesta el Concilio Vaticano II.

“Unusquisque laicus debet esse coram saeculo testis Resurrectionis et Vitae Domini Jesu, atque signum Dei vivi” (LG. 38).

La experiencia pascual trasciende el nivel común de la experiencia histórica y las categorías del conocimiento común: para transmitir la revelación del acontecimiento pascual (Act. 17, 18) los Apóstoles no utilizan la “sabiduría de los sabios”, ni la “sabiduría del mundo”, ni la “sabiduría del lenguaje”, a fin de no reducir a nada la Cruz de Cristo, (1 Cor. 1, 17-20; 2, 6); apelan a la “Sabiduría de Dios” y al “lenguaje del Espíritu” (1 Cor. 2, 7. 13), del Espíritu “que da testimonio” (Jn. 15, 26) mediante la conversión por la fe. La experiencia pascual no prescinde de la fe ni la precede, sino que es por la fe y en la fe como el Pueblo de Dios, hoy igual que al principio, puede vivirla. De hecho, las apariciones de Cristo Resucitado se restringen únicamente a los suyos —que lo recibieron—, y no a los otros, al mundo que no lo recibió:

“Pero Dios le resucitó de entre los muertos y durante muchos días se apareció a los que con El habían subido de Galilea a Jerusalén, los cuales son ahora sus testigos ante el pueblo”, (Act. 13, 30-31). Cf. Act. 2, 32; 10, 41; 1 Cor. 15, 8.

El Pueblo de Dios es capaz del testimonio pascual porque, teniendo la Vida y creyendo en el Hijo (Jn. 6, 40), la experiencia pascual le comunica la certeza fundamental que asume y dirige la existencia entera; la experiencia pascual es la referencia clave para toda perspectiva de esperanza y para toda expresión conceptual de la moral, transformando la misma contextura existencial del universo cristiano:

“Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida” (1 Jn. 3, 14).

El actuar apostólico denuncia por tanto el ser pascual de la Iglesia. E inversamente se hace manifiesto el sentido de la presencia y la fuerza del testimonio de esta Iglesia que ejerce en el mundo la revelación pascual. La revelación pascual será siempre un acontecimiento vivido, en el cual la Iglesia da lo que revela, transmite y comunica lo que presenta. Ahora bien, esto postula de por sí la plenitud eucarística.

### **3) Eucaristía, Don del Verbo Encarnado y Sacramento del Acontecimiento Pascual.**

El amor fontal de la Trinidad, que todo lo crea y todo lo salva, hace

de la Eucaristía el Don por excelencia del Verbo Encarnado y el Sacramento del Acontecimiento Pascual:

“Se lo dio diciendo: este es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; haced esto en memoria mía... Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre que es derramada por vosotros”. (Lc. 22, 19-20).

Santo Tomás explica: “Eucharistia est sacramentum perfectum Dominicae Passionis tamquam continens Ipsum Christum passum. Et ideo non potuit institui ante incarnationem, sed tunc habebant locum sacramenta quae erant tantum praefigurativa Dominicae Passionis”, (STh. 3 q73 a5 ad2).

La Encarnación y la Pascua, como gesto de Dios que redime al hombre y lo introduce en el seno de la vida divina, contienen el dinamismo “misionero” del cual todo apostolado es una manifestación. Por esta razón la Eucaristía está en el origen y en el término del apostolado:

“Omnia ecclesiastica ministeria et opera apostolatus cum sacra Eucharistia cohaerent et ad eam ordinantur... Eucharistia ut fons et culmen totius evangelizationis apparet”, (PO. 5; Cf. etiam SC. 10).

#### a) El Signo.

Signo para la fe, la Eucaristía revela la faz interna de la Iglesia en su misterio de Cuerpo de Cristo. La vida del Verbo Encarnado se propaga e irradia por la Asamblea, que es toda la Iglesia, y garantiza la unidad de Cristo con el Pueblo, su Cuerpo.

Sobre la mesa eucarística se descubre el designio misionero de la Encarnación en el tránsito del Padre al mundo: el Don de Dios a su Pueblo no es otro que su propio Hijo, condescendiendo al nivel de la condición humana, exceptuado el pecado. Y al mismo tiempo, la mesa eucarística, como banquete nupcial, es signo de la respuesta y acogida que la misión del Hijo encuentra en la Iglesia, para el tránsito del mundo al Padre.

Significando el misterio de la Pascua con la inserción de los hombres en la Muerte del Señor, que encierra en sí toda muerte al pecado, y en la Resurrección del Señor, que es nuestra propia resurrección (Cf. Col. 2, 12; Ro. 6, 4-11), la Eucaristía es sobre todo signo de la realidad pascual de la Iglesia y de la virtud pascual de su presencia en el mundo:

“Ipse vero Salvator noster promisit eis fore ut non agni carnem deinceps comederent, sed sui ipsius dicentis: accipite, comedite et bibite; hoc est corpus meum et sanguis meus. Cum nos his pariter vescemur tunc enim vero Paschalis solemnitatem complebimus”, (S. Atanasio, Epist. 5, MG. 1379).

El apostolado explicita, ante el mundo, la vida y la naturaleza del Pueblo de Dios, y ya por este motivo está en cierto modo contenido en el signo eucarístico del misterio de la Iglesia, pero ante todo es la dimensión interior del apostolado, su alma, lo que la Eucaristía revela en la fuerza de signo supremo de la Agape divina. La Eucaristía es el gran signo de la fe en la que la Iglesia vive la experiencia pascual y la atestigua ante los hombres, convirtiéndose en Iglesia-signo. Por tanto, como don de la Encarnación y sacramento de la Pascua, la Eucaristía es signo de la Iglesia, significa su verdadera naturaleza de Cuerpo de Cristo en la etapa de peregrinante. Como tal la Iglesia contiene la imagen real del hombre, re-creado en la Pascua: solamente en Cristo puede consumarse la vocación humana, en El solamente se encuentra la respuesta al misterio del hombre y el sentido último de la historia. Por eso, en cuanto signo de la realidad profunda de la Iglesia, la Eucaristía es a la vez signo del misterio del hombre mismo dentro del designio paternal de Dios, (7):

“sacramento del encuentro eterno con Dios, punto culminante de nuestra propia historia sobrenatural en el cuadro de nuestra historia personal, sacramento de lo cotidiano”, (Karl Rahner). (8)

## b) El Sacrificio.

La Eucaristía, como Sacrificio del Cristo total, da a la Iglesia la más perfecta configuración de Cuerpo de Cristo, y como renovación de la Nueva Alianza en la Sangre de Jesús, hace continuamente de la “multitud de los hombres” el “Pueblo de Dios”.

Al mismo tiempo, el sacrificio identifica y asimila la Iglesia a la misión del Hijo, a la que el hombre sabe que es llamado por la vocación bautismal; ahora en la acción eucarística El ejerce la incorporación de su destino a la misión del Hijo de Dios; y la “intención” pascual de la Encarnación necesariamente subordina a sí todas las intenciones e intereses de la Iglesia.

El sacrificio eucarístico de la Nueva Alianza es decisivo para el género humano, el cual habiendo sido re-creado en la Pascua de Cristo

puede de este modo reencontrarse en ella. Por su sangre derramada, el Cordero nos mereció la vida, con la Nueva Alianza. El sacrificio de Cristo se hace sacrificio de la Iglesia, cabeza y miembros todos, en el acto eucarístico que irradia y perpetúa en la Iglesia el "Hodie" de la Liturgia, dimensión del ephapax pascual:

"En virtud de esta voluntad somos santificados por la oblación del cuerpo de Jesucristo una vez por todas (He. 10, 10). "Lo hizo una sola vez, ofreciéndose a sí mismo" (He. 7,27; Cf. He. 9, 12. 26. 28).

El Sacrificio de la Nueva Alianza es por tanto el corazón de la Iglesia en cuanto realidad pascual en el mundo: La experiencia eucarística de la anámnesis hace consciente permanentemente a la Iglesia de su condición pascual; en la realización del misterio, más allá de la figuración y sin escamotear el intervalo del tiempo actúa en la comunidad cristiana, hoy y aquí, la salvación de Cristo; la comunidad reencuentra en la Eucaristía el significado de su ser y de su actuar, revelados dentro de la libertad del amor de Cristo:

"Renovatio foederis Domini cum hominibus in Eucharistia fideles in urgentem caritatem Christi trahit et accendit", (SC. 10).

Inevitablemente la experiencia pascual solidariza a la comunidad eucarística con el destino de todos los hombres del mundo y con todos los problemas humanos, alimenta el dinamismo apostólico y destruye todos los límites o barreras a la misión.

La autenticidad de la presencia sacramental del sacrificio redentor en el misterio eucarístico engendra continuamente a la Iglesia, confiriéndole un alcance universal que abarca todo el Cosmos y toda la Historia, y proyectando en ella de manera inagotable el dinamismo apostólico. La Eucaristía causa a la Iglesia, hace a la Iglesia (AG. 39), la cual en la etapa terrestre es un edificio en constante construcción, un organismo en continua gestación; la virtud eucarística es interna a la Iglesia, no se le añade "desde fuera".

### c) El Sacramento.

La secuencia Encarnación-Iglesia, y Eucaristía-Iglesia, estructura a la Iglesia como un gran sacramento en el mundo,

"velut sacramentum, seu signum-et-instrumentum intimae cum Deo unionis, totiusque generis humani unitatis" (LG. 1),

Sacramento de salvación. La Eucaristía actualiza la presencia de la Iglesia en el mundo, la hace efectiva y totalmente presente en todos los lugares donde se celebra.

Por tanto, la Iglesia no es solamente significada, sino que además es construída por la celebración del misterio eucarístico.

El misterio de la Iglesia se manifiesta en el mundo (Iglesia-signo) en las iglesias locales; ahora bien, aún en este caso la Eucaristía es la que realiza la comunión de las iglesias locales para que sean siempre la realidad plena y perfecta de la Iglesia:

“En las legítimas comunidades locales con sus pastores se celebra el misterio de la Cena del Señor para que por medio del cuerpo y de la sangre del Señor quede unida toda la fraternidad. En toda comunidad de altar, bajo el sagrado ministerio del Obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y “unidad del Cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación”. En estas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica”, (L.G. 26).

Además el propio nacimiento de la comunidad local postula la Eucaristía:

“Ninguna comunidad cristiana se puede edificar si no tiene su raíz y quicio en la celebración de la Santísima Eucaristía”. (PO. 6).

Cuando el hombre, al participar de la Cena del Señor, asume plenamente su destino, la acción eucarística opera en lo más íntimo de la existencia humana; la vida y la muerte se santifican y adquieren su total significación en contacto con el Cuerpo de Cristo:

“Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad”. (GS. 22).

Junto con los elementos materiales de la Cena es el propio hombre, con su vida y su muerte, el que se “eucaristiza”. Identificados con su des-

tino auténtico, los hombres realizan en la Eucaristía su vocación de Pueblo de Dios.

En el misterio eucarístico se revive constantemente el origen pascual de la Iglesia, "nacida del costado abierto de Cristo". La acción salvadora de Dios, en la muerte y resurrección de Cristo, es la vida de la Iglesia: en la Eucaristía esta acción es actualizada.

"La obra de nuestra redención se efectúa cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, por medio del cual "Cristo, que es nuestra Pascua, ha sido inmolado", (LG. 3).

Comulgando en el sacrificio del cuerpo y sangre del Señor el bautizado alcanza la plenitud propia de la condición peregrinante a la que el Bautismo lo ha destinado en el orden de la re-creación pascual.

El origen pascual de la Iglesia la mantiene continuamente junto a la mesa Eucarística y, en cuanto vive en el misterio el acontecimiento pascual, la Iglesia es en el mundo signo de este acontecimiento y está destinada a revelarlo y transmitirlo.

Centro de la vida de toda la Iglesia, la Eucaristía es además centro de su dinamismo apostólico: en el corazón de la Iglesia, su dinamismo nace al ritmo de la intención eucarística:

"In Eucharistia totum bonum spirituale Ecclesiae continetur" (PO. 5) y por eso "Eucharistia ut fons et culmen totius evangelizationis apparet" (PO. 5).

La solicitud pastoral de la Iglesia tiene raíces eucarísticas:

"Pastoralis haec caritas maxime profluit a sacrificio eucharistico", (PO. 14), "Sacramentis, praesertim Sacra Eucharistia communicatur et alitur illa caritas erga Deum et homines quae anima est totius apostolatus", (LG. 33 y AA. 3).

Puesto que la Eucaristía causa a la Iglesia por la misma virtud de la Encarnación y Pascua, no por una fuerza independiente, la participación en el Cuerpo del Señor lleva igualmente a participar de su misión y de el ágape que la caracteriza.

#### d) La Caridad.

La acción de la caridad pascual tiene su plenitud en Cristo, cabeza

de la Iglesia, y se difunde en sus miembros. El Cuerpo total de Cristo se engendra en la caridad pascual y es fruto del sacrificio de la Cruz. La misión del Verbo en la Encarnación es un gesto que hace del hombre un participante del Amor trinitario, y continúa en el Don de la Eucaristía. Alimentado con el Pan de la Vida, el Cuerpo Místico crece continuamente y se robustece en la caridad:

“Res huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum”, (STh. 3 q79 a4). Y el Concilio Florentino enseña que “huius sacramenti effectus... est adunatio hominis ad Christum; et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris eius unitur consequens est quod per hoc sacramentum in summentibus digne gratia augeatur”, (Dz. 698).

En la Eucaristía la Humanidad es arrastrada hasta el corazón del misterio pascual:

“Si vivo, ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí”, (Gal. 2, 20).

A través del misterio eucarístico el Pueblo de Dios queda sumergido en el acontecimiento pascual, que anima todas las dimensiones de su existencia con la superabundancia de la caridad, confiriéndole la Nueva ley que comanda, de modo absoluto, todas las otras leyes. En la dialéctica de la vivencia eucarística la Humanidad, al participar del amor pascual, responde al Verbo Encarnado que se entregó por ella: en el misterio eucarístico el Pueblo de Dios vive la actuación salvífica de Cristo, en la salvación de la caridad.

La Iglesia, signo de la Nueva Alianza y fruto del sacrificio de Cristo, es comunión de vida y de amor y se integra por la Eucaristía en el misterio de la Muerte y Glorificación del Señor que le comunica la liberación del egoísmo y de la alienación frente al prójimo, para la vida de amor con la Trinidad y con todas las criaturas, de tal modo que su unidad sea la unidad vivida en el ágape de la Pascua, (Cf. LG- 3, 26, 11; PO. 6). La Eucaristía une con Cristo, y en Cristo con el Padre, fuente de todo amor:

“Hoc sacramentum est maximae caritatis signum et nostrae spei sublevamentum ex tam familiare conjunctione Christi ad nos”, (STh. 3 q75 a1).

Celebrando el misterio de la "Sangre derramada para la Salvación" la comunidad celebra el misterio de la comunión con el prójimo, cuya quiebra y rompimiento es el pecado. La salvación de Cristo es la paz del amor, (Cf. Ef. 2, 14-16; Gal. 3, 28; Jn. 11, 52).

Pero la vocación a la unión en la verdad y en el amor implica el don sincero de sí mismo.

"El Señor Jesús, cuando ruega al Padre que "todos sean uno como nosotros también somos uno", abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las Personas Divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás", (GS. No. 24).

La Eucaristía, que compromete al hombre en la dinámica de la donación, hace que él se apacigue consigo mismo en Cristo. Pues en la celebración eucarística no solo se expresa el amor que congrega a la asamblea, sino que la comunidad se alimenta por la recepción del Amor paschal que hace de la propia vida un don en la caridad que va hasta el fin:

"Habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin", (Jn. 13, 1).

La Eucaristía hace presente a la Iglesia en las comunidades que la celebran, y esta presencia en el plano del amor es una presencia en expansión, estableciéndose progresivamente el Reino cuya ley es la caridad:

"Eucharistia est sacramentum caritatis quasi figurativum et effectivum". (STh. 3 q79 a3 ad6).

De este modo se comprende el apostolado como expresión viva de la caridad, y a través de ella en conexión con el misterio eucarístico, toda vez que la Iglesia para servir de sacramento de salvación tiene que ser la manifestación y la comunicación en escala universal de la caridad de Dios. La Eucaristía transmite permanentemente en el corazón de la Iglesia el sentido divino de la caridad para poder participar en la misión de Cristo, y la fuerza de seguir hasta el fin el movimiento misionero de la Encarnación en busca de los hombres.

La explicitación del nexo entre Eucaristía-Caridad-Apostolado, tal como se presenta en el Concilio Vaticano II, no aparece completa en la exposición de la doctrina eucarística del Concilio de Trento (Ses. XIII, XXI, XXII) **elaborada dentro de otro contexto** histórico y otra conciencia de las perspectivas socio-religiosas. Pero lo que importa resaltar es que la explicitación básica de Trento del misterio Eucaristía-Caridad (Cf. Dz. 873a, 875, 882), no solo representa el sentir común de la tradición, sino que proyecta en el plano existencial la fuerza de todo proceso apostólico. La Eucaristía es el sacramento de la caridad pascual y esta lleva a la misión:

“Quae celebratio (Eucharistiae) ut sincera et plena sit tam ad varia caritatis opera mutuumque adiutorium quam ad missionalem actionem, necnon ad varias christiani testimonii formas ducere debet”, (PO. 6). “Haec quidem pastoralis caritas maxime profluit a sacrificio eucharistico”. (PO. 14).

#### e) La Comunión

La experiencia eucarística aviva en el Pueblo de Dios la conciencia de ser Cuerpo de Cristo, como lo atestigua toda la tradición de la Iglesia desde los tiempos apostólicos:

“¿El Pan que comemos no es una comunión con el Cuerpo de Cristo? Como hay un solo Pan, así también formamos un solo cuerpo”, (1 Cor. 10, 16). “Si ergo vos estis Corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est: mysterium accipitis. Ad id quod estis, Amen respondetis, et respondendo subscribitis. Audis enim Corpus Christi et respondes Amen. Esto membrum Corporis Christi ut verum sit Amen. Estote quod videtis et accipite quod estis”, (San Agustín, Sermo 272 ML 38, 1246s).

Principio de toda unidad cristiana, la unidad profunda del Cuerpo Místico, que germina con el Bautismo, es operada por el verdadero Cuerpo pascual del Señor recibido sacramentalmente:

“Eucharistiam Salvator in Ecclesia tamquam signum reliquit eius unitatis et caritatis qua christianos omnes inter se coniunctos et copulatos voluit”, (Conc. de Trento, Ses. XIII, Dz. 873a).

El Pan del Cielo, que alimenta al Pueblo en la caridad, es vínculo de

unión (Cf. San Agustín, in Jn. 26, 73, ML. 35, 1612), insinuada ya en la propia terminología eucarística: “fracción del pan”, ágape”, “synaxis”, “comunión”, o “koinonía”.

Al propio tiempo que el Sacrificio de la Cabeza es el sacrificio de los miembros, la Eucaristía, realizando lo que significa, hace la comunión de la Humanidad re-creada: unión en Cristo en quien todo se recapitula. Por eso va alcanzando la unión de la Humanidad en el Cuerpo único, liberándola del individualismo, sin anular o disminuir la autenticidad personalista del hombre, antes garantizándole su verdadero sentido. Pues el hombre, imagen y semejanza de Dios, rehace en la cena eucarística el esplendor de su imagen de predestinación, por la asimilación a Cristo, “imagen de Dios invisible”. El encuentro del hombre con Dios y con sus hermanos, en Cristo, es siempre un encuentro de personas, una comunidad de personas, una inserción de libertad, una relación personal.

La celebración eucarística no es la objetivación ante el hombre de un misterio cultural, sino el acontecimiento pascual vivido por la comunidad. Por la relación que se establece en el ámbito de la libertad entre cada hombre y el Cuerpo Pascual del Señor, la Eucaristía une entre sí a los hombres en un solo cuerpo eclesial. Es el misterio de una sola Fe, un solo Bautismo, un solo Señor, un solo Pan, un solo Cuerpo:

“Poned por tanto todo vuestro ahinco en usar de una sola Eucaristía, porque una sola es la carne de Nuestro Señor Jesucristo, y uno solo es el cáliz que nos une en su sangre, y uno solo es el altar, como uno solo es el obispo con su presbiterio y con los diáconos consiervos míos. De este modo todo cuanto hiciéreis, lo haréis según Dios” (S. Ignacio de Antioquía, ad Phil. MG. 5, 700b).

La unión a la que es llamada la Humanidad tiene un alcance universal y nada permanece ajeno a la fuerza de unión del signo eucarístico:

“Christi fideles huic fidei mysterio intersint... seipsos offerre discant et de die in diem consummentur, Christo Mediatore, in unitatem cum Deo et inter se, ut sit tandem omnia in omnibus Deus”, (SC. 48).

En el paternal designio de Dios de que todos los hombres formen una sola familia, se asocian y se inscriben juntamente la Misión de la Iglesia y su Don eucarístico, la virtud apostólica y la índole eucarística de la Iglesia. Tal como la función sacerdotal, así también la función profética y

real de la Iglesia está al servicio de esta unidad (Cf. Jn. 10, 14-17; 11, 50-52; 17, 20-23; Col. 1, 17-20; Ef. 2, 11-22; 3, 4-6; 4, 1-16; etc.).

La misión de la Iglesia es tornarse realmente en el mundo:

“El sacramento de la unidad del género humano, en la íntima unión con Dios” (LG. 1).

Llevando la humanidad a la unión en el Cuerpo Místico, que se forma en el misterio eucarístico, el apostolado la acerca por igual a la Eucaristía:

“Labores apostolici ad id ordinantur ut omnes in unum conveniant, in medio Ecclesiae Deum laudent, et sacrificium participant et cenam dominicam manducant”, (SC. 10).

Y a su vez la Eucaristía engendra una creciente preocupación apostólica en los miembros del Cuerpo destinados a convivir en medio de hombres y estructuras a quienes falta la fe.

#### f) El Lava-pies

El don pascual del Verbo Encarnado en la Eucaristía identifica a la Iglesia con Cristo. El Padre recibe el Sacrificio en el cual no solamente Cristo se ofrece a si mismo, sino que el Cristo-Iglesia es el sacerdote y la oblación. En el altar, por tanto, la Iglesia reconoce su imagen original de Sacramento del Verbo Encarnado entre los hombres, presencia de su Pascua en el mundo y continuación de su Misión.

La identificación Cristo-Iglesia ejercida en misterio eucarístico comunica y revela a la Iglesia su propia diakonía y confiere a su dinamismo apostólico un sentido definitivo.

El “Lavapies”, que la Revelación incluye en el cuadro de la Cena (Jn. 13, 1-15), pertenece a la estructura interna de la Eucaristía como gesto de caridad y servicio fraterno. Es condición para que la comunidad se reúna alrededor de la mesa eucarística, y prolongación de esta acción en los sacrificios espirituales (Cf. He. 13, 15-16) de la oración y caridad en la contextura de la vida concreta y en la acción pastoral, como lo atestigua la Iglesia primitiva:

“Perseveraban en oír la enseñanza de los Apóstoles, y en la unión, en la fracción del pan y en la oración... Teniendo todos sus bienes en común, pues vendían sus posesiones y haciendas

y las distribúan entre todos según la necesidad de cada uno..." (Act. 2, 42ss.).

De modo semejante describe S. Justino el modo de vivir de los bautizados, después de la comunión de la Eucaristía:

"...socorreremos a todos los abandonados y estamos siempre, unidos los unos con los otros. Los ricos, por libre voluntad, ofrecen de lo que poseen y la colecta se pone a disposición del que preside para ayuda de los huérfanos y viudas, de los enfermos y abandonados, de los encarcelados y peregrinos, de todos los que sufren necesidad". (S. Justino, 1a Apol. MG. 6, 428).

Siendo esto así, la identificación consciente con Cristo. —que vino para servir y no para ser servido, (Mc. 10, 45), que está en medio de los hombres como el que sirve (Lc. 22, 27), que como Maestro da ejemplo sirviendo (Jn. 13, 15)— la cual el Pueblo de Dios profundiza cada día más en la celebración eucarística, le da también a ese mismo Pueblo el sentido verdadero de su acción apostólica en medio de los hombres. Apremia el respeto al hombre y a la gracia como condición y señal del apostolado, respeto ante el encuentro misterioso de la libertad humana y el Espíritu. La celebración eucarística, exigiendo y provocando el permanente "lavapies" de la caridad y del servicio entre hermanos hace que el actuar apostólico de la comunidad traduzca frente al mundo la orden evangélica:

"Aquél de entre vosotros que quiera ser el primero, sea el servidor de todos", y el testimonio de Pablo: "No somos los maestros de vuestra fe, sino los servidores de vuestra alegría".

La Eucaristía libera a la Iglesia del espíritu de dominación entre los pueblos o en el interior de las conciencias, y caracteriza el apostolado como servicio humilde a los hermanos en el "lavapies" de la caridad, purificado de todo sectarismo.

"Los príncipes de este mundo dominan sobre los hombres... no ha de ser así entre vosotros".

#### g) La Experiencia pascual

El misterio eucarístico conduce al apostolado, no solo por fuerza de la caridad, sino también por exigencia de la experiencia pascual. La mi-

sión de los Apóstoles es inseparable del testimonio pascual, y lo mismo pasa con la misión de la Iglesia. La transmisión de la misión de Cristo, que es Apóstol de Dios, al Pueblo, que es apóstol de Cristo, se actualiza en el testimonio pascual de la Iglesia, en la revelación de Cristo Resucitado. El fundamento es la experiencia del acontecimiento pascual, que para los Apóstoles del Nuevo Testamento encuadra en las apariciones de Cristo Resucitado. Pero el carácter pascual del testimonio de la Iglesia radica no únicamente en la experiencia pascual de los Apóstoles, transmitida por los Libros Sagrados y por la Tradición, sino en su propia y presente experiencia del acontecimiento pascual perpetuado en el Cuerpo Místico.

Los que realmente participan del Sacrificio Eucarístico —acontecimiento pascual en el orden sacramental— tienen en el mundo la autoridad de testigos de la Pasión, Muerte y Resurrección del Señor celebrada en el misterio. Esto se inicia ya de por sí en el Bautismo, pero la experiencia pascual eucarística es la experiencia privilegiada en la existencia cristiana.

La concatenación del acontecimiento, de la experiencia, y del testimonio pascual se hace plenamente efectiva a partir del misterio eucarístico, que califica y acredita al Pueblo de Dios para la misión apostólica y actualiza esa misma misión. La presencia de la Eucaristía en la Iglesia es por tanto un acontecimiento que confiere la autoridad del testimonio a los que se reúnen a la mesa del Señor.

El compromiso apostólico que se sostiene por la caridad significada en la Eucaristía se sitúa ahora en sus dimensiones reales.

La experiencia pascual cristiana es totalizante. El cristiano, ya desde el Bautismo, pero sobre todo en la plenitud de la comunión eucarística, es en su propio cuerpo mortal un signo de la Resurrección, de modo que nada escapa al dinamismo pascual que marca la vida de la Iglesia “alimentada por los sacramentos pascales”, (Cf. Lit. Dom. de Pascua, Post-com.).

Como signo de la Resurrección nuestro cuerpo posee una dependencia del Cuerpo Resucitado de Cristo, participa de su vida pascual y se destina a la gloria futura:

“Porque así como el pan que es de la tierra, al recibir la invocación de Dios no es ya pan ordinario, sino Eucaristía constituida por dos elementos, el terreno y el celestial, así también nuestros cuerpos al recibir la Eucaristía no son ya corrupti-

bles, sino que poseen la esperanza de la Resurrección para siempre”, (S. Ireneo, adv. Haereses, L. 4, c. 18, 4 MG. 7, 1027).

El hecho de que, procesándose en el plano sacramental, se realice en el ámbito de la fe, no debilita la experiencia eucarístico-pascual, sino que más bien la enriquece. Pues toda experiencia pascual es experiencia de fe, que desde el principio Cristo reservó para los suyos que lo recibieron; a estos, y no al “mundo”, Cristo se manifiesta, porque el “mundo” se rehusó a amar y a creer, (Jn. 14, 22-23).

La Eucaristía es en la Iglesia un misterio y un acontecimiento del cual la comunidad participa activamente en un compromiso de interpersonalidad. Es el Acontecimiento Pascual en la comunidad. Conducido por el sacramento del sacrificio de la Nueva Alianza el creyente se sumerge en la experiencia pascual, y es testigo auténtico de Cristo Resucitado. Como tal puede ser, y es, “enviado” al mundo.

#### h) La Esperanza

La Eucaristía, prolongando la Encarnación y la Pascua, es en medio de los hombres don y sacramento de la Esperanza que debe ser anunciada.

La acción apostólica de la Iglesia revela al mundo su real condición de criatura redimida y santificada por Cristo, re-creada en la Pascua del Señor, situación ésta que es celebrada en la Eucaristía.

El misterio del hombre se equilibra perfectamente, y su vocación altísima se hace manifiesta, en el Nuevo Adán, cuya vida terrestre y cuya presencia entre los hombres la Pascua revela en su sentido profundo.

La Eucaristía es por tanto el sacramento de la Esperanza de la Humanidad. Revelación-en-acción del acontecimiento pascual que engloba el misterio del hombre, la Eucaristía es la posesión —en el misterio— de la Vida a la que la Humanidad aspira.

La libre inserción en el Cuerpo y en la Vida Pascual que se alcanza en el Bautismo, tiende a la plena realización terrestre en el Sacrificio eucarístico. Es asociado al misterio pascual, configurado con la Muerte de Cristo, confortado por la esperanza, como el hombre caminará al encuentro de la Resurrección (Cf. GS. 22). La Eucaristía responde al anhelo del hombre introducido por el Bautismo en la Esperanza Pascual.

Por Cristo Resucitado, objeto central de la fe, el altar de la Asamblea eucarística se convierte en el punto de convergencia de toda la Revelación. La Iglesia, al celebrar la Pascua, participa ya de la Resurrección.

ción a la que está destinada en la Gloria. Por eso al descubrir su verdadero destino de Resurrección, y al vivir en el misterio la realidad ya presente, la Humanidad se reencuentra consigo misma en la mesa eucarística:

“Nunc autem cum Verbum Patris comedimus, cordiumque nostrorum labia Novi sanguine Testamenti signamus, datam nobis a Salvatore gratiam agnoscimus... Haud ulterius mors dominabitur, sed morti vita succedit, quia idem Dominus ait: Ego sum Vita. Nunc vero morte regnoque adversarii destructis copiosa laetitia gaudioque cumulata sunt omnia”. (S. Atanasio, Epis. 4, MG. 26. 1377).

## II. PENTECOSTES - APOSTOLADO - EUCARISTIA

A la par de la teofanía de la Encarnación, el Pentecostés es el otro momento supremo de la misión-revelación de Dios. En la Encarnación y en el Pentecostés es donde se funda y se revela toda la riqueza de la Iglesia. El misterio de la Encarnación del Señor y el misterio de la presencia del Espíritu no se separan:

“Joseph fili David, noli timere accipere Mariam conjugem tuam, quod enim in ea natum est de Spiritu Sancto est”. (Mt. 1, 20). “Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei” (Lc. 1, 35). “Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est”.

De modo semejante al cuerpo humano de Cristo, cuya concepción virginal del Espíritu Santo es revelación de su origen divino como Acto de Dios que interviene directamente en la Historia, también el Cuerpo Místico, “virginalmente engendrado de lo alto” en el Pentecostés, se manifiesta no como un producto immanente de la Historia del Hombre, sino como fruto de la intervención divina, irrupción de orden trascendente.

Signos de la Iglesia, la Eucaristía y el Apostolado se encuentran en el Espíritu: la realidad neumática del Cuerpo Místico —origen y término del apostolado —hace que este se procese siempre “en la Iglesia”, como también determina el modo de la celebración eucarística, celebración que es por excelencia formadora del Cuerpo del Señor. En los dos casos resalta el papel vital de la caridad, pues la asamblea debe ser realmente eucarística y no culpada del Cuerpo y Sangre del Señor (Co. 11, 27), y la misión debe ser testimonio pascual vivo, y no un gesto humano de dominio o sectarismo.

La misión del Espíritu Santo, manifestada en Pentecostés, es la vida de la Iglesia. La promesa de Cristo acentúa su importancia:

“El Paráclito que el Padre os enviará en mi nombre, os enseñará todas las cosas...” (Jn. 14, 26). “Yo enviaré sobre vosotros a Aquél que mi Padre os había prometido” (Lc. 24, 49).

En el corazón del hombre el Espíritu enviado por Dios clama “Abba, Padre” (Gal. 4, 6), expresando la condición nueva de la adopción filial y transformando al hombre internamente en la imagen del Hijo. El Espíritu da testimonio de Cristo (Jn. 15, 26) y de este modo la experiencia pascual y la experiencia de Pentecostés son vividas simultáneamente por el cristiano. El hombre vive el acontecimiento pascual en el Espíritu, es decir, el Espíritu convierte la Pascua en un acontecimiento de cada hombre (Act. 2, 23-33).

“El Espíritu Santo fue enviado el día de Pentecostés a fin de santificar indefinidamente a la Iglesia y para que de este modo los fieles tengan acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu (Cf. Ef. 2, 18). El es el Espíritu de vida o la fuente de agua que salta hasta la vida eterna (Jn. 4, 14; 7, 38-39), por quien el Padre vivifica a los hombres muertos por el pecado hasta que resucite sus cuerpos mortales en Cristo (Rom. 8, 10-11). El Espíritu habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo (Cf. 1 Cor. 3, 16; 6, 19). y en ellos ora y da testimonio de su adopción como hijos (Cf. Gal. 4, 6; Rom. 8, 15-16. 26). Guía la Iglesia a toda la verdad (Cf. Jn. 16, 13), la unifica en comunión y ministerio, la provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la embellece con sus frutos (Cf. Ef. 4, 11-12; 1 Cor. 12, 4; Gal. 5, 22). Con la fuerza del Evangelio rejuvenece la Iglesia, la renueva incesantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo. En efecto, el Espíritu y la Esposa dicen al Señor Jesús: “Ven” (Cf. Apoc. 22, 17). Y así toda la Iglesia aparece como “un Pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”. (LG. 4):

“El día de Pentecostés el Espíritu Santo descendió sobre los discípulos para permanecer con ellos para siempre; la Iglesia se manifestó públicamente ante la multitud; comenzó la difusión del Evangelio por la predicación y fue prefigurada, por fin, la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe por medio de la Iglesia de la Nueva Alianza”, (AG. 4).

Si por una parte, como hemos visto, la experiencia pascual eucarística (a) acredita la comunidad para el testimonio del apostolado (b), por

otra parte estos dos tiempos (a-b) se desarrollan bajo la misma acción del Espíritu Santo. El segundo tiempo, el apostolado bajo el influjo del Espíritu, caracteriza la Iglesia después de la Ascensión del Señor. Pero el Pentecostés será un don definitivo y permanente.

La revelación describe los primeros pasos apostólicos de la Iglesia estrechamente unidos al clima de Pentecostés. El Espíritu es, en la Iglesia, el testimonio vivo de Jesús (Jn. 15, 26) y ella lo será para el mundo (Jn. 15, 27). Hay un paralelismo y una continuación entre la presencia-testimonio del Espíritu en la Iglesia y la presencia de esta en el mundo. El Paráclito que "enseña" a la Iglesia (Jn. 14, 26; 16, 13-14) determina también su misión apostólica. El es el alma del Kerigma del Evangelio (1 Pe. 1, 12), El hace el bautismo del testimonio (Act. 1, 8) de los enviados de Cristo (Jn. 20, 21), asegurándoles la fidelidad a la experiencia pascual, (Jn. 14, 16-17).

De este modo se hace patente la conexión e inseparabilidad entre experiencia pascual, testimonio, misión y Espíritu, para que haya apostolado.

Un hecho puesto de relieve en Pentecostés es el fenómeno de "la-lein etérais glóssais" (Act. 2, 4), que equivale a la reafirmación del carácter universal de la Iglesia revelado ya en el propósito misionero de la Encarnación. Pues no se trata aquí del comportamiento de la comunidad únicamente ante Dios (Cf. 1 Cor. 14, 2-9); en este día el milagro de la Palabra dirigida a la multitud de todos los pueblos (Cf. Act. 2, 5-11) es signo de la catolicidad que inspira la misión de la Iglesia, no circunscrita a ningún pueblo o clase (Cf. Act. 10, 44-45) para unir a la Humanidad entera en el Cuerpo del Señor.

Así se destruye el pecado significado en la división de Babel y en el enajenamiento de los hombres (Gn. 11, 1-9). El mismo designio salvador del Verbo Encarnado se revela en el don del Espíritu que gracias al Hijo es dado a todos, (Cf. Mac. 1, 8; Act. 1, 5; Ez. 36, 27).

El primer tiempo —la experiencia pascual eucarística— reclama igualmente la acción del Espíritu, cuyo dinamismo vital no solo hace misionera la comunidad, sino que hace de la asamblea una asamblea eucarística. En el clima del Pentecostés (Act. c. II) la multitud se convierte en comunidad eucarística, (Act. 2, 42). Nos enseña el Concilio Vaticano II que:

*"In Sma Eucharistia totum bonum spirituale Ecclesiae continetur, Ipse scilicet Christus, Pascha nostrum, Panisque vivus per Carnem suam Spiritu Sancto vivificante vitam praestans hominibus". (PO. 5); "In sacra Liturgia virtus Spiritus Sancti per signa sacramentalia super nos agit", (LG. c. 7 No. 50).*

La acción del Espíritu Santo sobre el acontecimiento eucarístico de la comunidad aparece en la Historia a través de la expresión litúrgica y del sentir de los padres de la Iglesia.

### Testimonios litúrgicos

El sacrificio sacramental de la Iglesia se realiza por el ministerio del obispo o del presbítero, pero por virtud de la Palabra de Cristo, que el ministro pronuncia repitiendo el texto de la institución, y por el Poder divino del Espíritu. Tal realidad es el eje de toda oración litúrgica eucarística que congrega a la asamblea. Esta intención profunda de la oración eucarística es la que muchas veces se explicita en la epiclesis litúrgica por la invocación del Espíritu sobre el altar y sobre la asamblea. Este uso es común en las Liturgias orientales posteriores al siglo IV. (9)

“Gratias tibi referimus Deus. Per dilectum Puerum tuum Iesum Christum... qui accipiens panem, gratias tibi agens dixit: accipite, manducate, hoc est corpus meum... Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem, gratias Tibi agentes... et petimus ut mittas Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae; in unum congregans de omnibus, qui percipiunt, sanctis in repletionem Spiritus Sancti, ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per Puerum tuum Iesum Christum, per quem tibi gloria et honor, Patri et Filio cum Sancto Spiritu in sancta Ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum” (Tradición Apostólica. S. Hipólito, Cf. Fr. X Funk, *Didasc. et Constit. Apost. v. II, Constit. Eccl. Aegip. 98ss.*). (10)

La epiclesis pide la intervención del Espíritu para que los fieles tengan condiciones para participar en la oblación eucarística y consumen la unidad de la Iglesia.

“Oh Dios que de nada necesitas, te pedimos que mires benignamente sobre estos dones que te presentamos; recíbelos para honra de tu Cristo, enviando sobre este sacrificio —testimonio de los padecimientos del Señor Jesús— tu Santo Espíritu para que manifieste este pan, Cuerpo de tu Cristo, y este cáliz, Sangre también de Cristo. Para que los que de él participan se robustezcan en la piedad, alcancen el perdón de los pecados, sean defendidos del demonio y sus engaños, permanezcan llenos del Espíritu Santo, se hagan dignos de tu Cristo y alcancen la vida eterna...” (Constitución de los Apóstoles, IV, L 8 c 12 No. 38, MG. 1, 1104).

“Después de santificarnos a nosotros mismos con estos himnos espirituales, invocamos a Dios, que ama a los hombres, para que envíe el Espíritu Santo sobre la oblación, para que se convierta el pan en Cuerpo de Cristo, y el vino en la Sangre de Cristo. Pues en verdad todo cuanto el Espíritu Santo toca, será santificado y transformado”. (S. Cirilo de Jerus. Cat. V, MG. 33, 1125).

“Después dice el Sacerdote: “para los santos las cosas santas”. Son las cosas que se encuentran aquí, que recibieron la venida del Espíritu Santo. Santos sois también vosotros que habeis sido juzgados dignos del Espíritu Santo”. (S. Cirilo de Jerus. Cat. V, MG. 33, 1123).

“Cuando el sacerdote ante la mesa sagrada, con las manos levantadas hacia el cielo, invoca el Espíritu Santo para que descienda y nos conceda los dones que pedimos, hay un gran silencio... El Espíritu nos comunica su gracia... desciende... toca las ofrendas...” (S. Juan Crisóstomo, MG. 49, 397).

“Quomodo igitur Spiritus non omnia habet quae Dei sunt, qui cum Patre et Filio a sacerdotibus in Baptismate nominatur et in Oblationibus invocatur, cum Patre et Filio a Seraphim in coelestibus praedicatur, cum Patre et Filio habitat in sanctis, infunditur in justis, inspiratur prophetis”. (S. Ambrosio, ML. 16, 803 B).

“El sacerdote invoca el Espíritu Santo y celebra el tremendo sacrificio...” (S. Juan Cris. Sobre el Sacerd. L 6 c 4, MG. 46, 680).

“Quaestio solvenda: cur, si omni Trinitati sacrificium offertur, ad sanctificandum oblationis nostrae munus, Sancti Spiritus tantum missio postuletur... (6) Cum ergo Sancti Spiritus ad sanctificandum totius Ecclesiae sacrificium postulatur adventus, nihil aliud postulari mihi videtur, nisi ut per gratiam spirituales in corpus Christi, quod est Ecclesia, caritatis unitas jugiter indisrupta servetur, (9). Cum itaque Ecclesia Spiritum Sanctum sibi coelitus postulat miti, donum sibi caritatis et unanimatis postulat a Deo conferri. Quando congruentius quam ad consecrandum sacrificium Corporis Christi Sancta Ecclesia, quae corpus est Christi, Spiritus Sancti deposcat adventum quae ipsum caput suum secundum carnem de Spiri-

tu Sancto noverit natum" (10) (S. Fulgencio, Obispo de Ruspe, ad Mon. ML. 65, 186-190).

"Nosotros nos acercamos a tu altar pidiendo que tu Santo Espíritu descienda sobre nosotros y sobre los dones aquí presentes". (Epiclesis de la Liturgia de S. Basilio, sec. IX, Cf. F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western, I, Oxford, 1896, p. 329). (13)

"Haz que descienda tu Espíritu sobre nosotros y sobre estos dones, y convierte este pan en el Cuerpo precioso de tu Hijo, transformándolo por tu Santo Espíritu, Amén; y el contenido de este cáliz conviértelo en la preciosa Sangre por tu Santo Espíritu, Amén". (Epiclesis de la Liturgia de S. Juan Cris. sec. IX, op. c., p. 329).

### Testimonios Patrísticos

La actuación misteriosa del Espíritu hace posible la experiencia del acontecimiento eucarístico en la Iglesia.

"Corpus Christi et Sanguinem dicimus... illud tantum quod ex fructibus terrae acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritualem in memoriam pro nobis Dominicae passionis; quod cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei, cum haec omnia quae per corporales motus in illo opere fiunt, Deus operetur movens primitus invisibilia ministrorum, sive animas hominum, sive occultorum spiritum sibi subditas servitutes". (San Agustín, De Trin. L 3, c 4, ML. 42, 873).

"Ut per ignem divini Spiritus id effectum quod adnuntiatum est credas, quia quod accipis corpus est illius panis caelestis et sanguis est illius sacrae vitis". (S. Gaudencio de Brescia, ML. 20, 857).

"No es cosa humana esta oblación, sino la gracia del Espíritu Santo, que todo lo penetra con su presencia, que lleva a cabo este místico sacrificio, Aunque el hombre esté ahí presente, es Dios quien opera por su medio. Si el Espíritu Santo no asistiese con su presencia, la Iglesia no permanecería congregada: si pues la Iglesia está congregada, es evidente que el Espíritu Santo la asiste". (S. Juan Cris., MG. 50, 458).

Aquí estará el Cuerpo del Señor... revestido totalmente del Espíritu Santo. Los que son iniciados en los misterios entienden lo que digo". (S. Juan Cris., MG. 48, 753).

"Sanctus itaque Spiritus qui Ecclesiae caritatem et donat et servat, et Sacrificium et Baptisma divina operatione sanctificat". (S. Fulgencio de Ruspe, ML. 65, 795).

"¿Por qué no has participado de la mesa? Soy indigno, responderás. Pero entonces igualmente lo eras de participar en las oraciones comunes: puesto que no solo por la Oblación desciende el Espíritu Santo, sino también por aquellos cantos". (S. Juan Cris., Hom ad Eph. III 5, MG. 62, 29).

"Quod dum sit ex fructibus terrae, sanctificatur et fit sacramentum, operante invisibiliter Spiritu Dei". (S. Isidoro, ML. 82, 252).

"Ut oblatio, quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum Sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur". (S. Isidoro de Sev., ML. 83, 752).

"¿Qué haces, oh hombre? El sacerdote está ofreciendo por ti el sacrificio incruento, y tu lo desprecias? El sacerdote te urge e insta para que venga sobre ti desde lo alto la gracia del Espíritu Santo... ¿Qué haces mientras se sacrifica el Cordero de Dios y mientras desciende desde lo alto el Espíritu Santo?" (S. Anastasio Sinaíta, MG. 89, 836 y 841).

"Purificados, nos unimos al Cuerpo de Cristo y a su Espíritu, y nos hacemos Cuerpo de Cristo". (S. Juan Damasceno, Fuente del Conocimiento, III L 4 c. 13, MG. 94, 1150).

"Si preguntas como se realiza esto, debes contentarte con saber que se realiza por medio del Espíritu Santo, del mismo modo como el Señor por medio del Espíritu Santo tomó carne en la santa Madre de Dios; más no podemos saber, excepto que "la Palabra del Señor es verdadera y eficaz". (He. 4, 12)". (S. Juan Damasceno, MG. 94, 1140).

"Pues así como todo cuanto Dios hizo, lo hizo por la operación del Espíritu Santo, así también ahora la operación del Espíritu Santo realiza lo que sobrepasa la naturaleza y solamente la fe puede comprender. Preguntas cómo el pan y el vino y el

agua se hacen cuerpo y sangre de Cristo. Te lo digo: Viene el Espíritu Santo y hace esto que supera toda palabra y pensamiento". (S. Juan Damasceno, MG. 94, 1139).

S. Cirilo de Alejandría, coloca en una fórmula el resultado de la acción del Espíritu Santo sobre la Iglesia en el misterio eucarístico, y da la razón de la epiclesis:

"Así pues todos somos uno en el Padre, en el Hijo, en el Espíritu Santo; uno, con identidad de "estado", en la conformación según la piedad, en la comunión (koinonía) de la santa carne de Cristo, y en la comunión (koinonía) del único Espíritu Santo" (Com. in Jn. Ev. L. 11 MG. 74, 561). "Toda gracia y todo don perfecto nos viene del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo". (Com. in Lc. Ev., MG. 72, 908).

La epiclesis eucarística del Espíritu Santo explicita por tanto lo que acontece en el misterio. La venida del Espíritu sobre la Oblación y sobre la Asamblea unifica la comunidad con el altar y entre sí, identifica el cuerpo eclesial con el Cuerpo y Sangre del Señor, y hace que toda la acción sagrada se estructure enteramente al nivel existencial de la interpersonalidad.

No son solamente el pan y el vino los que deben ser "eucaristizados" por la virtud divina, sino que al propio tiempo los que participan del sacrificio deben recibir la acción del Espíritu que santifica y transforma todo cuanto toca. Por eso la asamblea eucarística es la asamblea de los "santos" por la gracia del Espíritu que es invocado, y por el cual la Iglesia continuamente se constituye en la caridad y en la unidad, como su cabeza, Cristo, "natus de Spiritu Sancto".

Actuando de modo invisible pero eficaz, el Espíritu realiza en el misterio eucarístico la renovación santificadora de la Iglesia, tal como lo hizo externa y visiblemente en Pentecostés.

La asistencia divina del Paráclito es indispensable para que la Iglesia celebre el sacrificio de la Nueva Alianza que es una realidad que trasciende todas las categorías y posibilidades humanas; el fuego del Espíritu debe penetrar con la luz de la fe en el corazón del hombre para que éste pueda a su vez penetrar en la salvación de este misterio. (14)

En lo que al pecado concierne, cerrando al hombre a la venida del Espíritu Santo, es un abismo y una indignidad que separa no solo de la comunión del cuerpo sacramental de Cristo, sino que aleja igualmente de toda asamblea eucarística, que es siempre asamblea del Espíritu.

En la Eucaristía el Cuerpo Místico celebra su suprema expresión terrestre en la koinonía de Cristo-Cabeza y en la koinonía del Espíritu-Vida.

El misterio eucarístico en la Iglesia, operando la Consagración total en la Palabra de Cristo y en la Virtud del Espíritu —consagración del Cuerpo y Sangre y consagración de la comunidad— es fruto de la oración de Jesús al Padre:

“Yo les he dado tu palabra, y el mundo los aborreció por que no eran del mundo, como yo no soy del mundo. No pido que los tomes del mundo, sino que los guardes del mal. Ellos no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo. Santificalos en la verdad, pues tu palabra es verdad. Como tú me enviaste al mundo, así yo los envié a ellos al mundo, y yo por ellos me santifico, para que ellos sean santificados de verdad”. (Jn. 17, 14-19).

Ahora bien, la Iglesia, santificada y “eucaristizada” por el Espíritu, es enviada al mundo como continuación y sacramento del Salvador a quien primero “el Padre santificó y envió al mundo” (Jn. 10, 36). Por otra parte, en la transformación de la comunidad humana operada por el Espíritu de Dios a través de la caridad (Gal. 5, 22) que infunde en los oraciones (Rom. 5, 5), y a través de la fe que abre el corazón a la experiencia pascual, se ve que la virtud misionera de Pentecostés lleva dentro de sí una intención “eucaristizante” que da a la tendencia de unificación social de la Humanidad una destinación eucarística. (Cf. Ef. 4, 4).

### III. ESCATOLOGIA - APOSTOLADO - EUCHARISTIA

#### 1) La consumación de la historia

La progresión de la Historia, en el designio de Dios, debe alcanzar su consumación en la salvación que el Padre preparó para los suyos en el Reino glorioso, cuando se hará la restauración universal (Act. 1, 6; 3, 21), junto con la Resurrección de los cuerpos (Phil. 3, 20ss.). Esa restauración será plena y perfecta en Cristo. A El estarán sujetas todas las cosas del Universo (1 Cor. 15, 26-27) y la muerte será definitivamente destruida por una gloria a la que no pueden compararse las vicisitudes del tiempo presente (Ro. 8, 18). (15)

Ahora bien, esa Resurrección y restauración escatológica del hombre y del mundo en el día en que el Señor vendrá en su gloria con todos

sus ángeles (Cf. Mt. 25, 31), ya se anticipa de cierto modo en la presencia pascual del Señor, por la cual los hombres peregrinos viven en el cuerpo místico la comunión de la caridad (Cf. 1 Jn. 3, 14) con Cristo glorioso y sus santos, y llevan a cabo conjuntamente el mismo culto al Dios Trino.

Pero si la Resurrección final, como lo manifiesta el Concilio Vaticano II en la Const. de Ecclesia, cap. 7, se realiza ya por anticipación en la Iglesia peregrina por los sacramentos e instituciones, por la santidad y por el Espíritu, solamente en la gloria celeste y en la restauración cósmica se consumará la Iglesia. Esta ambivalencia y tensión hace que la Iglesia viva entre las criaturas sufriendo con ellas como dolores de parto en la expectación de la manifestación de los hijos de Dios (Ro. 8, 19-25).

En efecto:

“Mientras moramos en este cuerpo estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión” (2 Cor. 5, 6-7). “Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el Universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad, y permaneciendo la caridad y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas que Dios creó pensando en el hombre. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios”. (Vat. II, GS. c. III, No. 39).

La perspectiva de la Parusía valoriza por consiguiente las realidades terrestres y la esperanza se convierte en un elemento implícito en todo cuanto pertenece a la Historia, la cual camina hacia la epifanía final, (Cf. 2 Tim. 4, 8).

“Nacida del amor del Padre eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que solo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente. Está presente ya aquí en la tierra, formada por hombres, es decir, por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios, que ha de ir aumentando sin cesar hasta la venida del Señor... Esta compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna solo puede percibirse por la fe; más aún, es un misterio permanente de la historia humana, que se ve perturbado por el pecado hasta la plena revelación de la claridad de los hijos de Dios”. (Vat. II, GS. c. IV No. 40).

La expectativa de la parusía es familiar a la Iglesia, cuya cabeza es Cristo glorioso, y cuyo acontecimiento constitutivo, la Pascua y el Pentecostés, se prolonga en el Pueblo de Dios vinculándolo constantemente a la doble venida del Verbo Encarnado.

## 2) Apostolado y plenitud escatológica

El apostolado es un gesto de la Iglesia y un misterio que participa de la parádoxis que el Padre hace del hijo en la Encarnación, de la parádoxis que el Padre y el Hijo hacen del Espíritu en el Pentecostés, y de la parádoxis escatológica que el Espíritu hace de todas las cosas, por el Hijo, al Padre en la consumación. El apostolado se alimenta de la dinámica de la Salvación: la redención viene del Padre que, por el Hijo y el Espíritu Santo, libera al mundo de la esclavitud, adquiriéndolo para Sí definitivamente en la consumación.

Le segunda venida del Señor, la Resurrección de la carne, y la Restauración final, dan un sentido a la Historia en la cual se ejerce la acción de la Iglesia. La solicitud apostólica de la Iglesia, resultante de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu, está constantemente volcada, como todo en la Iglesia, hacia la venida de Cristo en la cual se consumará toda salvación y comunión con el Padre. Pues “es necesario que antes la Buena Nueva sea proclamada a todos” (Mc. 13, 10) y que por el testimonio pascual se revele a todos el contenido de la Historia como Historia de Salvación polarizada hacia la Venida del Hijo del hombre y del Reino de Dios.

Al manifestarse como signo de salvación universal, la Iglesia ilumina toda la verdad que hay en el pensamiento de los hombres y en la cultura de los pueblos, y todo el bien y gracia que operan en el corazón hu-

mano. Esta iluminación libera, eleva y completa. Es la revelación de la presencia oculta de Dios en la existencia humana y en toda obra creada. Por toda acción apostólica, al igual que por la actividad misionera, se dilata el Pueblo de Dios hasta “la medida y los tiempos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano” (Act. 1, 7), y “crece el cuerpo hasta la medida de la plenitud de Cristo” (Cf. Ef. 4, 13). El dinamismo apostólico tiende de esta manera hacia la plenitud escatológica (Cf. AG. 9).

### 3) Eucaristía y banquete escatológico

La plenitud escatológica es anunciada, prefigurada, garantizada y anticipada en el misterio eucarístico, “*pignus futurae nostrae gloriae et perpetuae felicitatis*”, en la doctrina del Conc. de Trento (Ses. XIII c. 2, Dz. 875), el cual “amonesta y ruega que todos los que llevan el nombre cristiano convengan y concuerden una vez por todas en este “signo de unidad”, y crean y veneren estos sagrados misterios de su cuerpo y de su sangre con tal constancia y firmeza de fe que puedan recibir frecuentemente aquel pan sobresubstancial (Mt. 6, 11), y ese sea para ellos vida de su alma y salud perpetua de su mente, con cuya fuerza confortados (3 R. 19, 18), puedan llegar desde el camino de esta mísera peregrinación a la patria celestial, para comer sin velo alguno el mismo pan de los ángeles que comen oculto bajo los velos sagrados” (Ses. XIII c. 8, Dz. 882). (16)

El anuncio de la Venida del Señor confiere a la celebración eucarística una orientación escatológica:

“Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga” (1 Cor. 11, 26).

La celebración de la Cena del Señor va acompañada de la afirmación del banquete escatológico de Cristo:

“No beberé del fruto de la vid hasta el día en que lo beba en el nuevo reino de Dios” (Mc. 14, 25), y de esta forma la Eucaristía une las dos venidas del Señor:

“Nosotros os ofrecemos, Rey y Dios nuestro, obedeciendo a vuestro mandato, este Pan y este Vino, que nos recuerda su Pasión, Muerte y Resurrección de entre los muertos, de la Ascensión a los Cielos, y su segunda venida futura, cuando vendrá con gloria y poder para juzgar a vivos y muertos, y dar a cada uno según sus obras” (Constitución de los Apóstoles, MG. 1, 514).

El banquete eucarístico nos pone, por tanto, ante la alegría y la esperanza del Reino: "Nadie, comiendo de esta Pascua, vuelva a mirar hacia el Egipto, sino hacia el cielo y la celeste Jerusalén" (S. Juan Cris., Eph. Hom. 23, MG. 62, 165).

En esta perspectiva considera el Concilio Vaticano II todo el culto de la Iglesia:

"En la liturgia terrena preparamos y tomamos parte en aquella liturgia celestial que se celebra en la santa ciudad de Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos y donde Cristo está sentado a la diestra de Dios como ministro del santuario y del tabernáculo verdadero; cantamos al Señor el himno de gloria con todo el ejército celestial; venerando la memoria de los santos, esperamos tener parte con ellos y gozar de su compañía; aguardamos al Salvador, Nuestro Señor Jesucristo, hasta que se manifieste El, nuestra vida, y nosotros nos manifestemos también gloriosos con El". (SC. 8).

En el Apocalipsis de San Juan se refleja este culto de la Jerusalén celeste relacionado con la Iglesia terrestre: hay una correspondencia entre la liturgia de una y de la otra con el canto de los "Sanctus" e himnos de alabanza, el salmo, la "nueva ode", el Alleluia y la aclamación del "Amén". (Cf. c. 4, c. 5 y c. 19). (17)

La Eucaristía prepara la Humanidad para la gloria celeste y para la Resurrección:

"La muerte de Cristo es medicina eficaz contra la muerte, y los que participan de su mística "Eulogia" son más fuertes que la corrupción" (S. Cirilo de Alex., Escr. Exeg. L 2, MG. 68, 261). "Quién comiere de aquel maná divino, está libre de la corrupción y evitará la muerte", (S. Cirilo de Alex., MG. 69, 457). "Nuestro Señor Jesucristo por su carne esconde en nosotros la Vida y deposita como germen la inmortalidad que destruye la corrupción en nosotros" (S. Cirilo de Alex., Com. Jn. L 4, c. 2, MG. 73, 582). "Si en la tierra alimentamos el alma con la Eucaristía, nos haremos participantes con los ángeles de la Mesa celestial y espiritual" (S. Atanasio, c. 7, MG. 26, 1396).

En suma, la Iglesia peregrina se inmuniza contra la muerte "...repartiendo un mismo Pan que es remedio de inmortalidad, antídoto contra la muerte, para la Vida Eterna con Jesucristo", (S. Ignacio de Antioquía, MG. 5, 661 A).

La Eucaristía, sacramento de la Esperanza de la Iglesia, es prenda de la Vida Eterna, según la promesa del Señor: "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y Yo lo resucitaré en el último día", (Jn. 6, 54). La mesa eucarística es las arras de la mesa celestial que la continúa en el Reino escatológico:

"Neque sane bibere cum Domino poterat, qui non erat bibiturus in regno: cum universos tunc bibentes ex vitis istius fructu, bibituros secum postea polliceretur. Consummatis universis divinorum mysteriorum virtutibus, gaudio et exultatione communi in coelestem gloriam efferuntur". (S. Hilario de Poitiers. Com. de S. Mt., ML. 9, 1065).

La vida eterna continúa la vida eucarística:

"Aquel que aquí se da a vosotros, se os dará mucho más en la vida futura", (San Juan Cris., Hom. 46, 3, MG. 59, 260); "Los que reciben el Pan de vida tendrán como premio la inmortalidad, y libres totalmente de la corrupción y de sus males alcanzarán la grandeza eterna y perpetua de la vida cristiana", (S. Cirilo, Com. Jn. L 4, c. 2, MG. 73, 563).

Pero la Eucaristía no solamente prepara la Vida Eterna y le sirve de prenda, sino que el banquete escatológico del Reino es la plena realización del signo sacramental:

"Este Pan es alimento no solo aquí en la tierra. Los santos se alimentan de este Pan y Sangre no solamente en este mundo. También en el cielo comeremos de él. Porque el Señor es igualmente alimento de todos los espíritus celestiales y de todos los ángeles, gozo de las potestades del cielo; El será todo para todos y en su benignidad de todos se compadecerá. Primero el Señor nos dio el Pan de los Angeles, pero ahora él lo promete a los que soportan con El las tentaciones. Dice: Yo os prometo el reino, como mi Padre me lo prometió a mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentaréis sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. Qué concordia y alegría la de los que se alimentarán a la mesa celestial, de acuerdo con la dignidad de aquella cena" (S. Atanasio, Carta 7, MG. 26, 1394).

La Eucaristía es sacramento de la Vida futura:

"Tenemos en la vida presente las primicias del pan futuro, participando de la carne del Señor", (S. Atanasio, MG. 26, 1012).

El mismo Pan que alimenta la Iglesia peregrina será su alimento en el cielo:

“Perfectae beatitudinis est iste panis: hodie, id est, in praesenti, illius panis cibo iam vivere incipimus cuius perpetuitate, quod est quotidie, saginabimur in futurum”, (S. Pedro Cris., Sermo 72, ML. 52, 406 B).

La comunión con Dios en la Gloria es la revelación plena del misterio eucarístico:

“Y (el pan y el vino consagrados) se llaman “antitipos” de las cosas futuras: no es que realmente no sean cuerpo y sangre de Cristo, sino que ahora participamos de la Divinidad de Cristo por medio de ellos, y entonces participaremos directamente por la visión”, (S. Juan Damasceno, MG. 94, 1153 C).

La Iglesia posee y vive ya de algún modo las realidades futuras que corresponden al misterio eucarístico. Se trata de una presencia anticipada de lo que ha de venir, poseída de modo real, aunque “en el misterio”, en el “sacramento”. El banquete escatológico que ha de venir, comienza ya a realizarse acá en la tierra en el banquete eucarístico:

“Esta mesa es la fuerza de nuestra alma, vínculo del espíritu, fundamento de la confianza: es la esperanza, la salvación, la luz, la Vida... Pero para qué hablar del futuro? Este misterio hace que la tierra sea ya para ti el cielo”, (S. Juan Cris., 1 Cor. Hom. 24 No. 5, MG. 61, 205-206).

La koinonía con Cristo es ya participación del Reino:

“La recepción de los divinos misterios se llama koinonía justamente porque nos da, graciosamente la unión con Cristo y nos hace participantes de su Reino” (S. Isidoro Pel., MG. 78, 325 A).

La incorrupción propia de la Resurrección final comienza a ser participada en el Cuerpo del Señor:

“Beber la Sangre de Jesús es hacerse partícipe de la incorrupción del Señor” (Clemente de Alex., MG. 8, 409). Cristo Resucitado se hace “cibus et potus qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit in societate sanctorum ubi pax erit et unitas plena atque perfecta” (San Agustín, Trat. 26, Ev. Jn., ML. 35, 1614).

Del mismo modo se expresa S. Cirilo de Alexandria:

“Si el solo contacto del cuerpo de Cristo da la vida a los cuerpos corrompidos por la muerte, cómo no conseguiremos una más abundante bendición vivificadora cuando comemos de su carne. A los que de El participan les hará participar también de la inmortalidad que le es propia” (Com. de S. Jn., L. 4, MG. 73, 572). Además la celebración eucarística nos lleva a “anunciar la muerte de Cristo, a confesar su Resurrección, a alcanzar así la perfección de la fe, a participar de su divina naturaleza y a alcanzar la unión con El: Con esto somos santificados espiritual y corporalmente, y somos vivificados” (Contra Nestorio, L 4, c. 6, 76, 201).

La respuesta de la escatología cristiana al misterio de la muerte y a su desafío se integra en la existencia del hombre por la Eucaristía que le comunica la victoria sobre la muerte, porque:

“Nosotros nos hacemos más fuertes que la muerte”.

(S. Cirilo de Alex., MG. 68, 285 B), precisamente porque “así como un poco de fermento torna semejante a sí toda la masa, del mismo modo el Cuerpo divinamente dotado de inmortalidad, presente en nuestro cuerpo, lo transforma totalmente en sí. El cuerpo inmortal, presente en quien lo recibe, transforma en su propia naturaleza todo el organismo” (S. Gregorio Nis., Disc. Cat. c. 37, MG: 45, 94).

Santo Tomás vuelve a la referencia escatológica del misterio eucarístico, originada en el Nuevo Testamento y reafirmada por toda la tradición, presentando como razón la redención de Cristo y la fuerza significante del sacramento:

“Hoc sacramentum tertiam significationem habet respectu futuri, in quantum est praefigurativum fruitionis Dei quod erit in patria” (3 q73 a4). “Hoc sacramentum dat nobis virtutem perveniendi ad gloriam et id viaticum dicitur” (3 q79 a2 ad1).

“In hoc sacramento potest considerari et id ex quo habet effectum, scilicet usus sacramenti et species eius. Et quantum ad utrumque competit huic sacramento quod causet adeptionem vitae aeternae. Nam ipse Christus per suam passionem aperuit nobis aditum vitae aeternae... Similiter etiam refectio spiritualis cibi et unitas significata per species panis et vini habentur quidem in praesenti, sed imperfecte, perfecte autem in statu gloriae” (3 q79 a2).

Esta segunda razón fue expuesta de esta manera por San Agustín:

“El Señor quiere que entendamos por esta comida y bebida la sociedad del cuerpo y sus miembros, formada por la Iglesia con los predestinados, con los llamados, con los justificados, con los santos glorificados y con sus fieles... La glorificación la poseemos ya actualmente en esperanza, en el futuro será en la realidad (“in re”)... El sacramento de todo ello, sacramento de unidad del cuerpo y la sangre de Cristo, se prepara en la mesa del Señor” (Trat. 26 Jn. ML. 35, 1613).

Cuanto a la conexión anterior de la Eucaristía y Redención, se formula en la Liturgia:

“Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur” (9<sup>a</sup> dom. post Pentec.).

El testimonio pascual y escatológico, kerigma de la Resurrección de Cristo y de la Resurrección general, que la Iglesia ejerce en el mundo, es la revelación de los misterios que se expresan y se realizan en el plano sacramental. También aquí la vida eucarística y el Apostolado se interrelacionan, este como prolongación de aquella, y después como disposición necesaria para la sinceridad del gesto litúrgico. El Pueblo de Dios es misionero a partir de la celebración del Cuerpo y Sangre del Señor, hasta que él venga; e inversamente, la comunidad que se rehuse al testimonio pascual y escatológico no está preparada para la plenitud de la experiencia eucarística. El Pueblo de Dios es

“enviado a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra en calidad de instrumento de la redención universal” (Vat. II, Const. de Ecclesia, c. 2, No. 9).

Ahora bien, la doble referencia soteriológica de la Eucaristía en la dependencia de la Redención de la Cruz y en orden a la Redención de la Parusía, sitúa el misterio eucarístico en el corazón de la Historia, juntamente con el misterio del Apostolado. Pues la Iglesia y la Humanidad tienen en la Eucaristía la síntesis de la economía de la Salvación:

“In hoc sacramento totum mysterium Salutis comprehenditur”, S. Th. 3 q83. a4).

Y la Iglesia sabe que toda actividad misionera es como preparación de la mesa para el gran banquete escatológico.

## CONCLUSION :

## IV. IMPLICACIONES APOSTOLICAS DE UNA IGLESIA EUCHARISTICA

## 1) Necesidad del apostolado

La conciencia de la Iglesia como realidad eucarística nos lleva a inquirir sobre la conexión entre Eucaristía y apostolado. A la luz suprema de las misiones trinitarias, y en la perspectiva de la Parusía, se concluye que en la celebración eucarística se revela de varios modos el misterio del Apostolado de la Iglesia.

Por la virtud del Espíritu la comunidad eucarística se reencuentra frente al misterio del Verbo Encarnado y del Acontecimiento pascual, se reencuentra identificada a Cristo en su función profética, sacerdotal y real. De este modo se revela al Pueblo de Dios la necesidad imperiosa del apostolado en la lógica de la vocación cristiana. El acontecimiento pascual se hace acontecimiento de la Iglesia, e implica la participación de los bautizados en la misión salvífica de Cristo; cada bautizado asume de nuevo y plenamente la intención misionera de la Iglesia al celebrar los misterios de la salvación.

El cristiano no solo reencuentra la necesidad del apostolado, sino que además descubre en la cena eucarística la urgencia de una acción apostólica cada vez más intensa y más amplia, pues en el altar se encuentra siempre de nuevo, "donec veniat", la oración del "marana tha" con las preocupaciones de la Iglesia y de la Humanidad entera, multiplicadas a cada hora con la expansión demográfica, la reacción en cadena de las inter-relaciones sociales y la dialéctica peculiar de la era científico-tecnológica.

En la medida en que el Pueblo de Dios es más auténticamente eucarístico, tanto más participa del esfuerzo del Cuerpo Místico para llevar todos los hombres a usufructuar de la redención cuyo misterio se ejerce sacramentalmente en la Eucaristía, asumiendo así la propagación del Reino y aceptando la vocación cristiana como vocación al apostolado. Además, congregando en un mismo altar todos los diversos misterios y carismas, y comprometiéndolos en la participación del mismo acontecimiento salvador, la Eucaristía revela a la comunidad que, más allá de toda variedad de ministerios y de todo pluralismo, a todos incumbe la misma misión, que es la misión de la Iglesia, prolongación de la misión de Cristo. Y cuando la asamblea litúrgica se disuelve, cada comensal del Pan de vida sabe que está en la condición de "eucaristizado", y como tal será fermento en medio del mundo.

La Eucaristía manifiesta a los hombres, en la misma caridad con que los reúne y alimenta en el altar, el origen y la fuerza de donde procede toda acción apostólica y misionera. La unión más íntima con la Cabeza da a los miembros el deber y el derecho de ejercer en el mundo el apostolado, que prolonga el gesto salvador de Cristo.

Sobre todo el misterio eucarístico proporciona la gran revelación del carácter misionero del Pueblo de Dios al dar a cada miembro la certeza de la fe y la conciencia de ser un testigo de Cristo sacrificado y glorificado: "Seréis mis testigos..." (Act. 1, 8).

Cuando se celebra el sacrificio eucarístico se está consumando la edificación del Cuerpo de Cristo: bajo esta luz el cristiano comprende que las hostias espirituales que debe ofrecer a Dios (1 Pe. 2, 5) y por las cuales la existencia y la Oblación suprema se identifican, tienen siempre un sentido de propagación de la fe para el crecimiento del cuerpo.

La asamblea toma conciencia de que es Iglesia, en la acción litúrgica, la cual al propio tiempo la manifiesta en su condición misionera en cuanto procediendo de la Misión del Verbo Encarnado y de la Misión del Espíritu, bajo cuya virtud la Eucaristía se celebra. Pero además el misterio litúrgico no solo comunica la vida de la Cabeza, Vida dinámica y misionera, sino que pone a la Asamblea en contacto con la Palabra, el Logos, que expresa en la Liturgia el mandato de propagar la fe y la salvación. Por fuerza de las palabras de Cristo y de la Vida divina, el misterio eucarístico siembra en lo más íntimo de la existencia cristiana la virtud evangelizadora de la cual no se debe excluir ninguna realidad terrestre, ninguna actividad humana.

De este modo, toda vez que se renueva el santo sacrificio, se renueva para la Iglesia la revelación de que "todos los fieles, como miembros de Cristo vivo, incorporados y asemejados a El por el Bautismo, por la confirmación y por la Eucaristía, tienen el deber de cooperar a la expansión y dilatación del Cuerpo de Cristo, para llevarlo cuanto antes a la plenitud" (AG. 36).

## 2) El apostolado como testimonio

La vida de la Iglesia acontece entre la primera y la segunda venida del Señor, entre la Resurrección de Cristo y la Resurrección de la carne, en la fuerza del Espíritu Santo, por quien los creyentes tienen la certeza de su fe y pueden testimoniarla.

El testimonio de la fe es testimonio de la Persona de Cristo Resucitado y de su revelación al mundo. En la Eucaristía es donde la Iglesia tiene la más plena experiencia de la realidad pascual, fundamento de la fe y de todo apostolado. La presencia eucarística del acontecimiento pascual en las comunidades, como también la quasi anticipación del banquete escatológico que en ella se ofrece, animan con una nueva vida el testimonio del apostolado de la Iglesia, con el que se manifiesta presente y operante como sal de la tierra en todos lugares y situaciones, por medio de las comunidades locales y hasta de cada fiel. La experiencia eucarística hace que el mensaje de Cristo sea llevado vivo al mundo, por el testimonio de vida y de la palabra, para que el pensamiento y las costumbres, las estructuras y las opciones de la gran familia humana sean informados por el espíritu cristiano. La celebración litúrgica es una constante exigencia de autenticidad que debe resultar de la coincidencia de la vida con la fe, y sin la cual la asamblea no puede congregarse para la Eucaristía. Operando en el corazón de la Iglesia, el misterio eucarístico confiere al anuncio de Cristo su carácter de realidad experimental al nivel de la fe, e ilumina el Signo de Salvación entre los pueblos para que brille cada vez más. De este modo cuando los bautizados, en el ejercicio del sacerdocio real, dan testimonio de la consagración del mundo por sus actividades temporales, hechas hostias espirituales, lo hacen unidos a la oblación eucarística del Cuerpo y Sangre del Señor.

### 3) Apostolado y misterio de la Palabra

Las dos epifanías supremas de las Personas Divinas, la Encarnación y el Pentecostés, llevan a la Iglesia a participar del misterio de la Palabra. La Encarnación lleva a los hombres, al convivir con el Verbo Encarnado, a la koinonía con el Logos-sarx, y el Pentecostés da a los hombres el Espíritu de la Verdad, que lleva a la Verdad y a la comprensión de la Palabra Encarnada. Por eso el Pentecostés inicia el testimonio de la Iglesia

En la Eucaristía la Iglesia celebra y posee, por la virtud del Espíritu, los misterios operados por el Verbo Encarnado, y al propio Verbo Encarnado, lo que determina el carácter de encuentro existencial teologal de la celebración. Teniendo como Cabeza a Cristo, Hieruus, Kyrios y Prophetes del Padre, animados por el Espíritu de Cristo, los miembros del Cuerpo místico participan de la función sacerdotal, real y profética para continuar la misión de Cristo en el mundo. La Palabra no solamente acompaña a la Eucaristía, sino que más bien forma parte intrínseca de la celebración sacramental, en cuanto Verbum quod auditur et Verbum quod creditur. Más aún: la presencia corporal del Verbo da al máximo relieve a la Palabra y a la Fe, exigiendo que toda la acción eucarística se des-

arrolle en la relación existencial de la interpersonalidad, de tal modo que la presencia de la Palabra de la Eucaristía se extienda igualmente hasta lo más íntimo de la vida de cada hombre y de la comunidad. La Palabra viva en el misterio eucarístico se hace también Palabra viva en la existencia humana, y esta se reviste enteramente de la expresión apostólica de testimonio pascual. La Palabra toma la forma de acontecimiento, es decir, de testimonio. Tal es el sentido profético de la presencia de la Iglesia en el mundo.

Si la Palabra no es algo añadido a la Liturgia Eucarística, sino que en ella se encierra y se contiene, el misterio del Cuerpo y Sangre del Señor irradia la predicación de la Iglesia en su mediación salvífica. El Pan de Vida sostiene su dinamismo apostólico para darse al mundo bajo la forma del Pan de la Palabra. La Palabra de Cristo tiene siempre una fuerza de vocación, fomenta y fecunda el diálogo de la Iglesia con el mundo.

El contacto sacramental con la Palabra Encarnada, en la Eucaristía, capacita por consiguiente a la comunidad para revelar el mensaje de Cristo al mundo, tanto con el testimonio de la vida como con el de la propia palabra. En este caso la Palabra que es revelada coincide con la Palabra que es vivida, tal como esta coincide con la Palabra que es celebrada en el misterio. A todos los que de ella participan, la Eucaristía los impulsa hacia la tarea de la evangelización, que es "nuntium Christi et testimonio vitae et verbo prolatum" (LG. 35).

#### 4) Apostolado y Caridad

La Pascua de Cristo es el gran signo y la revelación del Amor divino.

"Sabido Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin" (Jn. 13, 1). "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Jn. 15, 13). "Cristo nos amó y se entregó por nosotros a Dios en oblación y sacrificio de suave olor" (Ef. 5, 2). En la Pascua se revela por tanto el significado de la misión de Cristo.

Representando y perpetuando en la Iglesia el acontecimiento pascual, la Eucaristía tiene tal connaturalidad con la plenitud del amor, que únicamente puede celebrarse en el clima del lavapiés fraterno bajo la acción del Espíritu. La realidad última que la Eucaristía significa y produce es la unión de caridad con Cristo y entre los miembros del Cuerpo Místico. Por consiguiente dentro de una ética individualista la Eucaristía

no puede celebrarse sino con violencia contra la propia realidad sacramental y contra la acción del Espíritu. Ahora bien el lavapies de la caridad debe ser el clima de la Iglesia y constituye como el alma del apostolado; de la unión vital con Cristo procede la fecundidad apostólica.

Una comunidad, al reunirse para la Eucaristía, se dispone ya para el apostolado en virtud del dinamismo interno del propio misterio; uniéndose siempre más a la Pascua, que es el gesto de amor del Dios que salva, la Iglesia se siente impulsada por este mismo amor en el sentido de la salvación total del mundo.

La abundancia mesiánica de la mesa eucarística, con su copiosa salvación de caridad, contrasta profundamente con los que mueren de hambre y es necesario salvar. El Concilio Vaticano II se refiere a los "hombres que carecen de comida y bebida, ropa, casa, remedios, trabajo, escuela; carecen de medios para llevar una vida humana" (AA. 8). El hambre de pan material que cunde entre gran parte de la familia humana en nuestra era científico-tecnológica, acompañada del hambre y sed de justicia, es una señal elocuente de la falta de amor fraterno, algo así como una anti-eucaristía (Cf. GS. nn. 4 y 69).

La Iglesia eucarística, lanzada en el movimiento pascual de salvación, siempre de nuevo impregnada por él, se manifiesta cada vez más sensible al hombre da salvación, como a un signo de los tiempos, y a la vez que se purifica a sí misma, se empeña en la salvación total y radical de todos.

## 5) Apostolado y Encarnación

La encarnación del Hijo revela la condescendencia de Dios hacia los hombres: "Verbum caro factum est et habitavit in nobis", (Jn. 1, 14). La Iglesia del Verbo Encarnado continúa este misterio con su presencia en el mundo:

"La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió" (AG. 10).

La Eucaristía hace que la Iglesia se reencuentre cada día en el movimiento primordial, que está en su origen, de inserción en la realidad humana. El espíritu de lavapies propio de la celebración eucarística prepara a la Iglesia para el servicio fraterno, y trasmite a su presencia entre

los hombres el sentido de ministerio que humildemente se ajusta a sus necesidades dentro de sus propias condiciones espirituales, morales, sociales, demográficas, culturales y económicas. La Palabra viva de la Eucaristía se difunde y se hace acontecimiento en la existencia de cada cristiano, para testimoniar y revelar la salvación en todos los lugares y situaciones.

Por fidelidad al misterio de la Eucaristía, la presencia de la Iglesia y su apostolado no pueden limitarse a un acercamiento ocasional a la vida concreta de los hombres: Encarnación implica compromiso, inserción vital, comunión de vida, "estar-con". El lugar central que compete a la Eucaristía en la vida cristiana confiere al comprometimiento en las realidades temporales la fuerza de fermento, sin la cual la comunión de vida se desvincula de la destinación pascual de la Encarnación.

Peregrinando en busca del banquete escatológico, el Pueblo de Dios, en virtud de la propia significación del banquete eucarístico, siente necesidad de la comunión con todos los hombres en la Historia. Una Iglesia eucarística es Iglesia presente y participante, en la cual la Palabra se encarna sin dejar de ser Palabra, y la presencia es testimonio y signo que revela. El misterio eucarístico salva continuamente al Pueblo de Dios de todo dualismo entre evangelización y compromiso.

La Iglesia eucarística participa del creciente sentimiento de solidaridad entre los pueblos en el proceso de unificación e interdependencia social, estimulándolo y convirtiéndolo en auténtico afecto de fraternidad cristiana.

Las exigencias del lavapiés, el sentido de la comunión sacramental, la virtud del Espíritu Santo, actúan poderosamente en la Iglesia para que pueda sobreponerse al abismo que las circunstancias históricas abrieron entre el lenguaje de la fe y la cultura moderna.

La Iglesia eucarística es la Iglesia de la inserción en los ambientes y estructuras del mundo, para salvarlos cuando están afectados por el pecado y establecer en todos el Reino de Dios. Es ante todo la Iglesia de la comunión con los hombres, de tal modo que "la alegría y la esperanza, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozo y esperanza, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón" (GS. 1).

## **6) Ministerio del apostolado y Reconciliación Universal**

El alcance cósmico y escatológico de la Eucaristía une al misterio del apostolado con el misterio de la Reconciliación universal.

La Iglesia vive la expectativa de la Parusía, cuando con la restauración general todo será restituído al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo; por su apostolado ella tiende a la plenitud escatológica, la cual es ya anunciada y significada, garantizada y anticipada en la Eucaristía. La Eucaristía, síntesis de la economía salvífica, alcanza a todo el hombre, a toda la Historia, a toda la creación. El Pueblo de Dios se alimenta así de la esperanza escatológica y siente su vocación siempre más vinculada a la salvación universal. El movimiento salvífico de la Eucaristía se comunica a todos los miembros del Cuerpo Místico, puesto que todos los que participan del acontecimiento pascual sacramentalmente renovado, son llamados a participar también del designio divino de salvación universal.

La comida eucarística prefigura la unión de todos los pueblos en un único Pueblo: el dinamismo de esta significación penetra en lo más íntimo del ser de la Iglesia, orientando a la vez la actividad apostólica en el sentido de reunir todo en Cristo.

Las confesiones cristianas que no tienen la Eucaristía por falta de las condiciones para la validez sacramental, en la medida en que están unidas a Cristo-Iglesia, participan de la intención eucarística y contribuyen para la formación del Cuerpo Uno de la Iglesia; es imposible no reconocer en tales confesiones el esfuerzo eucarístico-misionero del Cuerpo Místico. (Cf. UR. 22; 3).

Operando no solo en los cristianos, sino también invisiblemente en el corazón de todos los hombres de buena voluntad (Cf. LG. 16), la gracia los dirige hacia el banquete escatológico, y les hace también desear de alguna manera el banquete eucarístico (“in voto”) para que puedan alcanzar en verdad la “res sacramenti” en la unión final del Cuerpo del Señor, (STh. 3 q73 a3). De este modo, todo gesto auténtico de amor acerca a la mesa del Señor.

Finalmente, la mesa eucarística, usando los elementos de la naturaleza y reuniendo a los hombres, santifica a todos los hombres y todas las realidades de orden temporal relacionadas con la persona humana dentro de la comunión humana y cósmica. Así en la Eucaristía la Iglesia está relacionada, en el movimiento de salvación, con todos los hombres y con toda la creación. Se siente misionera en toda la amplitud de la misión del Hijo y del Espíritu: “Procediendo de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu, la Iglesia es misionera por naturaleza”, (AG. 2), totalmente volcada hacia el designio del Padre. “Plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud y por El reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su Cruz, todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo” (Col. 1, 19-20).

## EPILOGO

Como resultado del presente estudio sobre la Eucaristía y el dinamismo Apostólico de la Iglesia creemos que dos hechos — ya delineados como tesis, en la presentación inicial— se imponen a la reflexión teológica y pastoral, y merecen una atención particular.

Primeramente se pone de relieve la experiencia pascual eucarística, de la cual procede el testimonio apostólico. El eje y el centro de toda la vida de la Iglesia es el Sacrificio del Cristo que la Eucaristía renueva sacramentalmente. De este modo la Eucaristía es, en realidad, la presencia del Acontecimiento Pascual en el Pueblo de Dios, y la experiencia eucarístico-pascual aparece como la experiencia privilegiada del cristiano, acreditándolo para el auténtico testimonio apostólico. Además la experiencia pascual es, por sí misma, dinámica, y no solo califica sino que impulsa hacia el testimonio pascual propio del Apostolado.

Este primer dato explica el significado de la presencia de la Iglesia en el mundo, y se impone a la reflexión teológica como un elemento primordial de la misión de la Iglesia.

En segundo lugar hay que revalorizar el alcance pedagógico de la Acción eucarística en el Pueblo de Dios, en consecuencia de su fuerza de caridad que continuamente trabaja el corazón de la Iglesia.

Toda riqueza de la estructura interna del misterio eucarístico tiende a pasar de la celebración litúrgica a la vivencia de la comunidad, educándole el espíritu y el modo de pensar y de actuar entre los hombres.

Las desviaciones a las que la presencia de la Iglesia en el mundo puede estar sujeta son progresivamente corregidas por la virtud educativa con la que opera en el interior de los corazones la celebración eucarística, purificándolos y familiarizándolos sobre todo con el lavapies bíblico del servicio fraterno.

## REFERENCIAS Y CITAS

- (1) Cf. Y. Congar, "L'Apostolat des Laïcs": La Vie Spirituelle, 1967, feb. p. 129-160; J. Masson, "Fonction Missionnaire de L'Eglise". Nouvelle Revue Théologique, Tournai, 1966, (88). p. 249-277, J. Masson, "L'Acitivité Missionnaire, Réponse au Monde d'aujourd'hui": Lumen Vitae, Bruxelles, 1967, (22), p. 9-26.

- (2) Cf. J. de Baciocchi, "La doctrine Eucharistique du Conc. Vat. II": Parole et Pain, Paris-Marseille, 1967, (21), p. 269-284.
- (3) Cf. C. Jean Nesmy, "Liturgie et Mission": La Vie Spirituelle, Paris, 1967, (116), p. 681-696.
- (4) Cf. L. Jerphagnon, "Influence Apostolique et Liberté": Nouvelle Revue Théologique, 1959, (81), p. 811-822.
- (5) Cf. J. Masson, "Fonction Missionnaire, Fonction de l'Eglise": Nouvelle Revue Théologique, 1958. (80), p. 1042-1060; (81), p. 41-59.
- (6) "Reencontramos en "miniatura", en los siete sacramentos, lo que constituye la Iglesia como Iglesia: el sacramento (o manifestación de la realidad), y la Palabra (o manifestación del sentido). La manifestación de la Palabra es intrínsecamente exigida por la manifestación de la realidad, porque esta es precisamente aparición de una cosa sobrenatural en el mundo natural", (E. Schillebeeckx, Cristo Sacramento del Encuentro con Dios, ed. Voces, Petrópolis, 1967, p. 100); cf. Karl Rahner, "Palabra y Eucaristía": Escritos de Teología, ed. Taurus, IV, 1954, Madrid, p. 323-365.
- (7) "Quand le Corps Eucharistique du Christ est donné aux hommes conscients de leur péché et de leur diversité, c'est donc l'Eglise de-Dieu-en-eux qui est signifiée", (J. M. R. Tillard, "Eucharistie et Eglise selon Vatican II": Parole et Pain, 1967, (21), p. 291-292.
- (8) Karl Rahner, "L' Eucharistie et les hommes d'aujourd'hui", Mame, 1966, p. 176; cf. etiam p. 181-184.
- (9) Cf. Mario Righetti: Historia de la Liturgia. ed. BAC, Madrid, 1956, II, p. 344-350.
- (10) Cf. J-A. Jungmann, Missarum Sollemnia, Aubier, Paris, 1954, I, p. 53-56; cf. p. 58, nota 17.
- (11) Cf. J. A. Jungmann, opus cit. I, p. 62-65.
- (12) Cf. J-A. Jungmann, opus cit. III, p. 108-110.
- (13) Cf. B. Neunheuser, L'Eucharistie au Moyen Age et a L'époque moderne, ed. du Cerf, Paris, 1966, p. 14-16.
- (14) Cf. Joseph Lécuyer, Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance, ed. X. Mappus, Le Puy, 1962, p. 155-176; 259-284.
- (15) Cf. DBS, fasc. 37, 1962, art. Paul, L'Eschatologie.
- (16) "Le caractere eschatologique de nos sacraments culmine dans

l'Eucharistie: elle contient le Corps du Ressuscité, qui a promis de nous ressusciter au dernier jour", (Charles Journet, *La Messe, présence du Sacrifice de la Croix*, Desclée de Brouwer, 1958, p. 263.

- (17) Cf. Erik Peterson, *Le Livre des Anges*, Desclée de Brouwer, 1954, p. 25-27; 40-42.

### BIBLIOGRAFIA Y SIGLAS

- MG, *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, 161 vol., Paris, 1857-1866.
- ML, *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, 217 vol., Paris, 1844-1864.
- Dz. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, definit, et decl. de rebus fidei et morum, Friburgo, 1953.
- Vat. II, *Documentos do Vaticano II*, ed. bilingue, Vozec, Petrópolis, 1966. (Los documentos aparecen citados por la sigla de las palabras iniciales: LG, *Constitución Dogmática Lumen Gentium*; DV, *Constitución Dogmática Dei Verbum*, etc.).
- S. Th., *Santo Tomás de Aquino, Summa Theologica*, (III q. 73-83).
- DBS, *Dictionaire de la Bible - Supplement*, L. Pirot, H. Cazelles, et A. Feuillet, Paris, 1928ss.
- DTC, *Dictionaire de Théologie Catholique*, ed. A. Vacant. et E. Mangenot, Paris, 1930, (Art. Eucharistie, Messe).
- VTB, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, X. Léon-Dufour, Paris, 1962.
- Jesús Solano, *Textos Eucarísticos Primitivos*, 2 vol., ed. BAC, Madrid, 1952-1954.
- J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, 3 vol. Aubier, 1954.
- Karl Rahner, *Escritos de Teología*, ed. Taurus, Madrid, 1964.
- B. Neunheuser, *L'Eucharistie au Moyen Age et a l'époque moderne*, ed. du Cerf, Paris, 1966.
- J. Lécuyer, *Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance*, Le Puy, ed. X. Mappus, 1962.
- F. X. Arnold, *Pour une Théologie de L'Apostolat*, Desclée, Tournai, 1961.
- Joseph Thomas, *L'Apostolat de l'Eglise*, ed. du Centurion, Paris, 1966.
- R. M. Roxo, *O Misterio da Igreja e sua Presenca*, Fac. Teológica de S. Paulo, 1967.
- Karl Rahner, *L'Eucharistie et les Hommes d'aujourd'hui*, Mame, 1966.
- Y. Congar, *Sacerdote et Laicat*, ed. du Cerf. Paris, 1962.
- Charles Journet, *La Messe, Présence du Sacrifice de la Croix*, Desclée de Brouwer, 1958.
- E. Masure, *Le Sacrifice du Chef*, Beauchesne, 1931.
- E. Schillebeeckx, *Cristo, Sacramento do Encontro com Deus*, ed. Vozes, Petrópolis, 1957.

# LA EUCARISTIA Y LA VIDA COTIDIANA

LUCIO GERA

La Eucaristía es, a decir de K. Rahner, (1) el sacramento de lo cotidiano.

Tomando como marco de referencia esta afirmación hemos de preguntarnos lo que sigue: I) Qué es lo cotidiano; II) cómo está la Eucaristía en relación con ello, de suerte que pueda llamarse “sacramento de lo cotidiano”.

## I. EL PAN COTIDIANO

### 1. La vida y la muerte

Lo que inmediatamente se ofrece, como punto de partida para iniciar una reflexión en torno a este tema es, evidentemente, el simbolismo del rito eucarístico, constituido de pan.

En diversas culturas ha quedado inscrito el pan como símbolo del cuerpo. Del cuerpo viviente, es decir, de la vida del hombre. El pan, en efecto, alimenta, da la vida. (2)

Por contraposición se introduce, en esta perspectiva simbólica, la muerte. No solamente porque la privación de pan acarrea el desfallecimiento, sino también porque hay un pan “insubstancial”, que, en realidad, no alimenta.

Y también porque hay un pan que alimenta la “sarx” —manteniéndola en su nivel de “sarx”, o sea, de debilidad— pero no alimenta “para la vida eterna”. (3) No es un pan “substancial”; así p. ej. el maná “que comieron vuestros padres en el desierto y no obstante murieron”. (4) Para alimentar de modo que el hombre pudiera superar su nivel débil, temporal, haría falta un pan, “epiúsios”, substancial”, “pneumático”, “escatológico”. (5)

A través del simbolismo del pan se expresa, pues, el morir y vivir humanos; se expresan, diversas formas de muerte y de vida. Por otra parte,

el pan es símbolo de lo cotidiano. Pues el pan es una realidad llamada a presentarse cada día o a cesar en cualquier día. El pan "cotidiano" expresa, a través de su simbolismo, que el vivir y el morir son cotidianos.

En cada día se juntan la muerte y la vida. Lo cotidiano es el cruce entre vida y muerte; es, en otras palabras, el "paso", el tránsito.

Pero el "paso", esto es, lo cotidiano, puede ser considerado en dos sentidos divergentes. Puede, en efecto, ser paso de la vida a la muerte; en este caso, lo cotidiano indica que la vida está "expuesta": está realmente puesta ahí, realmente dada, pero, simultáneamente, está expuesta a morir. Lo cotidiano es la vida en tanto expuesta a la muerte, en cuanto "tentada" cotidianamente por la muerte.

Pero el "paso" puede ser considerado en el sentido inverso: lo cotidiano es, en tal caso, tránsito de la muerte a la vida; e indica el carácter de la existencia no ya simplemente como expuesta, sino como "rescatada".

## 2. El comer, el saber, el amor

Lo dicho constituye una primera aproximación, muy general, a lo simbolizado por el pan y bosqueja el subsuelo de ideas sobre el que nos moveremos. Debemos ahora acceder a las dimensiones más particulares de la existencia, tal como podemos descifrarlas del simbolismo del pan cotidiano.

a) Lo cotidiano es el pan, esto es, el vivir en base al pan diario.

Es, concretamente, **comer** el pan, alimentarse; ya que no hay vida sin asiduo alimento.

Pero puede, cotidianamente, faltar el pan. Entonces la existencia siente que está expuesta, amenazada por el **hambre**, la enfermedad, la muerte. Cotidiano es, en ese caso, la falta de pan y, de esta suerte, se torna la existencia diaria un morir cotidiano, un morir algo cada día, una "prolixitas mortis". (6)

Si usamos una imagen muy arraigada en la cultura de muchos pueblos, entre otros el griego y el judío, compararíamos la vida a un "banquete". El hombre, viviendo, participa al festín de la vida, a lo que le toca en suerte de él. Hay quienes no participan, o participan poco, de ese festín. Hay quienes solo pueden recoger las migajas que caen de la mesa de otros. El banquete católico, que nos anuncia la Escritura, es la plena participación en la existencia, (7) en el pan y en el vino.

El acto de comer cotidianamente el pan está en relación muy estrecha con aquella actividad mediante la cual se obtiene el pan: el **trabajo**. El trabajo que siembra, recoge las espigas, muele los granos y cuece la harina. La vida se da, cotidianamente, como búsqueda y lucha por el pan, que es obtenido con el sudor de la frente.

De este modo el trabajo es incorporado a la intención fundamental de la vida, la intención de mantenerse, de conservarse y perpetuarse, y adquiere, dentro de esta intención, un sentido y un gozo. Manifiesta, por otra parte, el aspecto penoso del vivir; vivir que requiere el esfuerzo del trabajo, el desgaste de la labor diaria. Carácter penoso que se pone más de manifiesto cuando **falta el trabajo**, cuando al hombre no le es siquiera permitido luchar por la vida. Lo cotidiano es entonces la ausencia cotidiana del pan. Aparece la perspectiva de la muerte; el pan de las lágrimas vertidas "día y noche", como dice el Salmo.

Finalmente lo cotidiano es disfrutar del trabajo y de los frutos obtenidos. Disfrute que se logra al quedar satisfecho del pan comido, del trabajo realizado; y como **reposo** y sosiego que, tras el día, trae la noche. Cada día adquiere una cierta estructura "dominical": cada día, hacia el fin del mismo, se anticipa algo del Domingo.

Pero el tiempo diario del reposo puede verse amenazado e invadido por formas de muerte. Quien no trabaja, quien no tiene para comer, quien no tiene ocupación para interrumpir, mediante el descanso, es invadido por la **preocupación**. La preocupación en una forma de desasosiego que anula el reposo interior.

En resumen: el pan cotidiano consiste en comer el pan, en prepararlo mediante el trabajo, en disfrutarlo a través del reposo. Como se ve, el pan mental es simbólicamente aquel nivel de la vida humana en que son satisfechas las necesidades biológicas elementales e inmediatas; aquel nivel en el que inmediatamente es cuidado el cuerpo. El pan se constituye en símbolo de un importante sector de la actividad humana, la económica; en símbolo, por consiguiente, de un importante sector de la historia humana cotidiana, como historia en que la muerte trata de ser vencida por la vida, y, viceversa, en que la vida se ve acosada por la muerte.

b) Pero el pan no es solo el pan material que alimenta al cuerpo.

En muchas culturas se ha constituido como símbolo de la doctrina, de la **sabiduría**. En el lenguaje cristiano, bíblico y de la tradición patristico-teológica, se habla del "pan de la palabra", del pan de la fe. (8) En esa tradición cristiana, el Pan de la Eucaristía, y el Pan de la Palabra son dos

temas constantemente integrados, asumidos conjuntamente. La sabiduría, la fe, la palabra, es comida, es asimilada; ella es alimento, pan.

También este pan de la sabiduría implica una búsqueda, una preparación esforzada, o sea, un aprendizaje. El hombre ha de ser catequizado, iniciado en la sabiduría. Y tiene también su reposo: el comer de la sabiduría implica un momento de contemplación gozosa, de reposo. Adquiere también una cierta estructura dominical.

La relación del hombre a la sabiduría puede darse cotidianamente en forma negativa. Existe, en efecto, quien no puede aprender y así no tiene acceso al saber; quien no puede captar el sentido de las cosas y de este modo vive la historia como un cuento narrado por un loco, sin entender su sentido. Surge así la ignorancia como forma de amenaza de la existencia; élla entra en lo cotidiano como una carencia de pan, como una cierta forma de indigencia y muerte del espíritu.

El pan, pues, simboliza también aquel nivel de la vida humana en que el hombre busca satisfacer su anhelo de vivir el sentido de las cosas; sector constituido por la actividad cultural. Nuevo sector de la historia humana a través de cuya actividad del aprender y del saber busca el hombre no solamente ir viviendo, sino "cursar" esa historia, como "aprendiz de la vida", tratando de captar su logos profundo y de vivir desde su conciencia la profundidad de ese sentido.

c) Finalmente indiquemos otra perspectiva.

La cotidiano es el pan, o sea, el vivir. Pero vivir es una forma de estar con el "otro". Vivir es con-vivir. La estructura del espíritu, de la conciencia y la libertad humanas, la misma estructura del cuerpo, son esencialmente solidarias.

Si queremos expresar este dato desde la imagen del pan, habríamos de hacer reflexiones como las siguientes.

Que siempre que se vive, se vive con otro, para otro, recibiendo de otro.

El trabajo es trabajo con otros. Con otros que ayudan y que son ayudados. Es conjunción de esfuerzos. El trabajo es camaradería. Cada vez más la vida moderna muestra esta interdependencia de los hombres en el trabajo. Se trabaja para el trueque, el intercambio, el comercio, el regalo. Se trabaja para otros: para la esposa, los hijos; para el pobre, el necesitado, el que no puede valerse por sí; para el país; para otros pueblos que pasan hambre. Se trabaja para dar. (9)

Comer el pan material es equivalente de comerlo con otro. El acto de comer es un acto social. La forma de comer es la mesa en torno a la cual se reúnen la familia, los amigos, los invitados.

También el reposo diario asume formas sociales. El reposo, el Domingo, se da como "fiesta", como "tertulia", como "reunión" en la que se habla. Pues el pan es también la "palabra"; dar el pan es "hablar a otro", hablar con otro. A partir de esta perspectiva también el saber asume formas comunitarias: el saber se torna comunicación, expresión del saber; se torna intercomunicación, equipo interdisciplinario, equipo de sabios. La cultura adquiere profundos caracteres sociales.

El pan es pues el "otro". El "otro" se presenta como lo asiduo, lo cotidiano. Pero puede darse la ausencia del otro, el silencio en torno a un hombre, la falta de amistad, los diversos modos de la indiferencia y el odio. Reaparece entonces lo cotidiano como soledad; la muerte cotidiana asume aquí la forma de la ruptura.

De este modo el pan se constituye simbólicamente en relación con otro importante sector de la vida humana: el sector de las relaciones sociales. El pan construye la comunidad, o sea, el "amor", el pan del amor, construye la comunidad. La historia humana, en su dimensión comunitaria, es integrada también a la imagen simbólica del pan.

El pan es, según todo esto, un símbolo de una riqueza inmensa. El asume, simbólicamente, la inmensa masa de espacio y tiempo, el cosmos y la historia de la humanidad; historia hecha de trabajo y desocupación, de reposo y desasosiego, de saciedad y hambre, de saber y de ignorancia, de soledad y amistad, de amor y de odio.

### 3. La esencia de lo cotidiano

Con lo dicho queda iniciada una reflexión sobre el contenido pero no hemos tocado aún aquello que constituye la íntima esencia de lo cotidiano. ¿Cuál es la esencia de lo cotidiano?

Cotidiano es aquello que acontece dentro del "día"; lo que sucede en el "hoy". Ofrece pues, esta perspectiva: lo cotidiano se da como un contenido (el vivir) limitado, limitado por el día. El día de hoy, constitutivo de lo cotidiano, es una porción de tiempo individual, y, hasta cierto punto al menos, prescindente de los demás días, del ayer y del mañana. Por eso lo cotidiano se presenta como el "vivir hoy", es decir, "vivir al día", cada día de por sí. Se presenta de esta forma, fragmentado, dividido de los restantes días. Cada día se configura con un comienzo, y, pasado el transcurso de una determinada cantidad de horas, como una conclusión. Se presenta como un todo individual, cerrado en sí mismo, inconexo.

Cierto que lo cotidiano no se constituye como día "único"; antes por el contrario, en el correr de los días, que forman lo cotidiano, ningún día presenta un carácter original, destacándose de entre los otros días. En lo cotidiano no hay día que se destaque cualitativamente; tiene, por el contrario un carácter estrictamente cuantitativo. Cotidiano es la suma de días. Tanto, que lo cotidiano —entendido ahora como "actitud", como modo de comportarse en la existencia— se caracteriza por reducir lo cualitativamente diverso que pueda presentarse a "igual a lo de ayer", y por consiguiente a no darle importancia, a hacerlo insignificante y sin sentido.

Cada día que se suma a otro no trae en realidad un comienzo nuevo, un comienzo de "otra cosa", sino que solamente trae un recomenzar de aquello que ya ha acontecido el día anterior y que volverá a acontecer mañana. Es típico de lo cotidiano que en realidad no hay un comienzo "primero" (principio de algo "nuevo" en la vida), sino solo sucesión de comienzos; ni acarrea tampoco lo cotidiano, en alguno de sus días, una conclusión definitiva, un coronamiento, sino que retorna como continuo concluir, continuo acabarse de días, como sucesión de la muerte de cada día.

Lo cotidiano se manifiesta — y en esto manifiesta su esencia— como la **repetición de lo mismo, de lo igual, de lo idéntico**. Es lo incesante, lo continuo, lo interrumpido de lo igual. En lo cotidiano, cada uno de sus días forma, como dijimos, un todo individual cerrado en si mismo y simplemente yuxtapuesto a otros días; pero es más: **el mismo conjunto** de la sucesión ininterrumpida de los días que forman lo cotidiano es un todo ocluido en si mismo, que no rompe el nivel de lo indefinidamente igual; conjunto que en su transcurrir no se "abre" a lo nuevo, no se supera, **no llega a trascenderse en una Novedad de tal modo plena que, rompiendo y rebasando el límite del tiempo y de su ritmo cotidiano, constituya al hombre en una posesión puntual y como eterna de esa Novedad: lo constituya al hombre en aquel "atimo" — como solían expresar los románticos— en que, definitivamente posea al Infinito**. Retomando la metáfora en que nos movíamos al principio de esta exposición: lo cotidiano, de sí, no dispone de aquel pan "epioúsios" que lo haga participar de lo absolutamente futuro, escatológico.

Se manifiesta así lo cotidiano como el ritmo de lo idéntico; un ritmo, cuyos puntos de apoyo dan siempre el mismo tono; ritmo que simplemente marca el tiempo, pero no entrega una melodía, o bien, entrega siempre, la misma melodía; no llega, para emplear una imagen de Rabrindanath Tagore, a "escuchar los cantos que vienen de la otra orilla".

Cotidiano, es, en otras palabras, lo "regular", lo "habitual", lo "ordinario". Es, como suelen decir los Padres, del pan no eucaristizado, "pan común".

Cotidiano es la repetición del vivir diario. El comer o el no comer, el trabajo o la desocupación, el descanso o el desasosiego, el saber o la ignorancia, la diaria relación con los otros o el hecho de que "nadie nunca venga": todo esto en cuanto asume la forma de lo repetido. Cotidiana es la posesión o la privación, en cuanto retornan diariamente igual: en un caso es repetición de la opulencia, en otro de la "nada". Pero, como sugeriremos, también en este último caso, lo cotidiano se da como una repetición de la nada, de una opulencia, de una ciencia, de un amor, que caen en el "vacío" de la existencia cotidiana.

#### 4. El sentimiento de lo cotidiano

A nivel psicológico ha de ser traducido lo cotidiano como un sentimiento de lo monótono, o sea, como sentimiento de cansancio, de hastío, de fastidio. Es un pan que "cansa" en su repetición.

Es cierto que lo cotidiano implica una cierta "complacencia en lo habitual". (10) Pero es una complacencia que, debido al ritmo de la repetición, se torna "saciedad", "hartura". En base a ese ritmo unísono, invariable, uniforme de la existencia se origina el sentimiento de tedio. La forma típica de lo cotidiano es el "aburrimiento". Lo repetido, lo siempre igual, se torna "saturante". Aquí los conceptos que a primera vista parecerían expresar un sentimiento positivo, de plenitud (complacencia, satisfacción, saciedad, hartura, etc.) se tornan lo contrario: la saciedad de lo siempre repetido se torna insatisfacción, la hartura se torna vacío; la complacencia una profunda displicencia. Encontramos el tipo del hombre embargado por este sentimiento de lo cotidiano, en el rico que se aburre en su opulencia; en el burgués incomprometido a quien la vida había.

La vida se torna un pan que ya ha cansado; al que no se le encuentra gusto. No se puede "gustar" —sapere— la vida. Es típico de lo cotidiano, como actitud ante la existencia, la pérdida de la "sapiencia", es decir la pérdida de la capacidad de encontrar "sentido" a las cosas, a los acontecimientos, en una palabra, a la vida. Más propiamente lo típico está en la pérdida de la capacidad de ser "afectado" por el sentido de las cosas; de la capacidad de un conocimiento "afectivo" de la realidad. La forma cotidiana de la existencia se caracteriza por el hecho de que en ella

“nada sorprende”; por una pérdida de la capacidad de sorpresa; por una incapacidad de “sorprender a la vida”, de sorprender su sentido oculto, sobre todo, el sentido de las cosas cotidianas, minúsculas. Las cosas dejan de maravillar. Nada resulta “mirabile”; la incredulidad, que es como una incapacidad de percibir los “mirabilia Dei” se reproduce en todos los niveles de la vida, que es entonces inundada por una falta de fe en todo. El sentimiento de admiración cede ante el sentimiento de profunda decepción; la existencia se torna ámbito de lo ilusorio, o sea, de lo engañoso, una honda mentira; ella amenaza traicionar y traiciona; en realidad no hay “banquete” al que participar. No hay nada que “festejar”, ya que lo único festejable es el advenimiento de la vida. Se pierde así el sentido festivo de la existencia, que se torna existencia no festejada.

Puede suceder, desde luego, y en muchos casos es así, que el embargado por este sentimiento de cotidianidad, que es el tedio, busque afanosamente la “fiesta cotidiana”. Pero entonces solo cubre su espíritu amargo con las estructuras formales de la fiesta: el danzar, el cantar, el reunirse, el comer y el beber, el vestirse de “domingo”, etc. En estos casos la vida conserva solo la máscara de la fiesta; la fiesta se torna “parodia de fiesta”, la palabra y el canto se tornan burla e ironía, es decir, despecho de la vida; la aclamación del advenimiento de la vida, propio de la fiesta, se torna en denuncia porque la vida huye, porque esta no entrega un sentido. Lo cotidiano es traducido a un ritmo de fiesta que no es ya más que ritmo de desesperación por verse envuelto el hombre en el círculo de lo cotidiano.

La vida, de esta forma, se torna banal; es decir, superficial. Lo cotidiano es sinónimo de superficial: la vida sin raíces, no arraigada. Toda la tentativa de la vida se lanza no en profundidad, sino en extensión, hacia la superficie, o sea, hacia la dispersión. Lo cotidiano asume la forma de la disipación en muchas cosas. Es una tentativa de acumular, no de seleccionar.

Lo cotidiano puede también ser traducido a la idea de “inactuación”; por el hecho de que una actitud cotidiana ante la existencia o no actúa simplemente o actúa en vano, en vacío. Es la no actuación de energías o la pérdida de energías. Se presenta bajo las formas del no hacer o del hacer demasiado, pero frustradamente. En ambos casos equivale a no aportar nada, a no actualizar nada. Lo cotidiano se manifiesta como pereza o como agitación: o bien, dejar pasar las horas, los días; o bien llenar cuantitativamente esos días. En ambos casos es una perversión del dinamismo humano. Dinamismo que presenta los síntomas de la debilidad, de la enfermedad, del desgaste: en un caso no se emplean energías, en otro caso las energías son derrochadas sin ser reparadas.

Así se manifiesta lo cotidiano con las características de lo viejo, del envejecer. Nada se renueva; nada nuevo reclama la tensión vital; no hay un "daímon" o un "espíritu" que inspire nada nuevo; el tono vital se hace cada vez más y más descendente, decae. Lo cotidiano asume formas decadentes.

## 5. El rescate de lo cotidiano

Si esto es lo cotidiano, afronta él un dilema: está destinado a morir o a rescatarse.

Dado lo cotidiano en esa especie de término medio, en que la vida decae de su tono vital elevado y asume formas débiles, dada la "mediocridad" de lo cotidiano, este tiende, de sí, a **morir**. Acarrea consigo el cansancio, el hastío, el desfallecimiento, la sucesiva pérdida de energías, de modo que se torna una peregrinación hacia la muerte.

Tiende a morir, esto es, "quiere" morir. Pues el ritmo de lo igual ahoga, angustia. Y la angustia no puede ser "mantenida" cotidianamente. Si no se puede salir del fastidio de lo cotidiano, en todo caso "es mejor acabar". La existencia cotidiana llegaría de este modo a querer la muerte, a buscar liberarse en la nada, de la repetición de lo idéntico.

O bien busca **rescatarse**.

Ahora bien: siendo lo cotidiano la repetición de lo igual, es decir, el ámbito de lo no diferente, su redención solamente podrá venir por un acceso a lo diferente, a lo nuevo.

Su rescate está en su "cambio", es decir, en su **transformación**. De sí, lo cotidiano es precisamente aquello que no se transforma, que permanece siempre igual. Para ser redimido requiere dejar en alguna forma de ser lo que es para "pasar a ser" otra cosa; requiere cesar, no resolviéndose en una anihilación, sino en un nivel mejor: requiere una transformación "in melius". El tiempo, con su cotidianidad, es redimido a través de una transfiguración.

Requiere dejar la "vieja" figura y transformarse en algo "nuevo": es decir, **renovarse**. Lo cotidiano, lo habitual se redime en el "cambio", pero no en cualquier cambio, sino en el cambio que aporta algo real y auténticamente "nuevo".

Estamos empleando un lenguaje "eucarístico" para expresar el modo cómo puede ser redimido el tiempo cotidiano. Persistiendo en este lenguaje podemos decir que la existencia cotidiana, para ser rescatada,

ha de participar (comer de) a un nivel diferente y superior, que introduzca una nueva dimensión. Ha de alimentarse de un supersubstancial, en el que lo cotidiano pueda trascender su nivel mediocre y la historia humana pueda salir de su intrascendencia e insignificancia; pan, o sea, "vida", "nueva vida", "vida espiritual", en la cual pueda convertirse la "sarx", la debilidad cotidiana. De modo que el tiempo cotidiano, o bien pierda radical y definitivamente su carácter de tiempo, concentrándose, en un momento eterno, en torno a la plenitud de lo nuevo, o bien, por lo menos, al permanecer aun como tiempo, adquiera un carácter "progresivo", en que lo cotidiano quede constituido como pro-gressus, paso hacia adelante, tránsito hacia la Novedad.

Y ya que el tiempo humano no es una forma vacía, sino una realidad constituida por el trabajo diario, el esfuerzo de la cultura y del saber, el desarrollo de las relaciones dentro de la comunidad, es por consiguiendo esta realidad cotidiana la que ha de someterse a una transformación, a una conversión, si quiere ser rescatada de la temporalidad cotidiana que la envuelve y encierra. El rescate de lo cotidiano equivale, pues, a un proceso de transformación del mundo y de la humanidad.

## 6. La existencia como tiempo celebratorio

Para concluir con esta descripción de lo cotidiano, es decir, de aquella forma por la cual la existencia se da como un sucederse de acontecimientos siempre iguales, hemos de decir que lo cotidiano podrá ser liberado mediante la introducción, en el tiempo humano, de un acontecimiento único, original. Mediante la introducción de "un día", un "hoy", que no sea como los restantes días, sino que resulte ser "el día". Acontecimiento que realmente introduzca en la existencia la "novedad" y surja de este modo como el "día originante, perpetuo, eterno, el "día nuevo", que, reactualizándose en lo cotidiano, lo haga trascender su nivel de repetición de lo idéntico.

Tal acontecimiento puede ser dado en el pasado: ello posibilita entonces a lo cotidiano, que lo prosigue, constituirse como espacio y tiempo de **anámnesis**. Renace así la existencia cotidiana como lugar del "recuerdo", de la "memoria"; de suerte que el vivir puede darse como un recordar, el presente de cada día como un "re-vivir" el pasado, como "renovación" constante, esto es, como reintroducción constante, en la sucesión de los días, de la Novedad que ya hizo su irrupción.

Tal acontecimiento puede darse también en el futuro, en el "último día", "in novissimo die". Ello hace posible que lo cotidiano se torne **memoria (fantasía) anticipante** del futuro.

Desde ambas perspectivas el acontecimiento introducido permite que lo cotidiano se convierta en tiempo celebratorio, es decir, en tiempo festivo, dominical. El acontecimiento que ha introducido radicalmente la novedad de la nueva vida, permite que todo el tiempo cotidiano se torne fiesta en la que se celebra el advenimiento de la vida: de la vida nueva que desaloja a la vieja, de la vida espiritual que supera a la carnal, de la vida futura que supera a la cotidiana. La introducción de la fiesta rompe el ritmo de los días idénticos, de lo cotidiano. Es entonces cuando lo cotidiano es rescatado, **cuando a la existencia humana se le concede convertirse en espacio y tiempo interior de celebración.**

La celebración implica dos momentos interiores simultáneos. En primer lugar, "celebra", es decir, narra la maravilla, proclama lo famoso del acontecimiento original y por consiguiente lo aclama y se regocija en torno a él, pues desde ese acontecimiento se ha introducido la novedad en la historia humana. La celebración "destaca", es decir, separa "un día", "el día" como superior, del resto de los días dados como repetición de lo igual; de este modo al destacar, ensalza, magnifica y alaba; la existencia se torna espacio admirante, maravillado y laudatorio; de protestas y fastidio se ha tornado ella "laus, gratiarum actio et laetitia".

En segundo lugar la celebración lleva consigo el momento de "apropiación" del acontecimiento, pasado o futuro, en el presente celebratorio, en el "hodierna die"; al celebrar se "actualiza", se anticipa o se repite (pero ahora hay algo nuevo para repetir o anticipar) el acontecimiento original y así se lo apropia. Apropiárselo equivale a participarlo, comerlo. El acontecimiento original puede expresarse bajo la imagen del día en que ha descendido un pan del cielo, y su apropiación en la imagen de recoger el pan esparcido por el campo, o en la de sentarse en torno a la mesa para participar del banquete.

Celebrar es equivalente a bendecir. Es "bendecir", en línea ascendente, esto es, dar gracias, aclamar, festejar la epifanía de lo nuevo; es también "ser bendecido", en línea descendente, o sea, apropiarse los frutos de la bendición. De este modo la existencia cotidiana pasa de ser tierra maldita, que no da frutos, que no ofrece el pan, o no ofrece el pan verdadero, a ser tierra bendita, bendiciente y bendecida, fecunda, viviente y vitalizante.

## II. LA EUCARISTIA, SACRAMENTO DE LO COTIDIANO

### 1. La Eucaristía y la Pascua como acontecimiento original. La Eucaristía como espacio celebrado de la Encarnación-Pascua.

El acontecimiento que aporta la novedad original y suprema es la Encarnación, que culmina en la Pascua, la muerte y la resurrección de Cristo.

A partir de ese acontecimiento la existencia cotidiana es rescatada de su igualdad, de su indiferencia e insignificancia. A partir de allí se rompe el cerco del tiempo, el cerco de lo igual y comienza la historia a tener un sentido definitivo. La Encarnación es el pan descendido, (11) la última Palabra.

Este es el acontecimiento proclamado, la Buena noticia anunciada. Proclamación que invita al regocijo, a la alegría y a la celebración. (12) La indefinida serie de los días se torna ahora banquete y fiesta en torno a ese acontecimiento; lo entonces acontecido ha de ser celebrado, aclamado y participado, desde la fe.

Pero esa conversión de lo cotidiano en banquete y fiesta ha de ser realizada a través de la historia, precisamente, a medida que avanza lo cotidiano. (13) La Encarnación y la Pascua de Cristo se dan como principio universal del misterio, como acontecimiento iniciante; se dan "principalmente", (14) y desde allí ha de ser concretamente rescatada la existencia cotidiana. Se dan universalmente, abarcando en su generalidad todo tiempo y espacio. De por sí no se dan en la forma de lo cotidiano, antes, por el contrario, en la forma del "día único", irrepetible, aunque apropiable. (15)

Encarnación y Pascua, esto es, la novedad aportada por ellas, son concretamente realizadas en lo cotidiano, es decir, en los múltiples espacios y tiempos del hombre, a través de la conciencia creyente; esto es, a través de la conciencia humana que vive cotidianamente, que vive lo cotidiano, desde la actitud de la fe, la esperanza y la caridad; y además a través de la expresión eclesial, corporal y visible, de esa fe, esperanza y amor. La novedad pascual es concretamente realizada, hic et nunc, en la Iglesia local, que se reúne en torno a la Eucaristía que construye, que alimenta a esa Iglesia local. (16)

Así pues, el vivir cotidiano, implantado en la interioridad teológica, se torna espacio y tiempo interior de celebración, de anámnesis y de an-

ticipación. A través de esas virtudes teologales el hombre, que comienza así a configurarse "eclesialmente", asume la vida festivamente. La vida de cada día se da ahora como renovación. Ahora se puede creer que la vida vence a la muerte y se puede esperar (17); ahora se puede amar, sabiendo que el amor se ha tornado más fuerte que la muerte.

La Eucaristía se da como expresión de esa vida cotidiana convertida en espacio celebrado, como exigencia y como dinamismo que impulsa a la celebración. El signo eucarístico es un signo de celebración cotidiana. La gracia eucarística se ordena a constituir la vida cotidiana como tiempo de celebración, de suerte que lo cotidiano no puede erigirse en espacio celebratorio si no es, en algún modo, desde la Eucaristía, recibida in re aut in voto.

Así la Eucaristía se inserta, en la vida de la Iglesia, como culmen de la celebración, culmen de la vida eclesial que es vida celebrante. Es celebración cotidiana. Ella es sacramento de lo cotidiano: celebra y así apropia cotidianamente la novedad introducida por la Encarnación y la Pascua. (18).

## 2. Celebración de la transformación del mundo.

Pero esto tiene dos aspectos. La Eucaristía celebra que Cristo ya ha venido a la historia humana; que El ya ha resucitado y que, como Kyrios glorioso, está presente en el tiempo. Celebra por consiguiente que ya ha sido introducido, en el tiempo peregrino, en lo igual de lo cotidiano, el principio de su transformación y transfiguración, de su participación en un pan supersubstancial. (19) Celebra que el tiempo cotidiano ya ha sido superado, que el tiempo de la repetición de lo idéntico ha adquirido carácter "progresivo", que la existencia cotidiana está en vías de transformación, de suerte que ya se ha convertido en ámbito de celebración y regocijo.

Según lo que significa, o sea, lo que anuncia, el mismo rito eucarístico (y, significándolo, pone en vías de realización), el pan común, cotidiano, esto es, la vida humana con los diversos sectores de su actividad y de su historia, son llamados a convertirse, a transformarse en Cuerpo de Cristo: a integrarse en ese cuerpo de Cristo "histórico" para poder así alcanzar la "estatura", el nivel del Cristo total y místico. (20)

Se expresa, pues, a través de la Eucaristía, la transformación del mundo que consiste en una sucesiva atracción hacia niveles cada vez más superiores: transformación de la tierra, mediante el trabajo humano, en pan, o sea, en cuerpo humano; transformación de la tierra, desconocida

e inexplorada, mediante el saber y la técnica, en espacio humano, esto es, en espacio reconocido por el hombre en su sentido; transformación del "otro" del extraño y lejano en amigo y en prójimo; transformación de todo esto en lo definitivamente nuevo y perdurable, en Cuerpo de Cristo, para que así, convertido en cuerpo de Cristo pueda el mundo y la humanidad tornarse templo y cuerpo de la Divinidad, constituyéndose en su más alto nivel de participación y de comunión transformante. Un mundo que se transforma desde el hombre, desde la actividad humana; un hombre que se transforma desde Cristo, desde su misterio pascual; un hombre que renovado "interius" por Cristo puede, desde la nueva fuerza de su espíritu renovado, renovar su propio cuerpo y el cosmos.

Desde esta perspectiva la Eucaristía (todos los sacramentos, y por consiguiente la Iglesia) ha de ser redescrita como signo del mundo y del hombre, como expresión de una conciencia teologal dirigida al mundo y al hombre; signo de una humanidad que está siendo transformada por Cristo; signo de que el mundo y el hombre están siendo conducidos hacia el "solus Sanctus".

### 3. Celebración de la muerte

Hay, decíamos, un segundo aspecto. La Eucaristía celebra que Cristo ya ha venido y resucitado; también celebra que llegará la Parousia. Celebra que llegará; significa por consiguiente este sacramento que la Parousia aún no ha tenido lugar, que Cristo ha de retornar aún, y hasta que retorne, anuncia ella y reactualiza la muerte del Señor (21) Ella es banquete, pero no aún el banquete escatológico; anuncia que el mundo está en vías de transformación, pero que no ha accedido aún a su transfiguración parousiaca.

La Eucaristía celebra pues que la Encarnación y la Pascua ya han introducido su novedad en la historia, como principio de transformación real; pero a la vez significa que el misterio de la Encarnación-Pascua de Cristo es todavía participado en la forma del tiempo, o sea conservando la forma del tiempo cotidiano.

La Eucaristía continúa la ley de Encarnación del Verbo, quien, introduciéndose en el tiempo, para redimirlo, se introdujo precisamente asumiendo las formas que le imponía el tiempo.

Anuncia este sacramento que el hombre, el hombre ya renovado, vencedor ya, en principio, de lo cotidiano, está no obstante todavía bajo el régimen del tiempo, es decir, bajo la ley del límite, de la imperfección y de la muerte. Y anuncia que el hombre ha de llegar a ese límite; que ha de hacer la experiencia de la imperfección, y del paso por la muerte.

Recuerda este rito eucarístico al hombre, al cristiano, que el Verbo se ha encarnado en lo cotidiano y que los discípulos han de asumir, estando todavía en el tiempo, lo cotidiano. Han de asumirlo, precisamente para poderse liberar de él (22).

Esta muerte asume, en efecto, la forma de lo cotidiano (23) que se da no solo como muerte final, sino como anticipación de la muerte a través de la vida. Pero, de este modo, la misma posesión de la novedad pascual, por parte del hombre, se ve amenazada de muerte a través de lo cotidiano.

La celebración eucarística es participación del acontecimiento original de la Pascua. La novedad pascual, o sea, el pasar de la muerte a la vida, (24) se introduce efectivamente en lo cotidiano, convertido en ámbito que se apropia la nueva vida. Pero a la vez la novedad pascual, la nueva dimensión de la vida, esta amenazada por lo cotidiano, en cuanto tendencia de la vida al decaimiento y por consiguiente a la muerte.

La nueva dimensión vital introducida por la Pascua, "rescata" realmente a lo cotidiano, pero es a la vez amenazada por él. (25) Y así aún la nueva vida, la "vita spiritualis", pneumática, se torna vida "expuesta", a la vez puesta y amenazada.

La Eucaristía se inscribe, en el orden sacramental, como aquel rito ordenado a "mantener" una vida pascual, puesta en riesgo por lo cotidiano, expuesta a decaer y por consiguiente a recaer en la repetición de lo viejo y a hacer retornar al hombre a su antigua condición. Por ello, legítimamente, puede ser llamada "sacramento de lo cotidiano", o sea, sacramento de una vida nueva cotidianamente expuesta y que ha de ser rescatada cotidianamente.

#### 4. La muerte y la renovación cotidiana

Correspondiente a esta su función específica, la Eucaristía se configura según la forma ritual del pan, del comer, del alimento cotidiano (26); también, como expresa la tradición cristiana, según la forma simbólica del "viático" que alimenta en la peregrinación cotidiana. (27)

En esta perspectiva, en el Bautismo se ve el símbolo de aquel acto por el que el hombre se inicia en la participación de la nueva vida pascual — la regeneración, el renacimiento—; en la Confirmación, el signo de que llega a la madurez de la vida en Cristo; actos ambos no cotidianos, sino que acontecen una sola vez; por el contrario, la Eucaristía es considerada como el símbolo ritual de la **conservación**, del mantenimiento de la nueva vida adquirida en el Bautismo y madurada en la Confirmación (28)

Es oportuno recordar aquí, brevemente, aquellas funciones y efectos que la tradición cristiana atribuye al sacramento eucarístico.

Tiene, en la vida cristiana la función de **conservar**, (29) de mantener la nueva vida. Esto implica una función cotidiana, evidente. Mientras que el "nacer" se da en un día, el acceder a la madurez se instala en un determinado período de la vida, en cambio el conservarse —el alimentarse— es cotidiano; porque es cotidiano el agotamiento, el gasto de energías, la debilidad, la *prolixitas mortis*.

Hay que entender aquí que la Eucaristía está destinada a mantener no simplemente la vida (de suerte que su efecto sea el de "ir viviendo"), sino el **tono vital**; a mantener un tono vital alto, dinámico, en la vida del individuo y de la comunidad eclesial. Mantiene no solo la vida, sino un estado de salud espiritual, de salud pascual. Como dice S. Tomás, la Eucaristía mantiene no solamente la "vita", sino la "virtus" (30) o sea, un dinamismo vital; un dinamismo no solamente acumulado y como retenido, sino actuante. Como expresa nuestra tradición teológica, el nivel previsto en que se ubica el efecto de la eucaristía no es el "habitus", sino el "actus" (31): hace actuar, hace prorumpir en acto. Acarrea, como suele decirse, un cierto "fervor", lo cual ha de entenderse como un cierto bullir de la vida, un actuarse de la vida de modo que no quede como retenida en potencias que no actúan, dormidas, inertes. Esta inactividad e inercia sería lo típicamente cotidiano. La Eucaristía tiende a hacer superar el tedio, la inercia cotidiana. Tiende a hacerse actuante, dinámica. Todo esto podría ser prolongado evidentemente hacia muchos temas, como es el de la relación de la Eucaristía con la "caridad pastoral", con la "caridad misionera" y apostólica (32)

Conservar, mantener a un nivel alto, mantener la tensión vital, todo esto se realiza a través de una fortificación, o sea, de una especie de reposición y aumento de reservas, de energías vitales. De allí que el lenguaje eucarístico use este tipo de fórmulas: "**Roborat** spiritualem vitam hominis", "confirmat", "confortat" (39)

Pues conserva, por eso **preserva**. Al fortalecer, al acumular energías, preserva de la enfermedad, de la debilidad: aquí se ubica el concepto de la Eucaristía como medicina o antídoto. (34) Y este sería tal vez el lugar de analizar ciertos conceptos que recibimos de nuestra tradición, como el de la "labilitas", (35) esa especie de "insecuritas", la no seguridad de la vida, que puede ser puesta en relación con este sacramento; a ese concepto de "inseguridad" correspondería, paralelamente, el análisis de otra fórmula: la Eucaristía como "tuitio", (36) defensa o protección; y como "perseverancia".

El concepto de conservación da lugar a otros matices. Si el hombre pierde energías vitales — y las pierde, pues lo cotidiano trae un desgaste, una pérdida— la Eucaristía restituye, reconforta, **restaura, repara.** (37).

Finalmente, **sacia y deleita.** Estas fórmulas, también clásicas para designar los efectos de este sacramento, nos pondrían en conexión con un aspecto fundamental de lo cotidiano. Lo cotidiano aporta el fastidio, la hartura, una especie de tristeza interior, el disgusto de la vida. Aquí se ubica la Eucaristía como gracia y exigencia en orden a una capacidad de “gustar” de la vida, de la nueva vida pascual y del sentido que ella aporta al hombre y al mundo; en orden a crear una “*laetitia spiritualis*”, (38) suscitando una capacidad de admiración. (39)

Todo esto es exigido en aquel que se acerca a participar de la Eucaristía, la cual a la vez aporta su propia gracia en orden a esa exigencia. Aporta su gracia y tiende a que se verifiquen esos efectos vitales, a través de una reactivación del **orden de la caridad.** (40) La Eucaristía nos anuncia que a través del amor, de una cotidiana reactivación del amor, la nueva vida pascual es conservada, fortificada, preservada, restaurada y conducida con regocijo interior. A través de la intensificación de un amor que está amenazado por la debilidad y la pequeña infidelidad cotidiana; de un amor que también se cansa, se desgasta y aún se fastidia.

A través de este amor reconfortado cotidianamente, la Eucaristía nos invita a comer el pan de la amistad. El pan que es el otro. Y a dar el pan al otro: el pan material, el pan del saber, el pan de nuestro amor. Y en nuestro amor a darle sobre todo el pan de la Palabra, para no mantenerlo aislado, alejado y forastero, sino para integrarlo en la Iglesia, como ámbito de los que creen, o sea de aquellos que coparticipan en un mismo destino. En este sentido encontramos que con mucha frecuencia, el Concilio Vaticano II pone a la Eucaristía en relación con la unidad de la Iglesia, como símbolo de la unidad de la humanidad; en relación también con la dilatación y edificación de la Iglesia, Cuerpo de Cristo. (42)

A través de la reactivación de la caridad, la Eucaristía nos impulsa también a una degustación espiritual del sentido de la existencia y de la historia humana. Es, en efecto, el Bautismo el que nos hace tomar radicalmente conciencia de nosotros mismos, del sentido del hombre y de este proceso temporal en que está embarcado. Es la Confirmación la que trae la madurez, el ahonde de esa conciencia. La Eucaristía tiene aquí su aporte en el sentido de que impulsa a lograr un tono “afectivo”, y por consiguiente gustoso, regocijante, del conocimiento y conciencia que aporta la fe. Tiene también su aporte en el sentido de que impulsa al hombre

a mantener cotidianamente el nivel de madurez de conciencia alcanzado por la Confirmación, a no recaer por consiguiente en la "infancia espiritual", y a preservar al hombre, llegado a un alto grado de conciencia de su fe, para que no decaiga cotidianamente en la inconciencia.

Rehaciendo un amor que, en virtud de lo cotidiano, tiende a debilitarse, la Eucaristía mantiene en una relación con el otro, que supera el orden de la justicia; y mantiene también en el clima de un conocimiento afectivo del sentido de la realidad captado por la conciencia creyente. Así alimenta al "espíritu" humano, en su doble relación, cognoscitiva y amante.

Tendiendo a restituir cotidianamente el amor del espíritu humano, espíritu encarnado en un cuerpo, pensamos que este sacramento, restituyendo ese amor, incide en el nivel corpóreo; es decir que, a partir de un rescate y renovación cotidiana del amor, impulsa efectivamente a la redención del cuerpo y del orden cósmico.

La relación significativa y eficaz de la Eucaristía con la resurrección del cuerpo ha sido puesta de relieve por toda la tradición cristiana.

Pensamos que esa resurrección será lograda desde el espíritu humano. Es decir, a través de un acto de conocimiento y reconocimiento del cuerpo por parte del espíritu personal; a través también de un acto de profunda apetencia y amor del cuerpo, y por lo tanto del cosmos, por parte de ese mismo espíritu humano, renovado y vivificado por el Espíritu que Cristo ha derramado, en su Resurrección, sobre toda carne.

Si es a través de un acto de reconocimiento y amor de su propio cuerpo y de todo lo corpóreo como el hombre obtendrá su resurrección, se comprende, algo más fácilmente, que la Eucaristía esté en relación no puramente simbólica sino también eficaz con ese despertar del cuerpo y con la transfiguración del cosmos, sabiendo, por otra parte, que el nivel de lo corpóreo es apetecido como ámbito de expresión e intercomunicación de los hombres entre sí, y que la resurrección escatológica implica esta dimensión social-corpórea del hombre.

La Eucaristía anuncia ahora que el amor vencerá a la muerte; esa muerte que ha separado los cuerpos de los hombres y, al anunciarlo, pone al amor humano en vías de fortalecerse cotidianamente para que llegue a hacerse realmente más fuerte que la muerte, que todavía separa.

Pensamos además que la relación significativa y eficaz de la Eucaristía, a través del amor que ella tiende cotidianamente a restaurar, con el orden de lo corpóreo y de la creación material, se verifica ya ahora en el tiempo, si bien, evidentemente, no con la plenitud con que se realizará en la resurrección escatológica.

La Eucaristía es un símbolo sacramental que invita e impulsa —y a ello encamina su propia gracia— a donar al otro. A donarle el pan, y por ello impulsa al trabajo cotidiano, a las tareas cotidianas, poniéndolas bajo el signo del “otro”, inscribiéndolas en una intención conscientemente comunitaria. Ahora bien, a través del trabajo, es a toda esta tierra, a toda la creación material a la que inscribe en esa intención social, en la intención del amor. (43)

Es, a su vez, quedando inscrita en esa intención social de la justicia y del don a otro, como la tierra se torna comestible, habitable, confortable, transformada en condición humana de vida, y así humanizada; y así también, liberada de su oclusión y esterilidad. Este sacramento impulsa, a través de su significación y de su gracia, a una transformación de la tierra que es anticipación de la Resurrección.

Finalmente, reflexionemos esta otra perspectiva. La Eucaristía mueve a donar al otro desde el nivel del amor, que cotidianamente tiende a restituir. Por consiguiente mueve a donar con gozo, superando el nivel de la justicia. Superar el nivel de la justicia equivale, desde luego, a dar la vida por el otro. La entrega de nuestra vida no cae seguramente dentro de los términos de la justicia, sino solamente del amor. Invita pues, este sacramento, a entregar nuestro cuerpo, así como Cristo entregó su cuerpo, sabiendo que no hay mayor amigo que aquél que da su vida por el otro. Bajo este aspecto, dicho sacramento nos anuncia cotidianamente nuestra vocación al martirio y actualiza en nosotros la muerte del Señor. (44)

Ella incide en nuestro cuerpo haciéndolo partícipe del misterio de la muerte de Cristo; y así hace que nuestro cuerpo sea realmente asumido, en este tiempo, al orden del amor. Ahora bien de esta forma, a saber, siendo asumido al nivel de un amor accedido a la muerte, nuestro cuerpo y nuestro espíritu son redimidos; siendo reconfortado cotidianamente por una intensificación del amor, el hombre puede, cotidianamente, morir por otro y, de esta suerte, redimir su vida cotidiana. Ella solamente adquiere un sentido y se verá liberada del tedio y del fastidio si, cotidianamente, ama hasta la muerte.

### **Conclusión: La celebración de la Eucaristía en América Latina.**

¿Es auténtico celebrar la Eucaristía en América Latina?

¿En este Continente donde tal vez no se ama lo suficiente; donde el trabajo no se inscribe en la intención del amor al otro, sino del afán de lucro; donde el pan que da la tierra queda en manos de unos pocos; donde no se alcanza siquiera el nivel de la justicia; donde los pobres no llegan a ser suficientemente alimentados con el pan del Evangelio;

donde hay desintegración de pueblos y divisiones dentro de la misma Iglesia?

¿No es lo cotidiano, en Latinoamérica, el hambre, la desocupación, el desasosiego, la persecución política, la sorda violencia del dinero, la avaricia y no la donación, la ignorancia, el odio o la indiferencia?

¿No debería este Continente ser puesto en "entredicho" y, cerradas las puertas de las Iglesias, vaciados sus altares, ser él conminado a realizar primero la "realidad" del sacramento, para que, recién luego, sin mentira pudiera ser celebrado el sacramento de esa realidad?

Este interrogante ha surgido en América Latina ya desde muchos años antes de la celebración de este Congreso Eucarístico. Todavía ahora persiste poniendo en crisis la autenticidad actual de la celebración de la Eucaristía; pero, por consiguiente, poniendo en crisis la autenticidad actual de toda la institucionalidad eclesiástica. Pues evidentemente, si bien no con el mismo énfasis, el mismo interrogante podría hacerse con respecto a la Palabra. ¿Es auténtico predicar la Palabra en tal situación?

Este interrogante, tiene, por mi parte, dos respuestas.

La primera es: sí, es auténtico. Lo es "porque la Eucaristía es un signo, en el tiempo, de una realidad que será llevada a cumplimiento fuera del tiempo... Es un llamado **dinámico** a la más profunda unidad humana... Pero no es todavía esa unidad ya consumada. No es más que un pan de ruta para hacer la Iglesia". (45) Es viático, pan de ruta; la Eucaristía presupone que el hombre desfallece; presupone también que todo un Continente desfallece.

Además porque la Eucaristía es un signo, o sea, una "palabra" de Dios a través de la Iglesia, que no solamente constata, sino que crea. Es la palabra de Dios creadora del amor del hombre.

Pero, y esta es la segunda respuesta, la Eucaristía es una Palabra que, como toda palabra de Dios, examina y obliga.

Ella examina, escruta los corazones. Esto es, el hombre ha de examinarse antes de celebrar la Eucaristía y recibir su pan. "Probet autem seipsum homo". Por consiguiente la Iglesia latinoamericana ha de dejarse examinar y discernir por la misma Eucaristía, como Palabra de Dios, de doble filo, que penetra y corta. La presente situación exige un examen de conciencia.

Es además una palabra que obliga a hacer lo que expresa. Examinada en su propia conciencia y celebrada la Eucaristía, la Iglesia deberá, con una intensidad, con un "fervor" extraordinario, dada la presente situación, hacer en la vida cotidiana lo que cotidianamente hace al celebrar la Eucaristía.

## NOTAS

- (1) RAHNER K. "L' Eucharistie et les hommes d' aujourd'hui. Réflexions spirituelles et pastorales". Trad. del alemán de Ch. Muller, Maison Mame (Francia), 1966. El Cap. VII, p. 167-194 está constituido por el artículo intitulado: "L'Eucharistie, sacrament du quotidien", aparecido originalmente en la revista "Der Grosse Entschluss", junio-julio, 1962. Nos enteramos, por esta misma obra. p. 167, que el mismo K. Rahner ha escrito una "Teología de lo cotidiano" que no hemos podido conseguir.
- (2) Cf. Las fórmulas "pan de vida", "pan vivo", p. ej. en Jo. 6, v. 33,48, 51, 58 "Das Brot essen heisst soviel wie das Leben fristen", ZIEGLER: "Das Brot von unseren Feldern", en "Pro mundi vita". Frestschrift zum eucharistischen Weltkongress 1960, hg. v. d. Theol. Fakultät d. Univ. München, München, Max Hueber Vg., 1960, pág. 22.
- (3) Jo. 6, v. 27, 51, 54, 58.
- (4) Jo. 6, 49.
- (5) Epiouósios: es el término de la fórmula del Padre nuestro: "Dáanos hoy nuestro pan epiouósios", Mt. 6, 11 (Cf. Lc. 11, 3), que la Vg. traduce por "supersubstantialium" (Mt.) y por "cotidianum" (Lc). La traducción e interpretación de este pasaje evangélico es diversa: "substancial", como "necesario para la subsistencia"; "cotidiano", como aquello requerido e indispensable para la vida cotidiana. De todos modos, como indica la Biblia de Jer. (pág. 1296, nota i) el pensamiento es que hay que pedir a Dios el sosten indispensable de la vida material, pero nada más que eso, no la riqueza ni la opulencia. Aquí no uso yo esta fórmula queriendo traducir el significado bíblico, sino el sentido que le dan algunos Padres. También los Padres tradujeron este vocablo de formas diversas; entre esas formas se encuentran estas: "pan substancial", "pan espiritual (pneumático)", pan "que viene", venidero, o "que ha de venir", o sea, escatológico. Pan "substancial" no indica (al menos no indica solamente) el pan que nos conserva en la subsistencia cotidiana, sino el pan que nos hace "permanecer" más allá de este tiempo; "espiritual, pneumático", no indica que sea alimento del alma con exclusión del cuerpo (aunque en algunos Padres interviene esta perspectiva) sino que pneumatiza, o sea, fortifica a la "carne", al hombre, de modo que lo mantiene en un nivel que trasciende la dimensión carnal o temporal; pan "que viene, que ha de venir", fórmula con la que los Padres indican el carácter escatológico de Cristo, o aun de la Eucaristía; para indicar que no se trata del pan común, que conserva la vida temporal, traducen algunos Padres al concepto de "pan peculiar, especial". Cf. JERONIMO, "Coment. carta a Tito", c. 2, v. 12 ss., ML. 26/588 (pan principal, egregio, peculiar); AMBROSIO, *De Sacram.* L. 5, c. 4, n. 24-26; ATANASIO: "Sobre la Encarn. del Verbo", n. 16, MG, 26/1012 (Traducción: Solano, Textos eucarísticos, BAC, I, n. 310): "Y en otra parte llama al Espíritu Santo pan celestial, diciendo: El pan nuestro epiouósios dánosle hoy. Porque nos enseñó que con la oración pidiésemos, en el tiempo presente, el pan epiouósios, es decir, el pan futuro, cuyas primicias tenemos en la presente vida". AGUSTIN, *Serm.* 57, c. 7, n. 7, ML. 38/389 (alimento espiritual); CIRILO JER., *Cat. mist. 5ta.*, (trad. Solano, I, 491): "Este pan ordinario no es substancial. Pero el pan santo es substancial; es decir, preparado para substancia del alma. Este pan no va al vientre, ni se arroja a un lugar inmundo, sino que se distribuye por todo tu organismo para utilidad del cuerpo y del alma; PEDRO

- CRISOL., Serm. 68, ML 52/395; Serm. 70, ML 52/400 (pan perenne, no temporal). JUAN DAMASCENO, *Sobre la fe ort.*, L. 4, c. 13 (trad. Solano, II, 1336): "Este pan es las primicias del pan que ha de venir, el cual es el epioušios; pues la palabra epioušios significa o el que ha de venir, es decir, el del siglo venidero, o el tomado para conservación de nuestra esencia. Por lo cual, de cualquiera de los dos modos que se tome, se aplicará al cuerpo del Señor con toda propiedad. Pues la carne del Señor es Espíritu vivificante, ya que fue concebida del Espíritu vivificador; pues lo engendrado del Espíritu, espíritu es. Y digo esto no para suprimir la naturaleza del cuerpo (de Cristo), sino queriendo mostrar lo vivificante y divino de él".
- (6) Cf. RAHNAR. K. "L'Eucharistie, sacr, du quotidien", p. 180-182.
- (7) Cf. Lc. 22, 15-18.
- (8) Mt. 16, 5-12 (levadura es la "didaché" de los fariseos); Mc. 8, 14-19 (el pan, milagro del pan, es algo que debe ser "conocido y entendido", v. 17; no entenderlo es "ceguera", ib.; para ello hace falta la fe, Mt. 16, 8. Cf. Mc. 16,52. Cf. además Jo. 6, 26-65. JUAN CRISOSTOMO. *Hom. s. Juan*, hom 46, n, 1 (pan: los dogmas saludables y la fe en El); ATANASIO, *Cart. fest.* Carta 7, n. 5, MG 26/1349 ("Pan de la sabiduría"). Cf. Vat. II. Presb. Ord. n. 18; Dei Verb. n. 21. La doctrina aparece también ligada al tema de lo cotidiano: Cf. Mt, 26, 55, par.; Ac. 5, 42; 17, 11; 17, 17.
- (9) Carácter social del trabajo: cf. L. Gent. 41; G Spes, n. 67; cf. n. 38. Cfr. CHENU: *Teología del trabajo*. en "El Evangelio y el tiempo", Barcelona, Ed. Estela, 1966, pág. 547-553; del mismo autor: "La economía del siglo XX y la virtud de la promesa, en "El Evangelio y el tiempo", p. 606-609.
- (10) M. HEIDEGGER: "El Ser y el Tiempo", Trad. J. Gaos, Fondo cult. econ., México-Buenos Aires, pág. 426.
- (11) EFREN, *Himnos de la crucifixión*, Him. 2 (Trad. Solano, I, n. 366): "El cordero mandó que su tipo fuera comido con ácidos; quiso que fuera pan nuevo y carne nueva para significar el sacramento de la renovación... Todas las cosas habían envejecido, todas habían sido inficionadas por la vejez... Bendito el pan que lo renueva todo".
- (12) EUSEBIO DE CES., *Sobre la solemn. pascual*, 7, MG 24/704 (Trad. Solano I, n. 281): "Pues la pascua que (Cristo) hubiera comido con los judíos, siendo como era ordinaria (palaiá) e incluso anticuada (pepalaioména), no era deseable. Pero el nuevo misterio (kainón mysterion) de su Nuevo Testamento, el cual entregaba a sus discípulos, le era naturalmente deseable... Entregaba el misterio por el cual todos los hombres habían de celebrar fiesta".
- (13) ATANASIO, *Cart. fest.*, Carta 7, n. 10 MG. 26/1396: "Nosotros también seríamos dignos de estos bienes... si a toda nuestra vida la juzgásemos como una solemnidad" (totam nostram solemnitate instar vitam reputaremus).
- (14) "Effectum, quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine. Unde... hinc (de la pasión) suscipiunt principium sacra mysteria". Cf. Vat. II, Sacros. Conc., n. 5-6; Lum. Gent. n. 3.
- (15) Día único: cf. Hebr. 7, 27 (no, kath' hemeran, sino ephápax); Hebr. 9, 12 (ephápax; cf. Ac. 33, 34. Pues es único, es eterno, irrepetible: cf. Hebr. 10, 14; 13, 8 (Jesucristo ayer, hoy y siempre). Los Padres emplean diversos epítetos, p. ej., S. EFREN: *Serm. de la S. santa*. Ser. 4, n. 7 (Solano I, n. 350): "Fue una tarde perfectísima en la cual Cristo llevó a cabo la verdadera pascua; fue

- una tarde, la última de las tardes... Tarde bendita, tiempo bendito...". Cf. también de S. EFREN: *Himn. de la crucifixión*, Himno 3, n. 2 (Solano, I, 372).
- (16) Cf. Vat. II, Lum. Gen. n. 26; Christ. Dom., n. 11.
- (17) EFREN, *Serm. de la S. Santa*, Serm. 2, n. 10 (Solano I, 344): "En esta pascua antigua veis la pascua nueva; lleváis con vosotros una esperanza nueva que debe ser transmitida para siempre".
- (18) La Eucaristía es celebración cotidiana de los misterios del Señor, CASIODORO: *Coment. al Salt. Ps. 137*, v. 2s. ML. 70/980 (Trad. Solano II, 1119): "El templo santo es la llegada de la bienaventurada Encarnación del Señor, a quien también ahora, cada día, adora la Iglesia, cuando venera su cuerpo y su sangre entre los sacramentos del sumo misterio". EUSEBIO DE CES. *Sobre la solemnidad pas.*, 7 (Solano I, 280) "Los discípulos de Moisés inmolaban el cordero pascual una sola vez al año... Nosotros, en cambio, los del Nuevo Testamento, celebramos nuestra Pascua cada domingo, siempre nos saciamos del cuerpo del Señor... siempre tenemos preparados los pies para marchar a predicar el evangelio, siempre tenemos los báculos en las manos..., siempre somos liberados de Egipto... siempre celebramos las fiestas de Pascua y el Evangelio quiere que nosotros hagamos todo esto no una sola vez al año sino siempre y todos los días... Y así nos ha hecho, libres de los tiempos antiguos". Cf. JUAN CRISOSTOMO, *Hom. sobre Mateo*, Hom. 25 (26), n. 3 S. TOMAS. S. Theol. III, 83, 2: "In celebratione huius mysterii attenditur et repraesentatio Dominicae passionis et participatio fructus eius. Et secundum utrumque oportuit determinare tempus aptum celebrationi huius sacramenti. Quia enim fructu Dominicae passionis quotidie indigemus propter quotidianos defectus, quotidie in Ecclesia regulariter hoc sacramentum offertur, unde et Dominus nos petere docet: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie". Cf. III, 73, a. 4; a 5, corp. et ad 3m. Cf. Conc. Trid., Sess. XIII, DB. 875; 878; 938. Conc. Vat. II, Sacros. Conc. n. 47, 102; Lum. Gent. 34.
- (19) Cf. TEODORO MOP., *Homil. cateq.*, Hom. 16, n. 30 (Solano II, 174); ATANASIO, *Cart. fest.*, Carta 4, n. 3 ss (Solano I, 293). Cf. Vat. II, Lum. Gent. n. 48.
- (20) "Puisque je n'ai aujourd'hui, Seigneur, moi votre pretre, ni pain, ni vin, autel, je vais étendre mes mains sur la totalité de l'Univers, et prendre son immensité comme matiere de mon sacrifice. Le cercle infini des choses, n'est-il pas l'Hostie définitive que vous voulez transformer? Le creuset effervescent ou se mélent, et bouillonnent les activités de toutesubstace vivante et cosmique, ne'est-il pas le calice douloureux que vous désirez santifier?... Qu'elle se répète aujourd'hui encore, et demain et a jamais, tant que la transformation ne será pas completement épuisée, la Divine Parole: Ceci est mon Corps", TEILHERD DE CHAR-DIN, "Le Pretre", 1918. Sobre la Eucaristía como "prototipo y fuente" que hace posible la transformación cósmica Cf. SMULDERS P., *La visión de Teilhar de Chardin. Essai de reflexion théologique*, Paris, Desclée de Br., 1964, pág. 255-268. Una relación de la Eucaristía con la transformación del cosmos está indicada en G Spes, n. 38: "El Señor dejó a los suyos prenda de tal esperanza y alimento para el camino en aquel sacramento de la fe en el que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos con la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial". Cfr. al respecto: J. DE BACIOCCHI: "La doctrine eucharistique du Concile Vatican II, en "Parole et pain", n. 21, juillet-août, 1967, pág. 283-284. Sobre el tema cf. FERET, H. ML., "Messe et eschatologie, en "La Maison Dieu", 24 (1950) 46-62;

- MASI, R. *Teologia delle realta materiali alla luce del misterio eucaristico*, en "Studi eucaristici" Atti della settimana internazionale di alti studi teologici e storici. Orvieto 21-26 Settembre 1964 (VII Centenario della Bolla "Transiturus", 1264-1964), Orvieto, 1966, pág. 173-200.
- (21) Cf. I Cor. 11, 26.
- (22) Sobre este tema cfr. K. RAHNER, *L'Eucharistie, sacr. du quotidien*, pág. 179-183.
- (23) Lc. 9, 23; "Si alguno quiere seguirme, niéguese asi mismo, cargue con su cruz cada día (kath' heméran) y que me siga".
- (24) Vat. II. Ad Gent. n. 15: "La comunidad cristiana... por el sacrificio eucarístico pasa con Cristo al Padre".
- (25) Las actividades diarias tienen a la vez la forma del gozo y de la muerte; adquieren sentido nuevo y son dolorosas. Cf. Vat. II, L. Gent. 34; Sacros. Conc. 60-61, donde la actividad cotidiana es puesta en relación con la celebración eucarística.
- (26) Conc. Trid. Sess. XIII, DB. 875. Conc. Vat. II, Pr. Or. 4; Ad Gent. 6; S. TOMAS, cf. III, 73, 1; 74, 2.
- (27) Cf. G. Spes, n. 38; S. TOMAS, III, 73, 4.
- (28) Cf. Vat. II. Unit. Red. n. 22; S. TOMAS, III, 73, 1; 65, 1.
- (29) S. TOMAS, III, q. 73, 1.
- (30) Cf. S. TOMAS, III, q. 65, Corp, et ad 3m.
- (31) Cf. S. TOMAS, III, 79, 4 ad 1m.
- (32) Cf. infra, nota 42.
- (33) Cf. Conc. Trid. Sess. XIII, cap. 8, DB 882.
- (34) Cf. Conc. Trid. DB. 875. S. TOMAS, III, 79, 6 K. RAHNER, *L'Eucharistie, sacrement du quot.*, pág. 177-178.
- (35) S. TOMAS, III, 65, 1: "Eucharistia (ordinatur) contra labilitatem animi".
- (36) S. TOMAS, III, 74, 1: "Hoc sacramentum valet ad tuitionem animae et corporis".
- (37) Cf. Conc. Trid. DB 875; 882; S. TOMAS, III, 79, 4.
- (38) Cf. S. TOMAS, 73, 6: "Quantum autem ad effectum (huius sacramenti) fuit praecipua eius figura manna, quod habebat in se omnis saporis suavitatem..." III, 74, 5: "Vinum vitis magis competit ad effectum huius sacramenti, qui est spiritualis laetitia, quia scriptum est quod vinum laetificat cor hominis".
- (39) CASIODORO, *Coment, al Salterio*, Ps. 77, v. 24; ML 70/562: "Maná se interpreta: ¿Qué es esto?, lo cual, convenientemente lo aplicamos a la santa comunión, porque mientras con admiración se inquiere este manjar, se declaran los dones del cuerpo del Señor".
- (40) JACOBO DE SARUG, *Homilia sobre el recuerdo de los difuntos*, (Solano, II, 970) "Jamás te falta el pan del Señor en su mesa y él te ofrece espiritualmente su santo vino día a día. Lleva contigo a la casa de la misericordia (la iglesia), pan, vino y amor"... Cf. Vat. II, Lum. Gent. 42; Sacros. Conc. 10; S. TOMAS, III, 73, 3 ad 3m.
- (41) Cf. S. TOMAS, III, 73, 2 Sed. c. et corp. Conc. Trid. DB. 875, 882. Conc. Vat. II: Lum. Gent. 7, 11; Christ. Dom. 15; Pr. Ord. 8; Perf. car. 15; Unit. Red. 2, 4. Cf. K. RAHNER, *L'Eucharistie, sacr. du quot.*, pág. 178-179.

- (42) La relación de la Eucaristía con la caridad pastoral, con el carácter misionero de la Iglesia y sus miembros, con el apostolado está frecuentemente expresado en el Vat. II. Cf. entre otros textos: Lum. Gent. 17, 33; Dei Verb. 26.Pr. Ord. 14; Ap. Act. 3, 4, 10; Perf. car. 6; Ad Gent. 39,36; Unit, red. 15.
- (43) Que el mundo se transforma a través del amor, que informa al trabajo y a las tareas cotidianas, está explícita y largamente expresado en GSpes, n. 38, número con el que se cierra el capítulo sobre el sentido de la actividad humana; dice, entre otras cosas, dicho texto: "El (el Verbo encarnado) es quien nos revela que Dios es amor, a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, y por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento del nuevo amor. Así pues, a los que creen en la caridad divina les da la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles. Al mismo tiempo advierte que esta caridad no hay que buscarla únicamente en los acontecimientos importantes, sino, ante todo, en la vida ordinaria... Cristo... obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre, no solo despertando el anhelo del siglo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo también con ese deseo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin... A otros les llama para que se entreguen al servicio temporal de los hombres y así preparen el material del reino de los cielos. Pero a todos les libera, para que, con la abnegación propia y el empleo de todas las energías terrenas en pro de la vida humana, se proyecten hacia las realidades futuras, cuando la propia humanidad se convertirá en oblación acepta a Dios"; a esto sigue el texto sobre la Eucaristía, que ya hemos citado y que establece la relación entre la transformación del mundo por la actividad humana hecha en el amor y este sacramento. En esta relación se funda la conexión con las obras de caridad, las obras sociales, cf. Ap. Act. 8; Pr. Ord. 6.
- (44) Vocación que se expresa, p. ej. en las palabras de Cristo, Lc. 17, 4: "Y si tu hermano peca contra tí siete veces al día y vuelve siete veces a tí, diciendo que se arrepiente, tu le perdonarás". FULGENCIO DE RUSPE, dice *Contra Fabiano*, n. 28 (Trad. Solano, II, 1034): "Pues se bebe el cáliz del Señor cuando se guarda la santa caridad; sin la cual, si alguno entregase su cuerpo para que arda, de nada le aprovecha. Por el don de la caridad se nos otorga el que seamos en verdad aquello que celebramos místicamente en el sacrificio"; también: "Así resulta que todos los fieles que aman a Dios y al prójimo aunque no beban el cáliz de la pasión corpórea, beben, sin embargo, el cáliz del amor del Señor".
- (45) CRUIZIAT, A., *Quelques aspects sociaux du mystere eucharistique*, en M "Maison Dieu" 24 (1950) 110.



# LA EUCARISTIA BENDICION AL PADRE POR LA CREACION Y LA SALVACION

LUIS ALONSO SCHOKEL, S. J.

## NOTA ACLARATORIA:

De los diversos aspectos de nuestra celebración eucarística me voy a fijar en el carácter de "ofrenda". Aunque no es el más importante, tiene su valor propio, incorporado a la totalidad de la acción. Y no estudiaré la "bendición" partiendo de la institución judía de la "beraka", sino remontándome a usos y testimonios más amplios del Antiguo Testamento. El trabajo será por tanto una página de teología bíblica sobre la eucaristía en cuanto ofrenda.

## 1. LA BENDICION BIBLICA

### El hombre bendice

Cuando David, indignado por los malos tratos infligidos a sus siervos, venía dispuesto a vengarse de Nabal, Abigail salió a su encuentro para aplacar a David: "Tomó doscientas hogazas, dos odres de vino..." le ofreció los dones y pronunció un discurso reconociendo la culpa del marido, pidiendo perdón y gracia. David, conmovido, contestó a Abigail: "Bendito el Señor Dios de Israel, bendita tu prudencia y bendita tú, que me has impedido hoy derramar sangre".

Un hombre bendice a otro hombre, es decir, le agradece el beneficio recibido, el haber impedido una desgracia. Al mismo tiempo puede bendecir o agradecer a Dios, que dirigiendo al hombre, es autor supremo del beneficio.

Rut espigaba en los campos de Booz: los criados, por orden del amo, dejaban apostada espigas, para que la joven las recogiese. Una tarde Rut trae a su suegra Noemí una buena cantidad de grano; y Noemí, informada sobre el amo de los campos, dijo a Rut: "Bendito el hombre que se fijó en tí... y bendito el Señor que acompaña con su bondad a vivos y muertos".

Un hombre bendice o agradece a otro hombre el beneficio del pan, y por el hombre se levanta a bendecir o agradecer la bondad de Dios. En hebreo, bendecir a uno por un beneficio equivale a agradecer; es invocar sobre él la bendición del Señor, con la conciencia de que tal bendición es eficaz. Una fórmula española que traduciría libremente este sentido sería: "Dios te lo pague".

En cuanto a los ejemplos escogidos, no está de más recordar que Abigail y Rut son figuras favoritas de nuestros clásicos en sus autos sacramentales.

Otras veces el hombre bendice simple y directamente a Dios por el bien de otra persona: así Jetró por la liberación de Moisés y de su pueblo; así David al ver a su hijo Salomón en el trono como sucesor; y la reina de Sabá, admirada de la prudencia y del gobierno de Salomón; y el rey de Tiro, Niram, contemplando los éxitos de Salomón. Y tantos casos bíblicos que hacen casi una constante: cuando el hombre noble —no mezquino— ve éxito, liberación, acierto, fecundidad, reconoce en ellas salvación concreta, reconoce a Dios salvador y le bendice, es decir, le da gracias por dicha salvación.

Hay hombres mediadores, puestos para bendecir al hombre y a Dios: con su palabra bendicen al hombre, invocando eficazmente sobre él beneficios divinos, y bendicen a Dios, reconociendo y agradeciendo bienes pasados y futuros.

Un ejemplo es Salomón en la gran ceremonia de la consagración del templo: "Después el rey se volvió y bendijo a toda la asamblea de Israel, que estaba en pie; y dijo: Bendito el Señor Dios de Israel".

Pero el ejemplo clásico, el más significativo para nuestro tema, es sin duda Melquisedec rey de Salem. Cuando Abrahán volvía victorioso de su expedición contra los reyes aliados, el rey sacerdote le ofreció pan y vino y pronunció sobre él la bendición:

"Bendiga a Abrahán el Dios Altísimo creador de cielo y tierra, bendito el Dios Altísimo que ha entregado a tus enemigos en tu poder".

El sacerdote ofrece a Abrahán pan y vino, don precioso para el guerrero concluida la batalla; le da la bendición, reconociendo que Dios ha estado con él y deseando que continúe su protección, el Dios creador; después bendice o agradece a Dios, autor de la reciente salvación histórica. Aquí encontramos reunidos los elementos que buscamos: sacerdote, pan y vino, bendición, Dios creador y salvador; si bien la estructura que los organiza no es exactamente la que buscamos.

### **Dialéctica de la bendición bíblica**

La acción humana de bendecir, especialmente de bendecir a Dios, se funda en la acción divina de bendecir. Dios bendice y hace fecundos hombres y animales, la mujer, el campo, el pan y el agua, los frutos del campo y las crías del ganado, las obras humanas (aquí nos ahorraremos una lista de citas bíblicas). En respuesta el hombre bendice a Dios, es decir,

reconoce y agradece. Y Dios, que tiene siempre la última palabra, vuelve a bendecir.

Expresión breve de esta dialéctica es el salmo 134: los sacerdotes de la vela nocturna, en nombre de todo el pueblo, han de bendecir al Señor: es decir, han de ofrecer el tributo del reconocimiento. Entonces Dios responde con su bendición: a la palabra humana de agradecimiento responde la palabra divina de bendición. La diferencia entre las dos es que la palabra divina creó cielo y tierra. O sea, la palabra creadora vuelve a empeñarse y a actuar eficazmente en la bendición.

Esto es importante, porque nos enseña a comprender la bendición humana como momento intermedio entre el antes y el después de Dios. Podrá ilustrar algunos aspectos estructurales de nuestra liturgia eucarística, p. e. el que se termine con la bendición.

Semejante es el movimiento del Salmo 137 (138): señala ese punto que define y articula el movimiento de la gracia: acción de gracias por la gracia recibida —reposo, conclusión—, súplica confiada de gracia continuada —comienzo, dinamismo— Pero la terminología no es de bendición.

En el Nuevo Testamento el punto de partida es Cristo, el movimiento es el mismo. Leemos en la carta a los Efesios: “Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que por medio de Cristo nos ha bendecido con toda clase de bendiciones celestiales” (Ef. 1,3). Este cúmulo de bendiciones se puede dividir en naturaleza e historia, o creación y salvación. Nos interesa ver cómo el pan eucarístico representa o simboliza esa totalidad de naturaleza e historia.

## 2. PLANTEAMIENTO

### ¿El pan o Cristo?

En la Misa ofrecemos al Padre su Hijo sacrificado, en figura de pan y vino. Es lo máximo, lo único que podemos dignamente ofrecerle: don de Dios que nosotros ofrecemos, como devolviendo, al Padre. El pan y el vino hacen presente a Cristo sacrificado, y por eso lo ofrecemos.

¿Recae nuestra oferta sobre el símbolo del pan?, ¿o queda prácticamente anulado el símbolo, como especie de envoltorio sin significado? Traduciéndola a términos más sencillos diríamos: “No es el papel de envolver ni la caja lo que te ofrezco, sino la joya que va dentro. Tira el papel y no te fijes en la caja”.

¿Se agota la acción de ofrecer en el plano profundo de la transmutación? ¿o funciona también en el acto de ofrecer la virtud simbólica del pan? Traduciendo la segunda alternativa a términos caseros diríamos: A

nuestra pobre mesa humana, cubierta con el producto del sudor de nuestra frente, invitamos a Dios como comensal, le ofrecemos nuestro pan; y (como en los cuentos) Dios transforma nuestra hogaza en un banquete que acepta; invitando a Dios, somos nosotros los invitados.

Sin duda alguna tiene el pan esa capacidad simbólica: el pan como expresión de las necesidades y tareas del hombre. Y esta capacidad simbólica funciona en la Eucaristía, no solo cuando la recibimos como alimento, sino también cuando la ofrecemos al Padre.

El sacrificio de la vida está mejor simbolizado en el vino, como consta de las narraciones de la última cena, y de su inevitable y sugestiva referencia a la sangre en contextos simplemente profanos.

### **Silogismo o simbolismo**

El pan eucarístico simboliza los dones de Dios al hombre: es breve presencia colmada. Todos los dones de Dios, naturaleza e historia, están en la figura de un pedazo de pan. ¿Cómo concentra el pan estos dones?

Podríamos razonar así: El pan eucarístico es Cristo presente; ahora bien, Cristo es la plenitud de los dones de Dios al hombre; luego el pan eucarístico concentra todos los dones de Dios al hombre. Cristo sintetiza en su carne y sangre la naturaleza y la historia, Cristo es ofrecido en las figuras eucarísticas.

Por el término medio, Cristo, probamos nuestra tesis. Alguno objetaría que el silogismo no ha manejado limpiamente las formalidades requeridas; pero yo creo que su mayor defecto es ignorar el camino del símbolo, la reflexión sobre el símbolo.

¿Tenemos que olvidarnos del pan, para ver en Cristo la plenitud de dones?, ¿o tenemos que profundizar en la capacidad simbólica del pan, para descubrir en él una plenitud de dones que buscan culminación en Cristo?

En el primer caso el movimiento es: pan —Cristo— dones; en el segundo caso el movimiento es: pan —dones— Cristo. En el primer caso poco importa que sea pan o un canto del torrente o un mechón de liquen; cuanto menos pensemos o nos fijemos en la figura del pan, tanto más fácil será contemplar a Cristo, colmo de dones. En el segundo caso: precisamente por su capacidad simbólica ha sido asumido el pan a la cumbre del misterio eucarístico, y cuanto más penetremos en el sentido del pan, mejor entenderemos el don del Padre que es Cristo.

El gran teólogo de los símbolos, San Juan, responde a nuestra pregunta en el capítulo 6 de su Evangelio. Cristo se presenta como don que da vida,

explicando el símbolo del pan. La inteligencia del símbolo está preparada por la experiencia concreta del pan milagrosamente multiplicado y repartido, y por la referencia histórica al maná del desierto. De estos datos Cristo asume el sentido del pan para dar a entender su propia misión: don, del cielo, que da vida.

Así pues, orientados por San Juan, vamos a repasar un par de textos del Antiguo Testamento en los que el pan o la cosecha muestran su referencia simbólica a la naturaleza o a la historia. Y veremos cómo el hombre ofrece del pan recibido y expresa su reconocimiento.

### 3. FIESTA LITURGICA DE LA COSECHA

#### Cosecha e historia

El capítulo 26 del Deuteronomio es hoy pieza central para la comprensión del Pentateuco, por contener el llamado "credo histórico"; el sentido litúrgico de la fiesta y la función de dicho credo en ella no han sido igualmente estudiados.

Se trata de una fiesta agraria, al parecer, bastante antigua (antes de centralizarse el culto). La cosecha está en marcha: los israelitas de una aldea o comarca acuden al santuario local a ofrendar las primicias, muestras escogidas de diversos frutos en una canasta. El sacerdote las recibe, las coloca sobre el altar, mientras los presentes pronuncian una oración que explica el sentido del rito.

Podríamos esperar aquí una reflexión religiosa sobre la fertilidad de la tierra, sobre la lluvia fecundante, sobre el trabajo humano fecundador; otros pueblos recitarían en ocasión semejante un mito de fecundidad. Pero los israelitas pronuncian una profesión de fe histórica: Jacob errante, la bajada a Egipto, el crecimiento del pueblo, la opresión Egipcia, el clamor del pueblo y la respuesta de Dios, la liberación, la entrega de la tierra. Movimiento alterno de humillación y liberación, que concluye en un reposo y un don.

Toda la historia de salvación, estilizada en sus etapas, gravita sobre estos granos y espigas de la nueva cosecha. La historia, cuyo protagonista es Dios salvador, desemboca cada año en la cosecha, y las espigas maduras cuentan esa historia por boca del israelita creyente. Porque la cosecha es para él y para los suyos vida y salvación, repetida cada año, sin perder su valor de signo maravilloso, garantizando la continuidad histórica del pueblo. Si hoy se alegran con el gozo de la cosecha, es porque ha precedido una historia ininterrumpida de salvación; pero de poco valdría dicha historia, si el pueblo se muriera hoy de hambre por falta de pan.

La cosecha es vida y la vida es salvación y la salvación es don: por eso el israelita ofrece de los bienes que ha recibido, y con ellos y en ellos ofrece su reconocimiento proclamado en un acto litúrgico.

### Unidad y relaciones

Tenemos una serie de elementos: la historia, la tierra, la cosecha, la ofrenda litúrgica, la profesión de fe. Se trata de mostrar su relación estructural. Nosotros lo haríamos quizás enunciando una serie de relaciones mutuas, escogiendo un punto central; el autor bíblico emplea un procedimiento más literario, menos explícito, no menos eficaz si sabemos escucharlo.

Consiste en la repetición de una palabra (o raíz) clave, especie de leitmotiv que el oyente debe reconocer en su reaparición calculada. Se trata de los verbos "entrar" (en su forma factitiva = meter) y "dar".

El verbo **dar** se refiere cinco veces a la tierra: como promesa, como hecho inminente, como hecho histórico; una vez se refiere a los bienes que el israelita disfruta hoy. El que prometió dar la tierra y la dio, hoy da los bienes de la tierra o sus frutos.

El verbo **entrar, llegar**, funciona más sutilmente. Voy a recoger todas sus ocurrencias, forzando la traducción por razones expositivas.

"Cuando **entres** en la tierra que el Señor tu Dios te va a dar en heredad, tomarás primicias de todos los frutos del campo que hayas hecho **entrar** (cosechar) de tu tierra que el Señor tu Dios te va a **dar**, los pondrás en una cesta... irás al lugar escogido por Dios... **entrarás** ante el sacerdote... y le dirás: Profeso hoy ante el Señor tu Dios que he **entrado** en la tierra que el Señor juró a nuestros padres que nos **daría** a nosotros... El Señor nos sacó de Egipto... y nos hizo **entrar** en este lugar y nos **dio** esta tierra, tierra que mana leche y miel. Por eso yo **hago entrar** (traigo, ofrezco) las primicias de los frutos del campo que el Señor me **ha dado**... Y gozarás de todos los bienes que el Señor tu Dios te **haya dado** a ti y a tu familia". (Dt. 26, 1-11).

El Israelita ha salido de Egipto y ha entrado en la tierra, en el lugar litúrgico, confesando que ha entrado en la tierra porque el Señor lo ha hecho entrar, por eso él hace entrar las primicias ante el Señor.

Seis veces ha sonado el verbo entrar, cerrando el círculo de conexiones, articulando el proceso dialéctico. El verbo entrar resulta más significativo y diferenciado que el verbo dar; entre los dos forman el sentido teológico de la fiesta.

Doble enseñanza nos ofrece el texto: en lo formal descubre una estructura, en el contenido refiere el reconocimiento por la salvación. Vamos a detenernos en ambos aspectos.

### **Aspecto formal: dialéctica de la bendición**

Aunque el texto no habla expresamente de bendición, está claro el tema del reconocimiento y acción de gracias. Comienza la iniciativa de Dios, que se remonta a la historia lejana, y responde la acción humana. Falta la última pieza, la última palabra de Dios. Para encontrarla vamos a saltarnos tres versos —una nueva acción litúrgica—, para llegar a la conclusión de la ceremonia.

En la situación actual del texto, de la que es responsable un autor, el verso 15 afecta a la doble acción litúrgica. El texto tiene forma de oración, a la cual sabe el pueblo que Dios responde. Dice el verso:

“Mira desde tu santa morada del cielo, bendice a tu pueblo Israel y a los campos que nos has dado, como juraste a nuestros padres: una tierra que mana leche y miel”.

Concluido un ciclo de bendición con la cosecha, y la respuesta del pueblo con la ofrenda a Dios (y el reparto de bienes a los necesitados), toca al Señor comenzar un nuevo ciclo de bendición, que ha de recaer sobre el pueblo escogido y sobre la tierra entregada.

### **Aspecto material: el don de la tierra**

En el texto leemos expresamente la acción de gracias por la salvación histórica, actualizada en la presente cosecha. También leemos explícitamente la conexión de tierra, campo y frutos, que según nuestras categorías pertenecen más bien a la creación.

Quizás demasiado poco para una reflexión sobre el don de la naturaleza o de la creación. Sobre todo porque la tierra no está vista como dato primario, sino como don histórico.

Será necesario completar los datos explícitos con sus presupuestos y con elementos sacados de otros pasajes bíblicos referentes al tema de la tierra y la cosecha.

Ante todo, el texto presupone la situación del hombre agricultor, entregado a la tierra a la que fecunda con su trabajo. El también hace producir a la tierra con su esfuerzo, su sudor, la tierra que de otro modo daría cardos y espinas. Recuérdese, además del Génesis, la descripción del campo del holgazán en Proverbios 24, 30-31:

“Pasé por el campo del perezoso, por la viña del hombre sin juicio: todo era espinas que crecían, los cardos cubrían su extensión, la cerca de piedras estaba derruida...”

La fuerza empleada en el trabajo y la habilidad que lo dirige también son don de Dios (véase Dt 8, 18; Is. 28, 29). El israelita agricultor, hombre de buena salud mental, en el fruto ve su tierra; y como buen creyente, en la tierra ve su historia. Por eso, con unos frutos escogidos da gracias por toda la cosecha, por toda la tierra regalada, por toda la historia vivida.

Efectivamente, el texto nos dice que los frutos son parte del campo, y el campo aparece como parte o equivalente de la tierra. Lo que no dice ni insinúa el texto es que la tierra prometida es parte de toda la tierra, y que esta forma con el cielo el universo creado. Si el texto nos enseña a ver representados en unos granos toda la cosecha, todo el campo, toda la tierra prometida, tenemos que salirnos del texto para ver en el grano toda la tierra entregada a toda la humanidad y todo el universo creado. Extender el proceso parece actividad legítima, pues el texto nos abre los ojos para descubrir el sentido total de una minúscula primicia; además, el primer capítulo del Génesis nos ayuda a abarcar toda la tierra. Para remontarnos al cielo creado, tenemos que emplear otro puente, que no está en nuestro texto explícitamente.

### **La presencia del cielo**

Este puente es, según el Antiguo Testamento, la lluvia, una de las bendiciones fundamentales. La lluvia puede ser designada simplemente con el término “bendición”. El salmo 85, 13 dice: “El Señor nos dará la bendición (es decir, la lluvia), y nuestra tierra dará sus frutos”. Por alusión en el salmo 67, 7: “La tierra ha dado su fruto, nos bendice el Señor nuestro Dios”. Y claramente el salmo 65, 10-11 “Tú cuidas de la tierra, la riegas y la enriqueces sin medida... riegas los surcos, igualas los terrones, tu llovizna los deja mullidos, bendices sus brotes; coronas el año con tus bienes”. Entre las bendiciones de José leemos:

“El Dios de tu padre te auxilia, el Poderoso te bendice:  
bendiciones que bajan del cielo y bendiciones del océano subterráneo,  
bendiciones de pechos y senos, bendiciones de espigas abundantes...”  
(Gn. 49, 25-26).

Las bendiciones del océano subterráneo “acostado en lo hondo” son agua que brota de lo profundo a través de los pozos que el hombre cava, las que bajan de lo alto son la lluvia y rocío; aguas superiores e inferiores son dones o bendiciones de Dios destinadas a fecundar

la tierra. La misma división de aguas inferiores que brotan en los manantiales y aguas superiores que bajan como lluvia encontramos en el salmo 104, con un horizonte más ancho de plantas, animales y hombres:

“De los manantiales sacas los ríos, para que fluyan entre los montes, en ellos beben las fieras de los campos, el asno salvaje apaga su sed... Desde tu morada riegas los montes, y la tierra se sacia de tu acción fecunda; haces brotar hierba para los ganados y forraje para los que sirven al hombre; él saca pan de los campos y vino que le alegre el corazón...”

En la lluvia, baja el cielo a unirse con la tierra para hacerla fecunda; y el grano como fruto de dicha unión, puede representar a cielo y tierra unidos. Esta simbología ha dejado huellas en la poesía profética, p. e. en Oseas 2 y en Is 26. Si los israelitas no la han explotado es quizás por miedo a peligrosos influjos cananeos. El símbolo es perfectamente familiar a los paganos, y Pablo puede aludir a ello sin temor a falsas inteligencias; a los habitantes de Listra en Licaonia les dice: “Dios, que hizo cielo y tierra y mar y cuanto contienen, dejó a cada pueblo caminar por su propio camino en el pasado; pero no les dejó sin su testimonio, pues os hizo beneficios dándoos lluvia del cielo, estaciones fecundas, y satisfaciéndoos con alimento y con gozo” (Act 14, 15-17). Nosotros podemos explotar sin miedo la simbología, para ver en un trozo de pan la plenitud de dones de naturaleza e historia.

### **Resumen**

Deuteronomio 26 nos ha enseñando la dialéctica de la bendición: Dios ofrece sus dones, el hombre ofrece sus primicias y su palabra de reconocimiento, Dios concluye bendiciendo.

Nos ha enseñado la presencia del don de la tierra y de la historia previa de salvación en la cosecha y en sus primicias.

Con algunos textos complementarios nos ha enseñado la presencia de la naturaleza, tierra y cielo, en los frutos ofrecidos.

Por los frutos, con los frutos, en los frutos, el hombre agradece a Dios los beneficios de creación y salvación.

## **4. UN SALMO DE ACCION DE GRACIAS**

### **Descripción del salmo**

El salmo 135 (136) se presenta externamente como una letanía: a cada invocación responde el pueblo con la fórmula litúrgica conocida “porque es eterna su misericordia”. En cuanto al género, es un canto de acción

de gracias (eucaristía) o de bendición, dos actitudes y expresiones poco diferentes en la plegaria israelítica.

La forma litánica parece convertir el salmo en pura enumeración de títulos o acciones divinas. Mirando de cerca vemos que cada acción se convierte en participio de predicación, cada participio es un título que se refiere al Dios activo. Nuestros participios españoles han perdido esa función: no podemos llamar a Dios "el haciendo, el sacando, el hiriendo, el guiando"; si en algunos casos funciona el adjetivo "hacedor, dador", pero exigirían cadenas o series de genitivos poco felices en castellano. Lo importante es notar que la acción se ha convertido en título participial.

Además descubrimos una cierta composición de esos participios. Los cuatro primeros, de los verbos "hacer, hacer, afianzar, hacer" se refieren a la creación muy estilizada: en el eje vertical, cielo, tierra, sobre las aguas, escenario, coordenada espacial, reino de Dios, del hombre, de los poderes adversos. Además sol y luna que gobiernan día y noche, coordenada temporal, pulso del tiempo humano.

El segundo grupo de participios está tomado de los verbos "herir, dividir, guiar, herir", y estiliza la salvación o liberación en cuatro títulos. Pero varios de estos participios llevan oraciones dependientes que articulan y explicitan las etapas de la salvación:

"Hirió a los egipcios... y sacó a Israel...

Dividió en dos partes el Mar Rojo... y condujo... y arrojó...

Guió por el desierto...

Hirió a reyes... y les dio su tierra en heredad..."

Hasta aquí, en ocho y trece versos, el pueblo ha dado gracias por la creación y la salvación. El salmo añade dos piezas, al parecer heterogéneas.

La primera presenta una forma disonante: comienza por el relativo arcaico (o arcaizante), sigue una circunstancia, falta el participio; su tema es histórico, pero genérico "nuestra humillación", abarca muchos hechos sin nombrarlos, está fuera del esquema tradicional de la liberación. Sin duda alguna es adición posterior, que testimonia la conciencia histórica de los que rezan: la historia de salvación continua, y por ella nuestro agradecimiento.

La otra pieza es más dudosa. Si la anterior es claramente adición posterior, esta sería segunda adición; pero hay que recordar que los israelitas a veces añaden insertando en medio. La forma es de nuevo participial "dante" o dador", y el verbo dar concluía la serie histórica dependiendo del octavo participio "heridor"; estos datos no deciden la cuestión,

si es original o adición, pero en el último caso demuestran que la adición ha sido hecha con clara conciencia de la relación o pertenencia: el dador continúa su actividad de dar.

Pero el tema de esta pieza nos saca de la historia de salvación: ya no se trata del pueblo, sino de todos los vivientes, ni se trata del hecho histórico irrepetible, la entrega de la tierra, sino del hecho esencialmente repetible, el pan de cada día.

### **La dinámica del salmo**

Vamos a fijarnos en la última pieza. En la traducción común: "El da alimento a todo viviente". En mala traducción española, literal y por eso infiel, pero útil para transparentar el tejido original diríamos: "Dador de pan a todo viviente".

Si el verso no es adición: ¿es un miembro más en la serie, una propina sin importancia?, ¿o tiene una función particular, que hemos de descubrir para entender el salmo como totalidad?

Si el verso es adición: ¿es una adición desgraciada, que debemos eliminar para entender bien el salmo?, ¿o es una adición significativa, que impone nuevo sentido, que establece un dinamismo, que actualiza el salmo?

El exégeta no puede desentenderse sin más del verso, es demasiado cómoda la operación de tachar supuestas glosas. La presunción es que el verso tiene algo que decir y hacer en el poema, que si fue añadido lo fue por alguna razón. Se trata de describirla, para comprender el sentido del salmo. Hagamos la prueba.

Lectura descendente. Los israelitas van a rezar una letanía de acción de gracias; comienzan recordando la acción creadora de Dios, después recordando la acción salvadora en la historia, finalmente desembocan en su providencia cotidiana. La naturaleza es acción gloriosa de Dios, revelación de su misericordia, aunque no se llama expresamente "don"; la tierra de Palestina es el don al que se dirige la liberación de Egipto; el don de la tierra actúa en el don cotidiano del pan, el cual desborda los límites de Israel e incluso de la humanidad.

El que dio una tierra a un pueblo es el dador de pan a todo viviente. El movimiento es a la vez de estrechamiento y ensanchamiento. Estrechamiento: cielo y tierra y astros —tierra prometida— pan. Ensanchamiento: Israel en un momento histórico, todos los vivientes, todos los días. El título divino "dador" (evitado en los ocho participios precedentes) es el acorde final del salmo, que prolonga su resonancia en la experiencia cotidiana.

Cada día el pan revela al "dador" de pan y de la historia y de la naturaleza.

Lectura ascendente. Es decir, a partir de la situación concreta. Sería por ejemplo el caso del salmo 112 (113): una madre estéril ha recibido un hijo, y para agradecerlo se remonta desde ese don a Dios que "levanta del polvo al desvalido", que "se eleva sobre todos los pueblos", y bendice al Señor "ahora y por siempre, de la salida del sol hasta el ocaso". La lectura ascendente quiere sorprender el movimiento de remontarse.

Los israelitas celebran la fiesta de la cosecha, o quieren agradecer a Dios el don del pan cotidiano. Desde este don minúsculo, al parecer intrascendente, pero trascendental se remontan: a la historia salvadora que los trajo a esta tierra "de pan llevar"; desde allí a la naturaleza que garantiza estos dones, como creación de Dios, y que indirecta o mediatamente aparece como don. El don sencillo del pan además hace descubrir al hombre su solidaridad con todos los vivientes; hace descubrir a Dios como "dador", título permanente que abarca naturaleza e historia y se concentra en un pedazo de pan.

Este saber remontarse es una de las grandes enseñanzas del hombre del Antiguo Testamento.

### **Resumen y comparación**

El salmo muestra, como tantos otros, la acción de gracias como respuesta a la acción divina; y cada acción divina aparece como manifestación de una única y perpetua misericordia.

El salmo realiza la unidad de naturaleza o creación, historia o salvación, y don cotidiano como síntesis, bajo el común denominador de la misericordia divina. En este sentido es una potente construcción.

Comparado con Deuteronomio 26, muestra la misma referencia a la historia de salvación. Tampoco explota el simbolismo de la fecundidad, ni alude a la lluvia.

Falta en el salmo la nueva bendición divina con que se cerraba la liturgia de Deuteronomio, y falta la ofrenda material de las primicias.

Con sus puntos de contacto y sus datos complementarios, los dos textos ofrecen sobriamente elementos para una teología de la eucaristía. En concreto de la eucaristía como ofrenda en figura de pan para bendecir o agradecer al Padre la creación y la salvación.

En este momento sería útil releer el capítulo 6 de San Juan, procurando que sus palabras "pan" o "don" o "del cielo" se pueblen de resonancias. Lo podría hacer cada uno en particular; yo tengo que seguir.

## 5. OTRAS CONEXIONES HISTORICAS Y COTIDIANAS

Hemos insistido en el carácter de "cotidianidad" que tiene el pan: en su repetición diaria y en su extensión a los animales parece negar la historia. Sin embargo, los autores bíblicos saben subrayar su referencia a la historia, sobre todo a la liberación de Egipto.

Intento ahora señalar la conexión del pan con determinados hechos o etapas de la historia de Israel, para mostrar cómo el pan cotidiano es en realidad un poderoso agente histórico.

La primera etapa es la bajada a Egipto, que se realiza bajo el signo del pan, de la carestía. Lo que la tierra prometida niega hoy al patriarca Jacob, es decir, el pan, es decir, todo el sentido de la tierra, se lo ofrece una tierra hospitalaria, Egipto. A esto iba ordenada la venta de José, como preludeo de la trama.

En el último capítulo del Génesis leemos que José dice a sus hermanos: "Vosotros intentasteis hacerme mal, pero Dios en ello intentaba hacer bien, dando vida a un pueblo numeroso, lo que somos hoy". Las palabras quieren resumir el sentido de toda una etapa: salvación histórica en forma de pan, bajada a Egipto y crecimiento del pueblo bajo el signo del pan.

### Lo cotidiano es histórico

La segunda etapa es el camino por el desierto, tierra seca y estéril, que niega sus frutos porque Dios le niega su lluvia. El desierto de los israelitas está lleno de historia, y una de sus piezas centrales es "el pan del cielo" que el Señor provee a su pueblo. Lo que el desierto, tierra de atravesar y no de cultivar, niega, Dios mismo lo procura, para que el pueblo aprenda a subir del pan a la palabra salvadora. En el recuerdo tenaz de los israelitas, el pan del desierto fue cuestión de vida o muerte; su imagen maravillosa es fácilmente evocada en presencia del pan de cada día. Y el recuerdo es lección constante que da profundidad histórica al don cotidiano.

La tercera etapa es la vida en la tierra, donde el pan realiza simplemente la conjunción de tres elementos: lluvia del cielo, fecundidad de la tierra, trabajo humano. Si el hombre intenta olvidarse del significado de ese pan, que ahora él mismo crea y consume en abundancia, la memoria litúrgica del desierto le traerá a la mente el sentido trascendente del pan. El Dios que un día dio pan por su cuenta, da ahora al hombre la tierra y fuerzas para cultivarla. Por eso "has de comer y saciarte y bendecir al Señor tu Dios por la buena tierra que te ha dado" (Dt. 8, 10).

La cuarta etapa es el destierro. En el destierro germina y crece la esperanza de volver a poseer la tierra, y esta esperanza tiene una prenda firme y oracular. Es un episodio maravilloso de la vida de Jeremías (que no puedo comentar ampliamente aquí).

Dios manda a Jeremías comprar un terreno en Anatot. Jeremías protesta, pues el enemigo asedia la ciudad, y Dios mismo le ha anunciado el destierro inevitable. Dios insiste: ese campo adquirido en propiedad es oráculo y prenda: "Todavía se compran casas y campos y huertos en esta tierra". Jeremías obedece, compra el campo, y reza a Dios para entender el enigma: en su oración se remonta a la historia de salvación, desde el momento actual a la liberación de Egipto, y más allá hasta la creación de cielo y tierra. Y Dios responde ratificando el sentido histórico y añadiendo la promesa del futuro.

Aquí todo está concentrado pura y simplemente en la tierra prometida, en un breve terreno que la representa.

En contraste con estos casos, en los que el pan desempeña un papel histórico, vamos a recordar una institución cáltica, en la que resalta el carácter cotidiano del pan, y se expresa una acción de gracias ritual por medio de pan.

Se trata de los llamados "panes presentados" (o panes de proposición): doce panes, colocados en dos series de seis sobre una mesa de oro, y renovados cada semana como ofrenda permanente al Señor. En otros pueblos, el pan se ofrece como comida real para los dioses (bien conocida es la historia burlesca del libro de Daniel). En Israel la referencia se ha purificado, el pueblo presenta a Dios los doce panes (¿por las doce tribus?) como expresión de agradecimiento "de parte de los israelitas, alianza perpetua" (Lev 24, 8).

Falta toda explicación verbal que explique el simbolismo. Podemos conjeturar que en el rito semanal de presentar los nuevos panes los sacerdotes pronunciaban una plegaria acompañando el rito; como hemos visto en Deuteronomio 26. Puestos a escoger un salmo para la ceremonia, sugeriríamos en primer lugar el 135 (136) antes comentado, en segundo lugar el 147 o el 64 (65); sugerencia que no puede aducir argumentos bíblicos fuertes.

## 6. OTROS SIMBOLISMOS DEL PAN

Hasta ahora hemos encontrado los siguientes datos: una acción de gracias, con ofrenda de primicias, por la cosecha y la historia; una acción de gracias verbal, sin rito, por la naturaleza, la historia y el pan cotidiano; una oferta de pan, sin texto aducido, que interpretamos en el contexto

total del culto de Israel. A esto se añaden algunas referencias concretas de historia, y algunas referencias simbólicas casi más evitadas que desarrolladas.

Quisiéramos desarrollar el plural simbolismo del pan, que la eucaristía asume y levanta. Porque todavía nos parece que la eucaristía está muda y su pan no nos dice bastante.

Quisiéramos ver en el pan, más aún en su figura eucarística, todo lo que puede significar para el hombre: figura de **fecundidad**, de la tierra materna y la lluvia viril, de los surcos como entrañas y el fecundo sudor del hombre, del duro amor del hombre por la tierra dominada; de la semilla que muere y resucita; de la esperanza verde que brota, crece y canta; del fermento que empuja y da forma rotunda, y del fuego que esponja, sazona y dora.

Figura de pan, **uno y repetido**, para partirlo y repartirlo, pan de amor y pan de justicia. Pan de trigo o de centeno o de arroz, uno como la humanidad y plural como los hombres en sociedad. Pan en compañía que extraña la soledad.

Figura de pan, **sencillo y elemental**. Conjunción maravillosa de soles y lluvias, de tierra y abonos, de silencio y rumores; y siendo tan maravilloso, no se da importancia. Victorioso de sequías y hielos, de insectos y epidemias, pero sin aires de triunfo. Sencillo para las horas sencillas, de la mesa familiar o estudiantil, de la merienda campestre; que no abandona en la hora triste de la cárcel o el destierro.

Todo esto y mucho más es el pan humano que llevamos a la mesa eucarística, queremos llevarlo cargado de significación, para que exprese todo nuestro deseo profundo de bendecir y agradecer. ¿Quién nos hará ver y comprender tal riqueza de simbolismo?

Si un tipo de teología puritana desdeña todo este simbolismo, lo buscaremos por otro lado.

Lo buscaremos entre los poetas de las criaturas sencillas y del hombre. Ellos, aún sin intención religiosa, nos dirán lo que significa el pan realmente; así sabremos lo que llevamos realmente al altar, y dejaremos que el pan nuestro hable por nosotros. (1)

---

(1)

A modo de apéndice citaré algunos versos de la "Oda al pan" de Pablo Neruda (de "Odas elementales"). El autor no es cristiano, pero sabe expresar con acierto algunos valores humanos del pan.

Lo buscaremos en la teología simbólica de los autos sacramentales, que explotan con ingenio y acierto el simbolismo del pan; combinando datos de las narraciones bíblicas —Abigail, Rut, Melquisedec, etc. —con datos de la cultura agraria de la época.

Lo buscaremos entre los textos litúrgicos, corrigiendo una perspectiva errónea. Es decir, no pensemos que aquello se dice pura y exclusivamente de Cristo en cuanto tal, sino que se dice de Cristo precisamente en su figura de pan.

Y lo encontraremos, al menos esbozado, en el evangelio de San Juan. En el capítulo sexto con las referencias dominantes al don y a la vida, aclaradas con el símbolo del maná. Y en 12, 24 se remonta a otro momento anterior del simbolismo: al símbolo del grano sepulto en tierra y fecundo, que enuncia simbólicamente el carácter sacrificial. La referencia mítico-simbólica, o si preferimos poético-simbólica de dicho verso es manifiesta. Ahora bien, cuando el símbolo verbal expuesto en la predicación se convierta en símbolo real en la cena eucarística, el símbolo está cargado de sentido. Y así lo hemos de aceptar nosotros.

## 7. BREVE APLICACION LITURGICA

Ahora estaríamos preparados para repasar los textos litúrgicos sin perdernos sus referencias simbólicas. Textos de diversas liturgias viejas o recientes. Como esta no es tarea de mi especialidad, me contento con apuntar algunos datos del formulario de la misa romana.

“Te pedimos... por Jesucristo nuestro Señor, que aceptes y bendigas estos dones, este sacrificio que te ofrecemos...”

Acepta, Señor, en tu bondad esta ofrenda de tu siervo y de toda tu familia... Bendice y acepta, oh Padre, esta ofrenda, haciéndola espiritual, para que sea Cuerpo y Sangre de tu Hijo.

Tomó pan... y dándote gracias, bendiciendo, lo partió, lo dio.

Al celebrar este memorial... te ofrecemos de los mismos bienes que nos has dado... el sacrificio santo... pan de vida eterna y cáliz de eterna salvación.

Que esta ofrenda sea llevada a tu presencia... para que cuantos recibimos el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo al participar aquí de este altar, bendecidos con tu gracia...

Por él sigues creando todos los bienes, los santificas, los llenas de vida, los bendices y los repartes entre nosotros...”

Estos elementos forman una unidad cerrada, con diversas correspondencias. Podríamos analizar la unidad en varios tiempos:

Venimos a Dios con nuestros dones. Si bien recibidos de Dios, son nuestros, fruto también de nuestro trabajo. Ellos representan todos los dones recibidos de Dios, en primer plano los dones de naturaleza o creación; representan todo lo que poseemos en primer plano, lo que poseemos como naturaleza. Sacrificamos una parte, ofrecemos una primicia, pedimos a Dios que la acepte.

Dios lo acepta y lo bendice; y lo transforma en el cuerpo y sangre de su Hijo. No anula el sentido del pan y el vino, sino que lo traspone y eleva hasta la plenitud. La figura de pan y vino es ahora el cuerpo y sangre de Cristo, que recapitula toda la historia de salvación, y todo el cosmos.

Nosotros ofrecemos este nuevo pan y vino de vida y de salvación, y en ellos el sacrificio fecundo de Cristo: el grano de trigo que muere y da fruto, la sangre derramada que perdona los pecados.

Dios nos reparte esos dones en forma de alimento y bebida, y nos bendice.

En mi trabajo me he fijado sobre todo en el primer momento, el sentido de nuestros dones, y en el movimiento dialéctico; y he aportado elementos para ilustrar la recapitulación simbólica de la historia y la naturaleza.

Entre la ofrenda de nuestro pan y vino humanos y la ofrenda del cuerpo y sangre de Cristo se da una estrecha correspondencia simbólica. Profundizar en la primera ofrenda es preparar la inteligencia de la segunda. Descuidar o saltarse el sentido de la primera ofrenda es exponer la segunda a una visión peligrosamente espiritualizada, sin tenaces raíces humanas. Esta puede ser la contribución del Antiguo Testamento.

## 8. LA PALABRA QUE FALTA

Falta desde luego un desarrollo equivalente del tema del vino, en su rica simbología. Muchos elementos serían comunes a vino y pan; otros aspectos específicos del vino.

Pero sobre todo falta la palabra que ha estado rondando y a la que he tenido que cerrar la puerta.

Es en el capítulo 26 de Deuteronomio esa perícopa de tres versos que me salté, para llegar a la conclusión y mostrar la dialéctica. Esos tres versos son una profesión de haber repartido los frutos de la tierra con el huérfano, la viuda, el levita y el forastero; las cuatro clases que, sin po-

seer propiedades en la tierra prometida, tienen derecho a disfrutar de sus frutos, porque la tierra prometida es para todos. Prometida y dada a ese "nosotros" coral, tan típico del Deuteronomio. Con estos versos el capítulo del Deuteronomio queda redondeado, y he tenido que saltarlos.

Pasando al segundo texto bíblico, hay que esforzarse para no recordar que el título divino "dador" se ofrece y se impone como ejemplo al hombre. Lo dice Proverbios 21,26: "Todo es codiciar y codiciar, pero el justo da sin reservas" y Proverbios 22, 9: "El generoso será bendecido porque repartió su pan con el pobre".

Sobre todo es doloroso omitir el magnífico y terrible texto del Eclesiástico, 34, 18-35, 22, en que señala la justicia como condición para que nuestras ofrendas sean aceptadas por Dios. El texto es tan importante, que exigiría un artículo para sí solo. Tenemos que contentarnos con haberlo mencionado aquí, como la gran palabra que con su ausencia deja incompleto y abierto mi trabajo.

#### APENDICE

#### "ODA AL PAN"

PABLO NERUDA

*Pan,  
con harina,  
agua y fuego  
te levantas.  
Espeso y leve,  
recostado y redondo,  
repites  
el vientre  
de la madre,  
equinoccial  
germinación  
terrestre.*

*Pan,  
qué fácil  
y qué profundo eres;  
en la bandeja blanca  
de la panadería  
se alargan tus hileras,  
como utensilios, platos  
o papeles,  
y de pronto,  
la ola  
de la vida,  
la conjunción del germen  
y del fuego,  
creces, creces  
de pronto,  
como  
cintura, boca, senos,  
colinas de la tierra,  
vidas,*

*sube el calor, te inunda  
la plenitud, el viento  
de la fecundidad  
y entonces  
se inmoviliza tu color de oro  
.....  
el pan de cada boca,  
de cada hombre,  
en cada día,  
llegará porque fuimos  
a sembrarlo  
y hacerlo,  
no para un hombre, sino  
para todos,  
el pan, el pan  
para todos los pueblos,  
y con él lo que tiene  
forma y sabor de pan  
repartiremos:  
la tierra,  
la belleza,  
el amor,  
todo eso  
tiene sabor de pan,  
forma de pan,  
germinación de harina,  
todo  
nació para ser compartido,  
para ser entregado,  
para multiplicarse  
.....*



# EUCARISTIA Y MINISTERIO JERARQUICO: EPISCOPADO, PRESBITERADO, DIACONADO

RODOLFO EDUARDO DE ROUX, S. J.

## INTRODUCCION:

Los textos conciliares del Vaticano II pueden dejar una primera impresión desconcertante en quien está habituado a las perspectivas eucarísticas y sacerdotales de los decretos tridentinos pertinentes (1) y por lo mismo a la teología que se inspira en ellos (2). ¿No apunta entre ambos una divergencia de base en la concepción del sacerdocio, eminentemente **cultural** el uno, el otro fundamentalmente **apostólico**; destacándose aquel en lo más alto de la Iglesia como un don absolutamente peculiar y excluyente, emergiendo este, por obra de Cristo, desde el interior mismo del Pueblo Sacerdotal y misionero? ¿Qué decir entonces de la relación básica, eucaristía-ministerio jerárquico, que consagró el mismo Trento: "sacerdos, quia sacrificium"? (3)

El problema así planteado solo encuentra solución satisfactoria en el entrecruce fecundo de tres líneas teológicas en progreso convergente cuya trayectoria podemos sintetizar así:

- 1\* De una eucaristía considerada casi exclusivamente como presencia y sacrificio, a una eucaristía que, precisamente como presencia sacerdotal, construye y significa la Iglesia misionera.
- 2\* De la afirmación tajante del sacerdocio ministerial y de una actitud de reserva acerca del sacerdocio de los fieles, a la visión más compleja del Pueblo Sacerdotal y misionero jerárquicamente constituido.
- 3\* En fin, de un sacerdocio casi exclusivamente cultural, a un ministerio eucarístico de amplias perspectivas apostólicas.

## DE TRENTO AL VATICANO II:

### Precisión doctrinal en Trento

Magnífica en su riqueza y precisión, la teología eucarística de Trento está con todo circunscrita por los objetivos propuestos de clarificación doctrinal frente a las posiciones polémicas de los Reformadores (4). Se impone entonces el sacramento del altar como misterio cultural por excelencia, presencia adorable y salvífica del Señor en la permanencia eclesial de su sacrificio único. Debidamente encuadrada en la obra sacerdotal de Cristo y en la acción continuadora de la Iglesia (5), como comunión sacramental de vida divina y eclesial (6), con todo tampoco resulta satisfactoriamente integrada a la totalidad del misterio cristológico y eclesial. Ni aparecen suficientemente sus implicaciones vitales en la existencia cotidiana, no formalmente cultural, de los fieles y en la actividad más genéricamente apostólica de los ministros jerárquicos.

Respecto al sacerdocio de los fieles, la actitud de Trento fue por demás cauta ante su proclamación unilateral de parte de Wycleff o de los Reformadores del siglo XVI (7). La imprecisión teológica y el ardor polémico habían oscurecido demasiado una sólida tradición eclesial (8). En cuanto a su vocación misionera, parece haber caído por entonces fuera del foco de conciencia de la Iglesia docente (9).

Indudablemente Trento considera el sacerdocio ministerial en relación casi exclusiva con el altar (10), partiendo de las implicaciones de la celebración eucarística (11) y vinculando así a ésta estrechamente el sentido de su institución (12). En la misma línea determinaba su especificidad como un poder exclusivo sobre el Cuerpo eucarístico de Cristo (13). Es una visión cultural y teocéntrica del sacerdocio (14) que se inspira en la perspectiva teológica predominante en la carta a los Hebreos (15) y configura un sacerdocio originariamente vertical (16) cuya relación a los hombres es la resultante posterior de una mediación sacrificial ascendente (17).

Concluyendo: la teología tridentina parece ofrecer más una eucaristía de Cristo Consumador de su obra, que precisamente El nos alcanza desde la meta gloriosa en su permanencia sacramental; que no el sacramento del Enviado Perenne que si bien ya a la diestra del Padre y en el señorío universal del Nombre, con todo peregrina aún y convoca en la identidad mística de su Cuerpo eclesial. A esta visión, un tanto estática, de la obra de Cristo y de su sacramento, parecería corresponder

también más una Iglesia que adora, recuerda y se conforta, que no una Iglesia peregrina que se construye y se expande. Y en cuanto al sacerdocio, suficientemente determinado en su relación cultural, no acaba en cambio de integrar otros elementos que la tradición viva de la Iglesia le ha reconocido siempre como esenciales (18), recortando así también de rechazo la dimensión eucarística de su ministerio.

### **Vaticano II: dilatación e integración**

Con el Vaticano II entramos en un ambiente más amplio y complejo que, lejos de implicar ruptura con la tradición asentada dogmáticamente en Trento, integra esas adquisiciones definitivas a su terreno connatural, una eclesiología de gran vuelo arraigada en el misterio de la persona y misión del Verbo Encarnado (19).

La relación esencial Cristo-Eucaristía había quedado substancialmente definida en Trento. El Vaticano II se limitará aquí a evocar esas decisiones (20), a no ser para reintegrar la presencia peculiar eucarística a su contexto natural, la múltiple presencia eclesial del Señor (21). En cambio, además de vincular explícita e indisolublemente la eucaristía a otras realidades eclesiales tan fundamentales como la Palabra (22); el Concilio significa una clara toma de conciencia de la condición cumbre y fontal de la misma en la vida sacramental y apostólica de la Iglesia (23) como que desde ella irradia Cristo permanentemente entre los hombres y su mundo todo el poder salvífico, las exigencias de amor y apostolado de su misterio pascual (24). Con ello propiamente el Concilio tampoco ha innovado nada, revitalizando simplemente una tradición viva que se remonta a Pablo, según la cual la eucaristía construye y significa la Iglesia (25). Pero las continuas alusiones conciliares al sacramento en relación con las más diversas situaciones y actividades de la vida eclesial, han puesto esplendorosamente en manifiesto la íntima realidad polivalente de esta expresión sacramental, la más completa, del único misterio de Cristo (26).

Eucaristía e Iglesia aparecen entonces como dos misterios que se atraen e iluminan mutuamente, en Cristo (27). Si la Iglesia es el lugar de convergencia de todos los caminos del amor del Padre, por Cristo, en el Espíritu, a los hombres (28), sacramento de ese dinamismo creador y redentor que conduce nuestra historia universal a través de la Pascua del Señor para dar a todas las cosas su cumplimiento (29); la eucaristía, sacramento de Cristo personalmente salvante, es también por su parte, signo eficaz, fermento constructor de este misterio de amor eclesial (30) que nos envuelve, nos solicita y compromete en un movimiento de solidari-

dad y renovación universal (31) al que no escapa la misma naturaleza (32). Ella, como Pan del Cielo, mantiene sobre la ruta escatológica nuestro peregrinar terreno, arras de la plenitud convival celeste (33) y como Pan de nuestro esfuerzo cultural humano, encarna en la bendición al Padre nuestra respuesta comunitaria al amor divino (34).

Sacramento de Cristo, sacramento de la Iglesia, ¿qué matiz tomará la misma eucaristía en un estado teológico tan vivamente consciente de la condición misional de Cristo y de su Iglesia? El Concilio ha sido explícito en afirmarlo: la eucaristía, signo eficaz de esa misión (35), fuente de su dinamismo y también su cumplimiento (36) es una comunión de vida en expansión. Su proclamación cultural de la Muerte-Resurrección de Cristo para vida del mundo, es un misterio de convocación. Eucaristía pues misionera que tampoco es ajena a la perspectiva neotestamentaria. En efecto, ya la misma fórmula sinóptica y paulina, en su concisa sobriedad litúrgica, apunta hacia allá con su teología subyacente del Siervo, del nuevo Moisés, de la Nueva Alianza universal. Y el mandato mismo de reiteración eucarística, "hasta que El venga", no solo implica tensión escatológica, sino que también pulsa dinámicamente el tiempo misional de la Iglesia. La tradición ha retenido que la cámara alta de la eucaristía, lo fue también de la efusión pentecostal y con ello, del nacimiento de la Iglesia misionera. Por su parte el Sermón eucarístico del Pan de Vida, en el evangelio de Juan, se encuadra totalmente en una teología de la misión del Hijo (Juan 6, 29. 38. 58), Pan verdadero que viene del cielo enviado por el Padre y da vida al mundo (vs. 33; cf. vs. 51 s. 59). El hombre la acoge en la fe y el sacramento (vs. 48-59) y es introducido así a la comunión vital intratrinitaria de donde fluye el dinamismo misional del Hijo (vs. 58). Por eso el rechazo o aceptación del sacramento, es en el fondo rechazo o aceptación de esa misión esencial a Jesús, el Santo de Dios (vs. 61-72). A su vez la llamada Oración Sacerdotal de Jesús (Juan 17), que consideran hoy muchos exégetas como una bendición eucarística (37), baña también en ese mismo ambiente de misión (38). Misión eucarística de Cristo que es glorificación al Padre en la comunicación de su vida y de su amor. Misión que pasa de Jesús a sus inmediatos discípulos (vs. 18. 19) para dilatarse luego en una Iglesia-eucaristía que significa y expande el amor del Padre y el Hijo en el Espíritu (vs. 20. 26).

Una visión así eucarística de la Iglesia, con la dilatación que implica del contenido cultural de toda su vida y actividad (39), no puede menos de afectar profundamente a todos y cada uno de sus miembros. Y si eucaristía y sacerdocio mantienen de hecho una relación fundamental, entonces la toma de conciencia del carácter eucarístico de toda vida cristiana no puede menos de poner también de relieve su íntimo carácter sa-

cerdotal. No es pues casual que el Concilio de la Iglesia eucarística lo haya sido también de la Iglesia Sacerdotal (40). Ello no implica, es verdad, una indiferenciación sacerdotal en el seno de la Iglesia (41), Cuerpo de Cristo, unidad orgánica con diversidad de funciones y por lo mismo también con especificidad ontológica de sus miembros (42). Así mismo, en las perspectivas de una eclesiología sacramental (43), podemos decir también: una Iglesia con sacramentalizaciones diversas de la única gracia eclesial salvífica de Cristo, del único Espíritu que la anima y aglutina en la unidad (44). El sacerdocio común del Pueblo de Dios, lejos de suprimir o hacer superfluo el sacerdocio ministerial, por el contrario lo postula desde su interior, como un signo del origen trascendente, cristológico de su propia actividad sacerdotal (45). Pero ello implica a su vez que el ministerio jerárquico no podría ser considerado legítimamente como una especie de superestructura exterior al mismo Pueblo de Dios. Fluye, sí, directamente de Cristo, prolongación ministerial de su misión salvífica, pero surge también en cierta manera de ese mismo Pueblo, todo él nación santa y pueblo sacerdotal, al cual el ministro jerárquico se vincula estrechamente no solo por la condición básica cristiana, sino también por una recíproca necesidad (46). El encuentro sacramental de los fieles y el ministro, o al menos la referencia eclesial inherente a toda celebración eucarística, es un índice de esa totalidad sacerdotal de la Iglesia (47).

Eucaristía medular no solo a la actividad cultural sino a toda la vida de la Iglesia: inspiradora de cualquier santidad cristiana (48), propulsora del múltiple dinamismo apostólico (49); Eucaristía que sostiene y renueva la vida laical y religiosa (50), que da sentido, en fin, a la presencia solícita de la Iglesia en los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias del acontecer humano. En esta perspectiva, ¿cómo considerar alienante al altar la dimensión apostólica y la integración misionera al mundo que adquiere en los textos conciliares la figura del ministro jerárquico? (51).

Y sin embargo, pudiera parecer que su relación al Sacramento habría sufrido modificaciones profundas (52). En efecto, su concepción originante no parte ya inmediatamente de las implicaciones sacrificiales de la eucaristía, como sucediera en Trento, sino que se remonta, a través de los apóstoles y de la Iglesia, a la misión salvífica de Cristo, cuyos son ministros y sucesores, en una diaconía cualificada, de rasgos apostólicos (53). No ya primordialmente en orden al sacrificio sino con miras a esa participación cualificada en la única misión de Cristo y de la Iglesia, recibe el ministro jerárquico la "sacra potestas", configuración peculiar a Cristo cabeza, que lo capacita para obrar en nombre suyo, "in persona Christi" (54). Su consagración es esencialmente misionera (55) y puede

decirse que no es tanto su calidad sacerdotal lo que lo constituye en un **orden** especial en el interior del pueblo sacerdotal, como ese carácter y poder capitales de su sacerdocio (56) que solo así resulta ser también una configuración peculiar al único sacerdocio de Cristo (57).

Esta dimensión apostólica del ministro jerárquico lejos de implicar un relajamiento de su vinculación al sacramento del altar corresponde a una dilatación legítima de los mismos horizontes eucarísticos, en la obra de Cristo y de la Iglesia, y también por lo tanto, en su medida, en la actividad ministerial. Así por ejemplo, el Vaticano II ha superado la dicotomía evangelización-culto. La Palabra prepara y conduce a la Eucaristía al paso que en sí misma ya reviste un carácter cultural que se acredita de la concepción paulina (58). Toda Palabra de la Iglesia y en la Iglesia es eucarística, toda eucaristía se apoya y a su vez impulsa el ministerio profético de la Iglesia. Pues bien, esta identidad salva también de un peligro de esquizofrenia funcional al mismo ministro cuya actividad, son palabras del Concilio, “comienza por la predicación evangélica, del sacrificio de Cristo saca su fuerza y virtud, y tiende a que toda la ciudad misma redimida, es decir, la congregación y sociedad de los santos, sea ofrecida como sacrificio universal a Dios por medio del Gran Sacerdote, que también se ofreció a si mismo en la Pasión por nosotros para que fuéramos cuerpo de tan grande Cabeza” (59).

El ministerio jerárquico reviste una doble calidad sacramental: en una Iglesia que se identifica con Cristo, del cual es Cuerpo, Viña, Templo Vivo, pero que al mismo tiempo se recibe toda de El continuamente como de su Cabeza, su Cepa, su Fundamento, el ministro es signo de Cristo Cabeza, su Sacramento-persona (60). Mediación sacramental que, como tal, lejos de suprimir la inmediatez vital a Cristo, la promueve; que no es negación u opacidad de la capitalidad única de Cristo antes bien su transparencia simbólica, su epifanía sacramental. La celebración eucarística pone de relieve precisamente esta condición básica del ministro en la Iglesia peregrina que, hoy como ayer y como mañana, se recibe de Jesús muerto y resucitado por la acción sacramental del misterio (61) y por ella se consagra también a si misma al Señor.

Pero el ministro jerárquico no es solamente el “alter Christus”, es también el “homo ecclesiasticus” el hombre de la Iglesia. Y por lo mismo, emergiendo de ella y para ella, destacado sin desmembraciones del cuerpo eclesial, es también su signo, actualización de su potencialidad capital, de su sacerdotalidad misionera, profética y pastoral. Un signo promotor y responsable de su misterio de comunión vital en expansión (62).

## EUCARISTIA Y ORDEN JERARQUICO

Coextensiva a la realidad del Cristo total, la riqueza significativa y eficaz de la eucaristía, dice relación no solo a la totalidad eclesial sino también específicamente a cada uno de sus miembros, considerados en sí mismos y en la múltiple interrelación que los une orgánicamente entre sí. Es la intuición eucarística, perennemente válida de Agustín: "Estote quod videtis, et accipite quod estis" (63).

La eucaristía es pues, ante todo, signo sacramental del mismo Cristo, de su persona salvífica, de la amplitud universal de su misión, de su capitalidad única, de su Pascua primordial.

Pero es también, teléticamente, signo de la Iglesia, de su participación vital en la comunión divino-humana de Cristo, de su integración al único misterio pascual y a su dinamismo misionero; signo de una Iglesia que es Eucaristía en expansión para la consagración universal y el reencuentro de todas las cosas por Cristo, en el Padre.

Signo de la Iglesia como totalidad la eucaristía lo es también de los fieles, miembros de ese cuerpo único de Cristo, comulgantes en su vitalidad pneumatológica, misioneros del testimonio y de la acción terrenal.

Es, en fin, signo del ministerio jerárquico en la doble relación eclesial que lo caracteriza: relación a Cristo cabeza, de cuya capitalidad participa sacramentalmente, para bien de los fieles, signo y promotor de la unidad eucarística eclesial; pero también relación al pueblo de Dios, de cuya concorporeidad también participa, cuya potencialidad a la capitalidad cristológica actualiza en visibilidad ministerial.

Reflexionemos, sumariamente, sobre esa relación peculiar del misterio eucarístico a cada uno de los tres ministerios que integran el orden jerárquico.

### **Eucaristía y episcopado**

En el episcopado, el ministerio jerárquico alcanza una plenitud fonal (64). Ante todo como representante de Cristo, órgano de su visibilidad eclesial, no menos que de su capacidad, promotor en la triple dimensión profética, cultural y de gobierno (65). Es, por antonomasia, el pastor visible en quien actúa sacramentalmente el único pastor, Cristo Jesús. Pero es signo también de su propia Iglesia, a la que significa y construye

su pastoreo diaconal (66). El es finalmente, al nivel del orden jerárquico de la colegialidad episcopal, agente y expresión de la Iglesia universal bajo el cayado paternal de Pedro (67). El episcopado es una vocación a la plenitud de comunión a una sintonía de relaciones eclesiales.

Esta condición peculiar del obispo en su iglesia y en la totalidad del cuerpo eclesial, de finalidad y contenido esencialmente eucarísticos, encuentra en el altar su expresión sacramental, la fuente de su dinamismo y el objetivo de su quehacer apostólico. Por eso ocupa él en la celebración una presidencia aglutinante, signo promotor de la comunidad eucarística (68). Y por eso también logra su eucaristía una plenitud simbolizante en la concelebración con su presbiterio en el corazón catedralicio de la comunidad diocesana (69). Por eso, en fin, toda otra eucaristía, en el ámbito de su diócesis, implica necesariamente una relación de dependencia a él, que se expresa de múltiples maneras en el devenir litúrgico (70). Responsabilidad directiva que implica a su vez una solicitud pastoral por mantener los signos litúrgicos, no solo fieles a la tradición de fe, sino también expresivos de la unidad intereclesial y aptos para vincular en la condición actual de su iglesia la oblación espiritual de los fieles al sacrificio de Cristo y responder a sus necesidades.

Esta condición eucarística del ministerio episcopal lejos de agotarse en su relación formalmente cultural, se dilata y penetra toda su actividad pastoral (71). Sin un ministerio profundo y constante de la Palabra, que crea y mantiene la atmósfera de fe de donde debe emerger la Eucaristía; sin una caridad universal que convoca a ministros, laicos, religiosos, al esfuerzo cotidiano de la unidad efectiva (72); sin un empeño real de comunión intereclesial, dimensión eucarística de su colegialidad, de su solicitud por todas las iglesias; sin un dinamismo misional (73) y una integración apostólica al mundo para quien debe ser el mismo signo de fraternidad y promoción universal; la eucaristía episcopal, aunque asegurada en su validez esencial, resultaría con todo lamentablemente recortada en su riqueza salvífica y en su poder significante. En particular, en nuestro mundo latinoamericano en desarrollo, incumbe al obispo una responsabilidad indeclinable sobre las condiciones sociales de su eucaristía. Si nunca pudo ser grato a Dios un culto que da la espalda a las necesidades básicas del hombre, cuánto menos si se convierte en divertimento de obligaciones de justicia inaplazables; ello es intolerable tratándose de la eucaristía, sacramento del amor del Padre que entrega por nosotros a su Hijo; del amor del Hijo que siendo rico se hizo pobre con nosotros y por nosotros hasta el don total de sí, sacramentalizado en la cruz y el memorial; del amor de la Iglesia que no puede limitarse a dispensar consuelos postergados sino que es una exigencia actual de comunión total

efectiva. El anatema paulino a la "cena dominica" de los Corintios recobra hoy, entre nosotros, una actualidad dramática. Porque la eucaristía puede también ser hoy para nuestra iglesia juicio de Dios y para muchos hombres de buena voluntad, no ya palabra de convocación, sino motivo de rechazo. Y es que, si el pan terreno de la multiplicación milagrosa pudo ser signo del Pan Celestial, también su ausencia o su sordidez tienen intrínsecamente un poder de escándalo y contrasigno.

El gobierno episcopal ha de ser, expresión de su ágape eucarístico (74). Presidiendo la caridad eclesial, el obispo es su promotor responsable en términos de concordia y unidad. Ejercerá por lo tanto su presidencia como el que sirve, en la entrega generosa de sí mismo, hasta el don de la vida, a ejemplo del mismo Cristo eucarístico que fluye fontalmente de su potestad ministerial. Solo así su episcopía será realización sacramental del pastoreo del Señor, un continuo consagrarse a sí mismo, para que sus fieles sean también consagrados en la verdad (75). Siervo bueno y fiel a quien el Señor confió la mayordomía de su casa (Luc. 12, 42) "hasta que El vuelva" (I Cor. 11, 26), la tensión escatológica de su eucaristía, es también inherente a su propio ministerio cuya condición vicaria y transitoria se pone así de manifiesto. Paternidad sacramental la suya (según la tipología de Ignacio de Antioquía) (76) no ya para la prepotencia personal sino para la comunión eclesial. Paternidad de consagración y servicio, de sacerdocio y diaconía que prepara, a nombre de Cristo, la entrega escatológica al Padre, por Cristo, de un mundo totalmente eucaristizado, para que toda comunión llegue a ser definitivamente intratrinitaria y toda paternidad en el cielo y en la tierra regrese a su única y eterna fuente, el Padre celestial.

### **Eucaristía y presbiterado**

El presbítero es multipresencia episcopal en la comunidad diocesana y en el mundo (77). Multipresencia que, como lo expresa su título tradicional de "sacerdocio de segundo orden", por una parte implica una cierta especialización de funciones en la línea consecratoria de la actividad episcopal (78) y por otra una esencial subordinación al episcopado del cual es participación limitada. (79)

Llamado a actualizar la potencialidad apostólica del obispo (80), en una multiplicidad cuyas posibilidades concretas va descubriendo la exigencia pastoral de la Iglesia, el presbítero conserva con todo una instancia de unidad contra todo riesgo de dispersión y disgregación apostólica, una referencia episcopal. Participando de la capitalidad ministerial del obispo, el presbítero pone en primer plano su referencia al pueblo de Dios.

Porque si en la construcción del signo eclesial en el mundo el obispo ejerce ante todo la directividad y responsabilidad superior inherente a la capitalidad ministerial; el presbítero, en íntimo contacto cotidiano con el pueblo de Dios, ejerce la eficacia concreta de esa misma capitalidad inspirando, animando y consagrando "in nomine Christi" (81). Expresión sacramental y ejercicio de su condición jerárquica, la celebración del presbítero debe ser irrigación de la única eucaristía episcopal a todos los aspectos y niveles de la vida diocesana.

Analicemos esta doble relación del presbítero al Obispo por una parte, y por otra a los fieles, a la luz de la eucaristía que el Concilio mismo ha señalado como fuente y cumbre del ministerio presbiteral (82).

Si el Obispo representa por antonomasia la unidad eucarística de la Iglesia, el presbítero revela su dinamismo misional expansivo de carácter también eucarístico (83). Es la razón teológica de esa peculiar universalidad del presbítero en cuanto a las tareas asumibles, a la multiplicidad geográfica, cultural y social de su presencia y de su actividad que, siendo siempre glorificación de Dios, es por lo mismo irradiación eucarística (84). En la enseñanza conciliar, el altar ha dilatado sus fronteras. El presbítero que se sumerge en la multiplicidad de un quehacer apostólico, a las veces exteriormente tan extraño a la figura cultural tradicional, no abandona su altar antes lo prepara o lo prolonga en la vida real, convoca y conduce al sacrificio eucarístico un sacrificio espiritual de dimensiones cósmicas, que abraza no solo la oblación conscientemente cristiana de los fieles, sino también cuanto hay digno de este nombre sobre la faz de la tierra (85). La figura mística de aquel sabio presbítero que, en la soledad asiática, hacía su ofertorio cósmico de las actividades y pasividades del mundo entero, lejos de implicar una tergiversación heterodoxa de la Eucaristía, profetizaba, en esta era del empeño terrenal ardiente y generoso, su auténtica irradiación universal.

Esa multipresencia apostólica del presbítero, esa su capitalidad ministerial consecratoria de la realidad cristiana, funda también una relación peculiar a los laicos, cuyo contenido teológico profundo se esclarece a la luz de la función eucarística presbiteral. El Concilio ha subrayado la vinculación de la eucaristía al sacrificio espiritual de los fieles. Ambos se atraen mutuamente e iluminan recíprocamente su contenido plenario (86). Pero si el sacrificio espiritual suscita y requiere el sacrificio eucarístico como su término perfectivo, si este a su vez, hunde en aquel su raigambre existencial humana, la potestad presbiteral que realiza sacramentalmente en la celebración la ligazón de entrambos, lejos de sancionar un apartamiento o una superposición del presbítero a la condición laical,

pone por el contrario de manifiesto su solidaridad íntima en una peculiaridad complementaria. El presbítero preside, sí, potestativamente la asamblea eucarística, pero en realidad ésta tampoco es sujeto meramente pasivo de la actividad ministerial (87). Los fieles no solamente aportan un elemento necesario del contenido total del sacrificio, su propio sacrificio espiritual, sino también una específica actividad sacerdotal. El sujeto integral de la acción litúrgica es, en realidad, la asamblea como totalidad eclesial de la cual el presbítero es cabeza sacramental pero tampoco asomática (88). Entonces puede decirse con razón que el presbítero no solamente obra "in nomine Christi" (aunque sí primordialmente), sino que también lo hace "in nomine Ecclesiae", en nombre de los fieles, no ya porque reciba de ellos la potestad capital, sino porque esa misma capitalidad ministerial suya no descansa en el vacío antes se arraiga en el cuerpo eclesial sacerdotal. Así, en el interior del mismo signo eucarístico de su comunidad, el presbítero es también conciencia y sacramento del sacerdocio común, pero apuntando hacia su origen trascendente, hacia la absoluta "primacía de la gracia y de la acción de Cristo por su Espíritu" (89) en toda actividad cultural de la Iglesia.

Esa función unitiva, formalmente cultural, del presbítero por la cual vincula sacramentalmente el sacrificio espiritual de los fieles al sacrificio de Cristo, pone en su vida y actividad una instancia de convivencia, de integración cordial y efectiva a la vida concreta de los fieles, a los afanes, miserias y logros de esa actividad humana en donde nace y madura el sacrificio espiritual (90). Sumergido muchas veces en el escándalo de la angustia vital de los marginados y de la indiferencia, cuando menos, de una sociedad mecanizada en sus mismas estructuras sociales, el presbítero puede afrontar hoy entre nosotros la tentación de relegar su eucaristía a estadios posteriores más humanos y por lo mismo, al menos en tesis, solamente entonces eucaristizables. Sin pretender desconocer las etapas previas de evangelización que supone una celebración cabal de la eucaristía, tampoco deberíamos olvidar que la eucaristía no es un premio a nuestra perfección cristiana, ni un superávit de nuestro bienestar económico. Es pan de peregrinos. Peregrinos no solo de la plenitud cristiana sino también aun de la misma plena promoción humana. Pablo no suprimió la Cena del Señor en Corinto cuando exigía duramente las condiciones sociales que acreditan su auténtica celebración. El Pan del Cielo exige, es verdad, también el pan de la tierra, pero no es aliviar la condición de quienes padecen hambre y sed de justicia, privarles de las arras de su bienaventuranza. En cambio, nuestro esfuerzo social y económico para ir eficazmente en su socorro, si es responsable de la solidez actual de ese símbolo de su esperanza. Ciertamente mal podría serlo si

el pan terrenal no prefigura en nuestra realidad social el Pan que viene del Cielo.

Hemos ya dicho que la actividad cultural, misionera y consecratoria del presbítero rebasa las fronteras de su celebración. También esta dilatación de sus funciones ministeriales ha de entenderse y regirse según criterios eucarísticos si ha de encontrar su justa perspectiva evitando convertirse en abusiva intromisión o por lo menos ambigua competencia en un campo de acción específicamente laical. Aquí también no menos que en la asamblea cultural, laico y presbítero eucaristizan conjuntamente las realidades humanas como una sola unidad apostólica eclesial pero no de la misma manera. En la celebración eucarística el presbítero no substituye, mucho menos paraliza, a la asamblea, antes bien ejerce en medio de ella funciones que tienen su perspectiva específica y también sus límites. También en esta irradiación eucarística al quehacer cotidiano, en cuyo devenir, legítimamente, se acrece el papel y responsabilidad de los fieles hasta una sana autonomía para realizar su sacrificio espiritual misionero en el corazón de la ciudad terrena. El presbítero por su parte puede ejercer también allí su capitalidad ministerial para mantener explícita y actuante la referencia intrínseca del sacrificio espiritual al sacrificio de Cristo poniendo así de manifiesto también la dimensión cristológica de esa misma actividad laical. Sacramento-persona de Cristo, en su Iglesia y en el mundo, la presencia fraterna del presbítero en ciertos momentos de la actividad laical es un testimonio profético del carácter de gracia de esa misma actividad, en su virtud salvífica, signo de la fidelidad de Cristo al compromiso apostólico de su Iglesia (91).

La condición del presbítero se nos ha revelado como una función de irrigación apostólica y de unidad eucarística, de integración humana y de consagración pneumática, de servicio y colaboración fraternal. El "homo ecclesiasticus" es un ser funcionalmente comunitario, entrecruce de múltiples relaciones eclesiales reducidas a su unidad fontal eucarística, y manifestadas en su propia condición sacramental. (92)

El "agnoscite quod agitis, imitamini quod tractatis" del libro Pontifical es una invitación de la Palabra eclesial al presbítero a percibir en la eucaristía que debe fluir de su propia vida y actividad apostólica no menos que de su potestad ministerial, una revelación de su propia realidad en la Iglesia: núcleo de condensación eclesial en la obediencia generosa y humilde a la paternidad episcopal, en la concelebración de vida y apostolado con el presbiterio, en el servicio y la colaboración misionera con los fieles en el servicio del mundo. El "homo eucharisticus" debiera ser en sí mismo totalmente religio, es decir, vinculación sencilla, clara, fuerte e indisoluble a Dios, a cuya presencia salvífica invisible presta una visibi-

lidad sacramental (92a), pero sin olvidar al mismo tiempo que también él, como los elementos de su propia eucaristía, seguirá siendo siempre realidad humana urgida de salvación.

### **Eucaristía y diaconado**

La reflexión teológica sobre el diaconado dista aún de haber dado sus trutos definitivos. Su experiencia incipiente en la Iglesia Latina plantea numerosos problemas, insinúa horizontes que están aún por explorar y cuya validez teológica no ha pasado aún por la criba de la constatación existencial.

En lo que a nuestro tema se refiere hay una objeción de base que pudiera llevar a la configuración de un diaconado sin vinculación peculiar con el altar. ¿No distingue el Concilio, con toda la tradición, la función diaconal de la episcopal y presbiteral precisamente por su inhabilidad para la celebración eucarística? (93). Pero esta restricción no es negación pura sino especificación diaconal de una relación eucarística común a todos los que participan del orden jerárquico (94). Determinadamente el Concilio también ha vinculado al altar el sentido y valor total de la diaconía: "Sean fortificados por la imposición de las manos transmitida desde los Apóstoles y unidos más estrechamente al servicio del altar para que cumplan con mayor eficacia su ministerio sacramental del diaconado" (95).

La función diaconal en la celebración puede servirnos también de guía en la búsqueda de su peculiar condición eclesial (96). En efecto, allí el diácono actualiza su posición jerárquica como un servicio a los misterios de Cristo y de la Iglesia (97). Un conocido teólogo contemporáneo ha creído descubrir en este ministerio una explicitación y amplificación de la función diaconal radicalmente contenida en el episcopado (98). Y si bien puede discutirse esa afirmación como un riesgo de esquematización excesiva de la realidad jerárquica, tan vital y por lo mismo tan compleja (99), es en cambio un hecho indudable que el énfasis ha de ponerse allí.

Servicio del altar, del misterio de Cristo, que enlaza así, a través del cuerpo eucarístico, la cooperación jerárquica del diácono a la acción pastoral del episcopado y del presbiterio (100). Servicio también del altar, a través del Cuerpo Místico, del misterio de la Iglesia, en el resto de su actividad apostólica.

La función diaconal en la celebración es también signo, dentro del signo total eucarístico, de su función en la Iglesia. Es un servicio y un

enlace, un servicio de comunión eficaz, de amor eucarístico en ayuda fraterna.

Ante todo un servicio de unión. Situado litúrgicamente entre el altar y la asamblea el diácono es frontera, no de separación, sino de enlace. Es el primer avance en que el sacerdocio común emerge ya del lado del sacerdocio jerárquico (101). El dirige a la asamblea la Palabra convocatoria que suscita la fe eucarística, él recoge los dones de los fieles, símbolo del sacrificio espiritual, y se los devuelve, consagrados por el celebrante como Cuerpo de Cristo o como ayuda eucarística a los necesitados.

Convocación profética, dispensación eucarística, son las dos líneas que sitúa en la Iglesia la función diaconal. Convocación profética que constituye al diácono en esa situación fronteriza de que hablamos no solo ante los fieles, sino también en el mundo como campo misional (102). Inmerso plenamente por su propia condición humana, cristiana y jerárquica en el mundo, él es, al lado del laico, y como sacramento de la estructura cristológica eclesial, avanzada de la Iglesia convocada y convocante en medio de la Iglesia en convocación o por convocar. Es la extrema irradiación jerárquica de una Eucaristía en expansión.

Y dispensación eucarística no solo ya del Cuerpo Sacramental del Señor, sino también del pan terrenal que es su figura y complemento. Si tenemos en cuenta el sentido original de la reserva eucarística como Pan para los enfermos, mesa siempre preparada para irrigar la cotidianidad de la Iglesia, aun fuera de las posibilidades de celebración, y por otra parte valoramos debidamente la única razón de ser de los bienes materiales eclesiásticos como reserva de la caridad eucarística o como instrumentos del servicio eucarístico de la comunidad, el ministerio de los diáconos nos revela en su multiplicidad funcional una unidad teológica sorprendente. De rechazo, enfatiza también el único sentido que puede tener en una Iglesia eucarística la función ministerial administrativa, educacional, cultural: ser vehículos concretos de una caridad efectiva. Es una referencia vertical en la legitimidad de la vivencia cristiana jerárquica más horizontal.

El diácono, es, pues, un signo en la Iglesia, sacramento-persona de su caridad eucarística. En un mundo como el nuestro, en que la ayuda a los necesitados de cualquier índole se despoja felizmente de su carácter de beneficencia más o menos facultativa para imponérsenos como grave responsabilidad social, la prestación caritativa del diácono "in persona Christi", "in persona Ecclesiae" es un signo de la asunción por parte de Cristo de cuanto puede haber de más humano en nuestras costumbres sociales, pero también del origen cristológico de toda filantropía cristiana. La realización concreta de la diaconía deberá tener cuenta de ese elemento esencial evi-

tando cuidadosamente todo aquello que pueda oscurecer o destruir su cualidad simbólica. Por otra parte, el servicio diaconal puede y debe ser múltiple y contingente en sus formas concretas según las condiciones peculiares de una Iglesia determinada, en un cierto momento de su historia. En nuestra Iglesia latinoamericana un diaconado del servicio y de la promoción social, sería un signo magnífico de la validez y seriedad de nuestro compromiso eucarístico con las necesidades más urgentes de nuestra comunidad.

Hay un rasgo común subyacente a toda la función diaconal, como la hemos descrito, de la que precisamente toma su nombre y que está al origen de su potestad jerárquica: el servicio. Es verdad que solo ese espíritu de servicio puede dar sentido a cualquier presidencia y autoridad en la Iglesia (103), en una Iglesia comprometida realmente, en fuerza de su Eucaristía, con la misión de Jesús, el Servidor. Y tal ha de ser también la actitud fundamental de los fieles entre sí y para con el mundo. Pero el diácono es una proclamación personal de este espíritu, de esta exigencia, "in facie Ecclesiae" y un sacramento del envés de todo culto cristiano, de toda Eucaristía, que no es solo adoración sino también justicia; que no es reclusión de Dios en el santuario y el altar, sino penetración cristiana que descubre a Cristo en los hermanos: "Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis" (Mateo 25, 40).

## CONCLUSION:

Al iniciar estas reflexiones nos preguntábamos qué relación podría conservar la eucaristía con el ministerio jerárquico en una concepción tan predominantemente apostólica del mismo como es la que nos entregan los documentos conciliares. Nos propusimos entonces desentrañar el contenido concreto de la afirmación conciliar: la eucaristía es fuente y cumbre del ministerio. Nos pareció indispensable ante todo encuadrar el problema en el marco más amplio de una eclesiología cristológica, de Pueblo de Dios y misionera. Vimos entonces dilatarse el contenido mismo del misterio eucarístico, sin perjuicio de su núcleo estrictamente cristológico hasta abarcar la totalidad de la Iglesia, en su vida como en sus estructuras fundamentales. A su vez esta visión eucarística, así dilatada, iluminó la realidad común sacerdotal del Pueblo de Dios. Entre estos dos polos, y sobre un fondo común eucarístico, descubrimos al ministro jerárquico como sacramento-persona de Cristo que se da y como sacramento también, de sentido diferente, de la Iglesia que se recibe de El para expandirse. Esta intuición fundamental desplegó finalmente la riqueza de sus posibilidades al considerar los diferentes ministerios que integran el Orden jerárquico: capitalidad pastoral en el episcopado, cotidianidad consecratoria y misionera en el presbite-

rado, servicio múltiple en el diaconado. Reflejos polifacéticos de una misma condición eucarística.

En este proceso, sinuoso (como que es peregrinante) y a las veces paradójico y oscuro, de la consagración universal que prosigue la Iglesia a través del tiempo y el espacio "hasta que El vuelva", el ministerio jerárquico aparece investido gratuitamente de una misión de responsabilidad, que no es rapiña presuntuosa sino humilde aceptación de una elección divina, para el ministerio de la servidumbre de Cristo, para la dilatación misionera de la eucaristía y del amor, en una palabra: de la Iglesia. Manifestar a las naciones que "todo es vuestro, y vosotros de Cristo y Cristo de Dios" (I Cor. 3,22 s.) abrazándolas todas en el vínculo transformante del amor eucarístico para que conozcan todas que El es el Enviado perenne del Padre para dar vida al mundo y congregar a todos los hombres en la unidad universal.

## NOTAS

- (1) C. de Trento: Ses. XIII — De Ss. Eucharistia — DZ 1635-1661; Ses. XXI — De communione — DZ 1734; Ses. XXII — De SS. Misae sacrificio — DZ 1763 1778. N. B. Las referencias al *Enchiridion Symbolorum* de H. Denzinger, siguen la numeración de la edición 32, revisada por A. Schonmetzer (Herder 1963).
- (2) Cf. H. Denir — *La Théologie du Presbytérat de Trente a Vatican II. Les Pretres — Unam Sanctam* 68 — Paris (1968) pg. 194-232; Y Congar — *Le sacerdoce du Nouveau Testament, mission et culte* Ib. pg. 233-251; J. Frisque *Le décret Presbyterorum Ordinis, histoire et commentaire* — Ib. pág. 123-189; J. Galot — *Le sacerdoce dans la doctrine du Concile* — NRT 88 (1966) pág. 1044-1061, especialmente págs. 1044-1047.
- (3) Divergencia que no dejó de manifestarse entre los mismos Padres Conciliares especialmente durante la elaboración y discusión del Decr. *Presbyterorum Ordinis*: cf. J. Frisque o. c. (n. 2) pg. 132. La misma comisión conciliar, a propósito del *modus* 14, hubo de manifestar que en la perspectiva de la *Lumen Gentium*, el ministerio presbiterial se extiende "*latius quam munus eucharisticum*" (cit. por Frisque pg. 139 n. 27). Lo mismo se advierte en el cambio de terminología: *obispo* y *presbítero* respectivamente remplazan, de ordinario, a *sacerdote*.
- (4) "Concilium satis est, ut haereses damnet (...) non autem omnes scholasticas disputationes decidat"; tal fue el tema conciliar en sus discusiones eucarísticas. Cf. Theiner — *Acta genuina SS. Oec. Conc. Tridentini* — Agram (1874) t. I pg. 502.
- (5) C. de Trento — Ses. XXII cp. I DZ 1739 a 1745.
- (6) *Ibid.* — Ses. XIII cp. 2 — DZ 1638.
- (7) *Ibid.* — Ses. XXIII cp. 4 — DZ 1767: a primera vista pudiera tomarse como una negación de cualquier sacerdocio de los fieles. Con todo es menester tener en cuenta de que la negación del "omnes christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse" recae precisamente en el "promiscue" y por lo mismo equivale

solamente a una reafirmación del sacerdocio ministerial esencialmente diverso (cf. C. Vaticano II — LG 10).

- (8) Esa tradición, muy viva hasta la Edad Media, y después nunca generalmente negada, presenta a la Iglesia, en su totalidad jerárquicamente estructurada, como "el sujeto integral de la acción litúrgica": cf. *Y. Congar* — L' "Ecclesia" ou communauté chrétienne, sujet intégral de l' action liturgique — La Liturgie après Vatican II — Unam Sanctam 66 — Paris. (1967) pg. 241-282.
- (9) Imprecisión engañosa ? es posible. Porque en cambio es un hecho histórico que la Iglesia posttridentina fue ardorosamente misionera y devotamente eucarística al paso que vio renacer en su seno la conciencia eclesial comprometida de los laicos, primero en la proliferación de las comunidades religiosas, más tarde en el gran movimiento propiamente laical, hasta la maduración conciliar de todos estos hechos en la enseñanza del Vaticano II. Una vez más la Iglesia habría vivido sus realidades íntimas antes de formulárselas.
- (10) *A. Duval* ha anotado la simultaneidad no meramente cronológica con que trató el Concilio los temas de la Misa y el Orden. Les donées dogmatiques du Concile de Trente sur le sacerdoce Bulletin du Comité des Etudes Saint Sulpice) (1962) pg.461.
- (11) *H. Denis* o. c. (cf. n. 2). pg. 206 ss. el autor confronta, en una visión sintética, los textos pertinentes de Trento y del Vaticano II. Ibid. pg. 200-205.
- (12) Ibid. pg. 208 ss.
- (13) Ibid. pg. 213 ss.
- (14) Ibid. pg. 217 ss.
- (15) *C. Spicq*. — Pretre et sacrifice (Excurs. III) — L' Epître aux Hébreux t. II Paris (1953) pg. 123 ss.
- (16) Ibid. pg. 128.
- (17) *D. Bertetto* — La natura del sacerdozio secondo Hebr. 5, 1-4 e le sue realizzazioni nel Nuovo Testamento — Salessianum 26 (1964) pg. 395-440, especialmente pg. 427-432.
- (18) Con todo debe advertirse que la visión del Concilio sobre el sacerdocio fue más amplia como aparece suficientemente en los decretos reformatorios y en las actas de las discusiones de la sesión XXIII durante las cuales afloró repetidas veces el problema de fondo de la relación del sacramento del Orden con el origen, naturaleza y exigencias de la función pastoral de la Iglesia. Cf. *A. Duval* — L'ordine al Concilio di Trento— Studi sul sacramento dell' Ordine — Roma (1959) pg. 239. Pero aquí también los Padres, ya sea por eludir una toma de posición definitiva sobre puntos que no encontraban unanimidad, ya principalmente en conformidad con la decisión básica de cefirse a los temas controvertidos por los Reformadores, dejaron libre amplio margen a una síntesis ulterior, más complexiva, del sacerdocio (Ibid. pg. 246; cf. *H. Jedin* — The Council of Trent and Reunion: historical notes — The Heythrop Journal 3 (1962) pg. 3-14. Especialmente interesante es la intervención de Pedro Danés, obispo de Lavour (20 de noviembre de 1562) que proponía ya el enfoque adoptado ahora por el Vaticano II (*A. Duval* o. c. pg. 243).
- (19) *J. de Baciocchi* — La doctrine eucharistique du Concile Vatican II — Parole et Pain 21 (1967) pg. 269-284 — ha comparado la obra de ambos Concilios. *H. Denis* o. c. (cf. n. 2) hace lo mismo respecto al sacerdocio.

- (20) SC 47. 48; PO 5. NB.: Los decretos conciliares se citan con las letras iniciales del título latino, así, vgr. Lumen Gentium — L. G.
- (21) SC 7.
- (22) *R. Johanny* — Parole de Dieu et Corps du Crist — Parole et Pain 21 (1967) pg. 310-331.
- (23) LG 11; SC 2. 10; PO 5. 6; AC 9; UR 22.
- (24) Sobre Eucaristía y ministerio Pascual cf. vgr. SC 5. 6. 47; LG 3; CD 15; su poder salvífico: PO 5; SC 10. 47; eucaristía y amor fraterno; LG 7; SC 47. 48. 10; PO 6; PC 15 etc. eucaristía y apostolado: PC 17; AG 36; LG 33. 34 etc.
- (25) I Cor. 10, 17; cf. I Cor. 12, 27 y Rom. 12, 5. Los textos conciliares son numerosos y muy variada la expresión de esta idea fundamental, vgr. LG 7. 11. 26; UR 2. 15.
- (26) Cf. *J. de Baciocchi* o. c. (nota 19) pg. 283: "A travers la mort et la résurrection du Christ, elle (la eucaristía) nous relie a toute l'histoire du Salut et a tous ses acteurs, depuis le premier instant de la création jusqu'a la Parousie et sieu banquet céleste. A travers la Personne du Fils incarné, elle unit l'humanité croyante au Père, dans l'Esprit, moyenant la nouvelle et éternelle Alliance dont elle assure le renouvellement quotidien. Le Christ, Tête de l'Eglise, y engage en effet tout son Corps mystique et, du meme coup, revigore la solidarité de tous ses membres". Podrían aducirse textos conciliares en apoyo de cada una de estas afirmaciones. Cf. *L. Renwart* L' Eucharistie a la lumiere des documents récentes —I— Les Actes de Vatican II et l'eucharistie — NRTh 89 (1967) pg. 226-243.
- (27) La descripción liminar que el Concilio hace de la Iglesia es obviamente eucarística: "...la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1). Con razón ha podido concluir *J. M. R. Tillard* "Le sacrament de la sainte Cène et l'Eglise de Dieu considerée en sa res nous sont apparus (...) en une si grande et si totale affinité qu'il ne nous semble pas exagéré de dire qu'en son etre profond l'Eglise est eucharistique tout comme l' Eucharistie est ecclésiale". Eucharistie et Eglise selon Vatican II Parole et Pain (1967) pg. 303.
- (28) LG 6; AD 2.
- (29) AG 1 cf. *Tillard* o. c. (cf. n. 27) pg. 294 s.
- (30) Ya Sto. Tomás llamó a la Eucaristía "sacramentum universalis Ecclesiae". Cf. *Sm. Theol.* III, Suppl. q. 37 a. 4 ad 2; cf. LG 17.
- (31) *Tillard* o. c. pg. 296-303.
- (32) LG 38. Se comprende así como toda la actitud de la Iglesia ante las realidades terrenas, como se expresa en la GS, es profundamente eucarística. Cf. *Tillard* o.c. pg. 290 y 298.
- (33) GS 38 y LG 50.
- (35) PO 5.
- (35) LG 3.
- (36) LG 17; LG 33: apostolado laical; PO 2; misión de los pueblos; PO 5. 6; AG 15.
- (37) *H. van den Bussche* Le discours d' adieu de Jésus — Casterman (1959) pg. 135-155 — *O. Cullmann*, La Foi et le Culte de l'Eglise primitive — Neuchatel (1963) pg. 196-203.

- (38) Ya en el sermón que la precede, el tema asoma insistentemente Cf. 14, 24, 31; 16, 5. 27 s. 15, 21. cf. 17, 3. 4. 8. 21. 23. 25.
- (39) S. *Lyonnet* — La nature du culte dans le Nouveau Testament — La Liturgie apres Vatican II — Unam Sanctam 66 — Paris (1967) pg. 357-384; Y. *Congar* Le sacerdoce du Nouveau Testament, Mission et culte. — Les Pretres. Formation, ministere et vie. Unam Sanctam 68 — Paris (1968) pg. 251 ss.
- (40) LG 10. Cf. E. J. *de Smeldt* — El sacerdocio de los fieles — La Iglesia del Vaticano II — Dir. de G. Baraúna — Barcelona (1966) pg. 467-478. Todos los fieles han recibido una consagración y una misión apostólica que prolonge en ellos el único sacerdocio misional de Cristo. Cf. LG. 2-4. 5. 17; AG 1-5.
- (41) LG 10.
- (42) LG 7. 32.
- (43) LG 1. 9. 48. 59; SC 26; AG 5; GS 42. 45.
- (44) Cf. H. *Denis* *Approches Theologiques du sacerdoce ministériel*. Lumiere et Vie 76-77 (1966) — Lyon — pg. 146-174.
- (45) "C" est en effet a constituer ce peuple sacerdotal et a le maintenir dans sa conscience de Peuple sacerdotal que vise la fonction des ministres de la nouvelle Alliance, au nom du seul "sacrificateur" ou "santificateur", le Christ que sa mort et sa glorification ont établi comme Pierre d'angle du Temple spirituel, composé des pierres vivantes que sont les croyants purifiés par le bateme pour former une royauté sacerdotale capable de rendre a Dieu, par l'offrende spirituelle de toute leur vie et de tous leurs actes, le culte en sprit et vérite." — J. *Colson* — Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'évangile Paris (1966) pg. 343.
- (46) LG 32.
- (47) SC 48. 65; PO 13; Pablo VI — *Myst. Fidei* AAS 57 (1965) p. 762.
- (48) LG 39 a 41.
- (49) Del presbítero. PO 14; del misionero, AG 39; del religioso, PC 6; del laico. AA. 10.
- (50) En general de los fieles, SC 2; de las familias cristianas, AA 11. 16; de la vida y ministerio pastoral, PO 2. 13; de la vida religiosa, PC 6. 15.
- (51) P. *Colin* — Le pretre, un homme "mis a part", mais non "séparé" — Le Pretre. Formation, Ministere et vie — Unam Sanctam 68 — Paris (1968) pg. 261-274.
- (52) Recuérdese a este propósito la afirmación de Santo Tomás. Sm. Teol. III, Suppl. q. 40 a. 5 corp. y ad 2. "manifestum est enim quod sacramentum ordinis ordinatur ad eucharistiae sacramentum" — Sum. Teol. III. q. 65, a. 3.  
 "Sacerdos habet duos actus: unim principalem, supra corpus Christi verum; et alium secundarium, supra corpus Christ mysticum. Secundus autem actus dependet a primo, sed non convertitur". Ibid. III, Suppl. q. a. 2 ad 1.  
 Cf. A. G. *Martimort* — L' Eucharistie, centre de l'ordre sacramental — *Seminarium* 20 (1968) pg. 32 ss.
- (53) Tampoco que ellos sean los detentores exclusivos de una misión que en realidad es coextensiva a toda la Iglesia (LG 2 a 4. 17; AG 2 a 4.), pero sí sus testigos cualificados y los primeros responsables de su continuación: Los obispos, LG 18 a 20. 23. 24; ChD 2 etc.; los presbíteros, PO 2. 7. 10. 12 etc.; los diáconos, LG 41; toda la jerarquía AC 5. 6.; a dimensiones universales — LG 20. 23; PO 4. 9. 10. 22.

- (54) PO 2. 5. 6. 12. 13. Cf. B. D. *Marliangeas* — In persona Christi. In persona Ecclesiae — Vatican II. La Liturgie apres Vat. II — Unam Sanctam 66 Paris (1967) pg. 283-288; H. *Denis* o.c. (n. 2) pg. 215 ss.
- (55) LG 17, 20. 28; PO 2; cf. Y. *Congar* o.c. (n. 39) pg. 242 ss.; "Dans la Bible, l'élection est toujours en vue d'une mission. Dieu appelle et se consacre des hommes, un Peuple, pour son service, certes; mais, comme il n' a pas besoin de rien ni de personne, son service implique toujours quelque chose dans les hommes et pour les hommes. Dieu élit, appelle et se consacre pour envoyer". (Ibid. pg. 244).
- (56) Cf. R. *Crespin* o.c. (cf. n. 53) pg. 279: "Si l'on cherche, en effet, en quoi la tache du prêtre est originale par rapport a celle du chrétien, en est renvoyé a ce signe essentiel a l'Eglise: le signe du Christ-Tete, pour son Corps. Autrement dit, il y a un ministere dans l'Eglise, pour que soit signifiée l'oeuvre du Christ dans l' oeuvre de l'Eglise." H. *Denis*. o.c. (cf. n. 2) pg. 216 .
- (57) El concilio no ha dejado de anotar la peculiar configuración a Cristo Sacerdote vgr. PO 2. 5. 7. 12; LG 21; OT 8.
- (58) PO 2; cf. J. *Frisque* o. c. (cf. n. 53) pg. 140 ss., cf. LG 25. 28 y PO 4. 5. 13.
- (59) PO 2; De Civitate Dei 1, 6 — PL 41, 284.
- (60) Cf. R. *Crespin* o.c. (cf. n. 53) pg. 278 s.; Y. *Congar* o.c. (cf. n. 39) pg. 246; H. *Denis* — Approches théologiques du sacerdoce ministeriel — Lumière et vie 76-77 — Lyon — pg. 154; L. *Lochet* — Situation du prêtre dans l'Eglise et dans le monde — *Christus* 48 (1965) pg. 489; Y. *Congar* — Le diaconat dans la Théologie des ministeres —I— *Teologie des Ministeres Vocation* 234 (1966) pg. 281-283.
- (61) Cf. J. *de Bacciocchi* — L'eucharistie dans le catholicisme actuel — Lumière et Vie 84 — Lyon — pg. 23.
- (62) Cf. R. *Crespin* o.c. (cf. n. 53) pg. 280 ss.
- (63) S. *Agustin* — Serm. 272 — PL 38, 1246-48.
- (64) LG 21. 26; ChD 15; PO 7; SC 42.
- (65) LG 21. 26. 27.
- (66) LG 24. 27. 23.
- (67) LG 22. 23.
- (68) GL 26.
- (69) SC 41.
- (70) LG 26; SC 22; ChD 15; cf. J. *Lécuyer* — La triple potestad del Obispo — La Iglesia del Vaticano II — Dir. de G. Baraúna — Barcelona (1966) pg. 879-885. "Presentar a los fieles una forma de celebración eucarística que va contra la voluntad del obispo, es presentarles otra cosa distinta de aquella a la que tienen derecho." (Ibid. pg. 882).
- (71) LG 26.
- (72) LG 28. 30.
- (73) ChD 11.
- (74) LG 27.
- (75) S. *Juan* 17, 19.
- (76) "Cuncti similiter revereantur (...) et episcopum, qui est typus Patris". Trall. 3, 1; cf. Magn. 3, 1s.; 6, 1; 7, 1; Smirn. 8,1; cf. M. *Journon* — La présidence

de l'eucharistie chez Ignace d'Antioche — *Lumiere et Vie* 16 (1967) — Lyon pg. 26-32.

- (77) LG 28; SC 42; PO 5.
- (78) *J. Colson* — Le diaconat aux premiers siecles de l'Eglise — *Vocation* 234 (1966) pg. 314 s.
- (79) LG 28; PO 2; cf. *J. Galot* o.c. (cf n. 2) pg. 1049-52; cf. *E. H. Schillebeeckx* *Sintesis teológica del sacerdocio* — Salamanca (s. a.) pg. 69-96.
- (80) Cf. *H. Denis* — o.c. (cf. n. 60) pg. 160.
- (81) *Gregorio Nazianceno* — *Orat.* 2, 3 — pg. 35, 409.
- (82) PO 5. 13; SC 10; cf. *H. Denis* o.c. (cf. n. 60) pg. 155.
- (83) LG 3. 17; PO 2. 6.
- (84) PO 2.
- (85) *O. Semmelroth* — El pueblo sacerdotal de Dios y sus jefes ministeriales — *Concillium* 31 (1968) pg. 100.
- (86) LG 10. 11. 28. 34; PO 2. 5.
- (87) *O. Semmelroth* o.c. (cf. n. 85) pg. 101.
- (88) *H. Denis* o.c. (cf. n. 80) pg. 158.
- (89) *Ibid.* pg. 151.
- (90) PO 3.
- (91) *H. Denis* o.c. (cf. n. 80) pg. 155.
- (92) PO 7. 8. 9.
- (92) *Pio XII* en su encíclica *Mediator Dei* (n. 20.68) equipara en cierto sentido la presencia de Cristo en el sacerdote a la que tiene en las especies eucarísticas. Cf. SC 7.
- (93) LG 29; cf. *A. Keerkvoorde* — Elementos para una teología del diaconado — *La Iglesia del Vaticano II* — Dir. de G. Baraúna — Barcelona (1966) pg. 937-945.
- (94) LG 29. 41. 20 etc.
- (95) AG 16; cf. *A. Keerkvoorde* o.c. (cf. n. 93) pg. 919 ss.; *J. Lécuyer* — Les diacres dans le N. T. diacre dans l'Englise et le monde d'aujourdoui U. S. 59 (1966) pg. 15-26; *J. Colson* — Le diaconat aux premiers siecles de l'Eglise — *Vocation* 234 (1966) pg. 294-315; *Y. Congar* — Le diaconat dans la théologie des ministeres *Ibid.* pg. 273-293; *H. Denis* — *E. Marcus* — Le diaconat dans la Hierarchie. Sa spécificité. U. S. (1966) pg. 143-153.
- (96) *A. Kerkvoorde* o.c. (cf. n. 93). — pg. 952 ss.
- (97) LG 41; *Ignacio de Antioquia* — *Trall.* 2,3.
- (98) *J. Colson* o.c. (cf. n. 95) pg. 314 s.
- (99) *A. Kerkvoorde* o.c. (n. 93) pg. 932 ss.
- (100) LG 29.
- (101) *A. Kerkvoorde* o.c. (n. 93) pg. 937 ss.
- (102) *Y. Congar* o.c. (n. 95) pg. 291, desarrollando ulteriormente una idea de *H. Denis*, plantea la posibilidad, en el estado actual de la Iglesia en misión, de la formación de una amplia Iglesia *catecumenal* bajo la responsabilidad ministerial de los diáconos.
- (103) Cf. *J. Lécuyer* o.c. (n. 95) pg. 18.



# LA EUCARISTIA CONSTRUYE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS

MAX THURIAN

En un consensus reciente sobre la eucaristía teólogos representativos de todas las Iglesias, reunidos en Ginebra, resumieron las investigaciones de estos últimos quince años utilizando las afirmaciones emanadas de grandes asambleas oficiales del consejo ecuménico. Un observador católico del Concilio Litúrgico romano colaboró activamente en ese texto. Yo quisiera citar el primer párrafo, porque representa una afirmación de fe común a todas las Iglesias sobre el sacramento de la presencia real de Cristo, centro de todo el culto cristiano. He aquí el texto:

“La eucaristía es la comida sacramental, la nueva comida pascual del pueblo de Dios, que Cristo, habiendo amado a sus discípulos hasta el fin, les dio antes de su muerte, tomó con ellos después de su resurrección, y les ordenó que celebraran hasta su vuelta.

Esta comida del pan y del vino es el sacramento, el signo eficaz y la seguridad de la presencia de Cristo en persona que sacrificó su vida por todos los hombres, y se dio El mismo a ellos como el pan de vida; así, la comida eucarística es el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo, el sacramento de su presencia real.

En la eucaristía, la promesa de la presencia de Cristo crucificado y resucitado se realiza de una manera única, por los fieles santificados y reunidos en El, reconciliados en el amor para ser testigos de reconciliación en el mundo”.

El párrafo de este consensus ecuménico que acabo de citar, me parece ser una base sólida en mira a una fe común de los cristianos a propósito de la eucaristía. Revela el inmenso progreso realizado estos últimos años, por los teólogos y la búsqueda de la unidad visible de los cristianos.

## 1. Cena y Eucaristía.

La eucaristía es la sagrada cena, es decir, la renovación de la comida que Cristo tomó con sus Apóstoles la víspera de su muerte en la cruz, dentro de la tradición y en el espíritu de la comida pascual que tomaban cada año los judíos, en recuerdo de la liberación de la servidumbre de Egipto; es también la renovación de la comida que Cristo resucitado tomó con sus apóstoles en el intervalo de la Pascua y de la Ascensión, para manifestar que era realmente El, el Dios encarnado y crucificado, que había resucitado con su cuerpo humano. Recordemos aquí la comida de Emaús donde el Resucitado reveló a los dos discípulos desesperados, su presencia real en medio de ellos, haciendo el gesto de la fracción del pan: "Tomó el pan, lo bendijo, luego lo partió y se lo dio. Sus ojos se abrieron y lo reconocieron" (Lc. 24, 30-31).

Conviene disipar primero una mala interpretación. La eucaristía como tal, misterio de la presencia real del Señor que se da, no ha sido nunca una comida ordinaria. Cristo la instituyó en el marco de una comida pascual, que era para los judíos una verdadera liturgia, en la que la liberación histórica de Israel se actualizaba y en la que Dios colmaba a su pueblo de bendiciones que fluían, para nuestra vida de hombres, de su sacrificio en la cruz y de su gloria de resucitado. La eucaristía es una comida litúrgica, en la que Cristo mismo nos ofrece su Cuerpo y su Sangre bajo los signos del pan y del vino.

En el cristianismo primitivo, se celebró a veces la eucaristía con ocasión de una comida fraternal, de un ágape. Pero la eucaristía no se confundió jamás con el ágape. Vemos cómo San Pablo teme esta confusión, cuando escribe a los Corintios. Es preciso, para permanecer en la verdad, distinguir así la comida de la eucaristía, liturgia en la que Cristo realmente presente se da en alimento sobrenatural, de la comida del ágape, reunión fraterna en la que los hombres toman juntos una comida terrena como símbolo de la amistad de Cristo que los une. Esto dicho, podemos recordar que la Iglesia primitiva quiso conservar también a la eucaristía su carácter de comida, aunque es también un banquete litúrgico, un misterio, un sacramento, tanto es verdad que en Cristo, hombre-Dios, todo lo humano encuentra cabida para ser consagrado a Dios.

Así, la eucaristía es sagrada cena, comida litúrgica y sacramental que comunica lo que significa: el cuerpo de Cristo entregado por nosotros, la sangre de Cristo establece la nueva alianza y vivifica la unidad de los miembros del Cuerpo de Cristo, la Iglesia.

Pero si la sagrada cena es una comida donde se comunica la vida de Cristo como alimento, es también eucaristía es decir, acción de gracias del hombre a Dios, acción de gracias del corazón del hombre que reconoce las maravillas de la gracia de Dios y que las proclama en un sacrificio de alabanza y de oración; como lo escribe el autor de la Epístola a los Hebreos: "(Por Cristo crucificado), ofrecemos a Dios un sacrificio de alabanza en todo tiempo, es decir, el fruto de los labios que celebran su nombre" (Hebreos, 13, 15).

Así, la eucaristía es a la vez una comida litúrgica, una cena sagrada donde Cristo se da en alimento, y una acción de gracias, un sacrificio de alabanza y de oración, en el que la Iglesia se da a Dios para glorificarle y servirle, en el que cada fiel ofrece su vida en sacrificio para darle gracias y obedecerle.

Tocamos aquí dos aspectos fundamentales de la eucaristía que, tanto el uno como el otro, han creado dificultades y desgraciadamente han dividido a los cristianos: la presencia de Cristo que se entrega a la Iglesia y el sacrificio de la Iglesia que se ofrece a Cristo.

En efecto, la eucaristía que ha sido siempre considerada como el signo y el sacramento de la unidad de la Iglesia, como la consumación y el motor de la unidad, se ha hecho, ¡ay! símbolo de división, puesto que no podemos comulgar todos juntos en la misma mesa. De la eucaristía donde se sella la unidad de los fieles, donde la vida de Cristo pasa a través de los miembros de su Cuerpo, de la eucaristía, signo de la unidad cristiana, en un mismo lugar, con toda la Iglesia a través del tiempo y del espacio, hemos hecho un signo de división. Católicos, ortodoxos, protestantes, no podemos comulgar juntos cuando estamos reunidos en un mismo lugar.

Indudablemente de esta imposibilidad debemos pedir perdón, porque hay de parte nuestra ignorancia, ceguera, pecado; pero esta imposibilidad nos viene también de nuestra fe, divergente en ciertos puntos esenciales aunque común fundamentalmente.

Se habla mucho hoy de la intercomión, palabra que expresa la comunión en la misma eucaristía de los cristianos aún divididos en ciertos puntos de la fe, pertenecientes a Iglesias que no pueden todavía manifestar la unidad visiblemente. Se piensa que la intercomión podría favorecer la unidad, anticipar la unidad de fe que tiene dificultad en realizarse; pero una unidad no podrá verificarse en la eucaristía sin ser una unidad de fe. Es necesario poner aquí algunos interrogantes de importancia. ¿Un protestante podría comulgar en la misa católica sin aceptar el ministerio universal del Papa y sin creer en su infalibilidad, sa-

biendo que el sacerdote que da la comunión y que los fieles católicos que la reciben creen en este punto esencial en el que él, protestante, no cree? ¿Inversamente, un católico podría comulgar en la sagrada cena protestante sabiendo que el pastor protestante que da la comunión no ha sido ordenado por un obispo según la sucesión apostólica histórica como la entiende la Iglesia Católica?

Ciertamente lo que tenemos de fe común puede impulsarnos a desear esta intercomunión y hacernos impacientes ante la unidad lenta en efectuarse, pero no podemos aceptar una unidad que no sería una unidad en la fe, en la verdad tal como la profesa nuestra Iglesia. Esto causa con frecuencia una terrible tensión, pero esta tensión puede llegar a ser una oración ardiente para que el mismo Dios nos una en la misma verdad y que así podamos un día comulgar en una misma eucaristía.

Por otra parte sería injusto sufrir por nuestras divisiones, sin alegrarnos al mismo tiempo, y más aún, de nuestra fe común y de cuanto el movimiento ecuménico, la renovación bíblica y litúrgica, el Concilio Vaticano II, nos han traído de esperanza en el camino hacia la unidad visible que se ha acelerado prodigiosamente en estos últimos años.

La vuelta a la Biblia, sobre todo, nos ha acercado de tal manera, que no es locura esperar ardientemente hoy la unidad de la fe que nos permitirá comulgar un día en la misma eucaristía.

Nuestra concepción de la eucaristía se ha hecho considerablemente más profunda al contacto con la Biblia y tanto más nos acercamos a la unidad cuanto más recibimos juntos lo que la Palabra de Dios nos dice del sacramento de la sagrada cena, del memorial del Señor y de su presencia real en la eucaristía, sacrificio de alabanza y oración, de acción de gracias y de intercesión. Procuremos ahora reconocer nuestra unidad en la fe respecto de la eucaristía. No trataremos sino dos aspectos fundamentales: La eucaristía es el **memorial sacrificial** del Señor crucificado y resucitado; la eucaristía es la **presencia real** del Señor crucificado y resucitado. Es decir, vamos a tratar de entender lo que Cristo quiso decir en la cena del Jueves Santo, cuando pronunció las dos palabras siguientes:

1. "Haced esto en memorial mío".
2. "Esto es mi cuerpo. . . Esta es mi sangre".

## 2. El memorial sacrificial.

Después de celebrar la primera eucaristía, Cristo dio la orden a sus apóstoles y por ellos a la Iglesia de todos los tiempos: "Haced esto en memorial mio". Utilizaba allí un término muy conocido para los judíos, que debía evocar para los apóstoles toda una tradición litúrgica y espiritual. Necesitamos absolutamente captar el significado de la palabra "memorial" para comprender el sentido profundo de la eucaristía.

Para los judíos, para Jesús y para los apóstoles, la comida pascual anual era un "memorial". Memorial no quiere decir recuerdo, sino actualización en la liturgia de un acontecimiento único del pasado realizado por el Señor para la liberación de su pueblo.

La noción de **memorial** juega un papel considerable en la literatura sobre la eucaristía hoy. En la renovación litúrgica también ha tenido lugar preponderante. Hay que ver ahí una oportunidad de descubrir un acuerdo ecuménico concerniente al significado de la sagrada cena. Muchos textos oficiales recientes de la Iglesia Católica usan este término y lo traducen por la palabra latina "**memoriale**".

El Concilio Vaticano II, cuando habla de la Eucaristía, la designa como "memorial" en el sentido de "zikkaron" hebreo o del **anámnesis** griego: "Nuestro Salvador, en la última cena la noche en que debía ser entregado, instituyó el sacrificio eucarístico de su Cuerpo y de su Sangre para perpetuar el sacrificio de la cruz a lo largo de los siglos hasta que vuelva y además, para confiar a la Iglesia, su esposa amada, el memorial de su muerte y de su resurrección. . ."

La expresión "el memorial de su muerte y de su resurrección" es tanto más importante cuanto que se introdujo en el texto durante los trabajos del Concilio. El primer texto era así: "Nuestro Salvador en la última Cena, la noche en la que fue entregado, ordenó a sus apóstoles repetir el banquete pascual en memoria suya hasta que El vuelva, a fin de que fuera representada la victoria triunfal de su muerte. . ." Hicieron notar que el aspecto sacrificial se había pasado en silencio y la Comisión accedió a esa petición sin aceptar por otra parte, repetir lo que el Concilio de Trento había afirmado. El verbo "**representare**" pareció muy débil; propusieron "**presentare seu renovare**" y aún "**vere et incruente renovare**". La comisión se detuvo un momento en "**mystice perennare**", después corrigió para proponer la fórmula que fue aceptada: "perpetuar el sacrificio de la cruz a lo largo de los siglos", y explicó que escogía el

verbo "perpetuare" deliberadamente para subrayar la unidad de la eucaristía con el sacrificio de la cruz sin querer tocar las cuestiones discutidas entre los teólogos. Además el término "memorial" se adoptaba para expresar la verdad de la presencia continua del sacrificio de Cristo en la eucaristía. Aquí un texto de León XIII tuvo su influencia: "La concepción de una perpetuidad (del sacrificio realizado en la cruz) está implicada en la sagrada Eucaristía que no solamente presenta una semejanza vacía, o un simple recuerdo de la realidad, sino la realidad misma, aunque con una apariencia diferente". Así el Concilio Vaticano II hace uso de la palabra "memorial" en el sentido de *zikkaron* o del *anámnesis*, para expresar la presencia del sacrificio de Cristo, crucificado y resucitado, en la eucaristía.

La reciente "Instrucción sobre el culto del misterio eucarístico" intitulada su capítulo II: "La celebración del memorial del Señor" (De celebratione memorialis Domini). El comentario del Padre Tillard, quien trabajó el texto, no deja ninguna duda sobre el sentido de este vocabulario: "se trata de designar la misa como la celebración del *zikkaron* o de la *anámnesis* del Señor". "Una de las implicaciones doctrinales más importantes del documento, escribe, es probablemente, la utilización constante que hace, para expresar esta verdad (unidad entre sacrificio y banquete de fiesta) de la noción de "memorial". Por el signo del banquete pascual la asamblea de los fieles se vuelve "una vez por todas" hacia el acontecimiento Muerte-Resurrección a fin de celebrar, en la acción de gracias y la imploración, el *zikkaron*". Este mismo autor en su libro "*L'Eucharistie, Paque de l'Eglise*" adoptaba totalmente el concepto de memorial (*zikkaron-anámnesis*) para explicar la eucaristía. Da en un pequeño léxico final una definición notable de memorial. "El memorial litúrgico es un acto cultural en el que se recuerda un acontecimiento pasado de salvación pero para revivir *hic et nunc* la gracia, en la acción de gracias y la bendición, lo cual aviva la esperanza en el cumplimiento definitivo de la salvación en el momento mismo en que se recuerda a Dios su promesa suplicándole realizarla. El caso más típico de esto es en la Antigua Alianza, la comida pascual".

Tendríamos que citar todavía numerosos teólogos católicos que tuvieron influencia en el Concilio sobre la concepción de memorial eucarístico, como Bacciocchi, Rogo, Vagaggini y muchos otros, que realizaron una especie de consensus rico en promesas ecuménicas. La reflexión teológica y los textos oficiales dan ya sus frutos en la reforma litúrgica. El Padre Vagaggini, experto del Consejo litúrgico romano, propuso una nueva forma de la oración eucarística, en la que la teología es muy precisa y utiliza el concepto de memorial. Para introducir las palabras de

Cristo, propone: "El que la víspera de su pasión quiso confiarnos este gran misterio de la Nueva Alianza como memorial incesante de esas maravillas (*Mirabilium suorum perpetuum*)". El Papa acaba de promulgar las tres nuevas oraciones eucarísticas y es seguro que este esfuerzo teológico y litúrgico encontrará ahí su realización.

Del lado protestante la concepción de la sagrada cena como *zikkaron* ha tenido numerosos comentadores estos últimos años, y sería fastidioso hacer un catálogo. Pero felizmente podemos reunir todo este trabajo exegético, teológico y litúrgico, exponiendo resultados obtenidos a nivel de las asambleas de **Fe y Constitución** que representan la reflexión común de las Iglesias del Consejo Euménico.

En Montreal, en 1963, con ocasión de la cuarta conferencia mundial, la teología del memorial eucarístico se explicitó verdaderamente: "La eucaristía, don de Dios a su Iglesia es un sacramento de Jesucristo crucificado y glorificado hasta que El vuelva de nuevo, un medio por el cual el sacrificio de la cruz que nosotros proclamamos obra en la Iglesia. En la eucaristía los miembros del Cuerpo de Cristo son afianzados en la unidad con su Cabeza y Salvador que se ofreció en la cruz: por El, con El, y en El, que es nuestro sumo sacerdote e intercesor, ofrecemos al Padre, en el poder del Espíritu Santo nuestra alabanza, nuestra acción de gracias y nuestra intercesión. Nos ofrecemos a nosotros mismos con corazones arrepentidos en sacrificio vivo y santo, en un sacrificio que debe expresarse en toda nuestra vida cotidiana. Así, unidos a Nuestro Señor y a la Iglesia triunfante y en comunión con la Iglesia universal en la tierra, somos renovados en la Alianza sellada por la sangre de Cristo. En la eucaristía anticipamos también el banquete de bodas del Cordero en el Reino de Dios". La doctrina de Montreal se distingue por la afirmación de la presencia actual y activa del sacrificio de la cruz en la eucaristía y por la certeza de la unidad de la Iglesia con Cristo, sumo sacerdote e intercesor, en su ofrenda al Padre.

En fin, con ocasión de la Comisión de Fe y Constitución reunida en Bristol en agosto de 1967, la concepción del anámnesis se precisó así: "Cristo instituyó la eucaristía, sacramento de su cuerpo y de su sangre, como el anámnesis del conjunto de la obra reconciliadora de Dios en él. Cristo mismo con todo lo que realizó por nosotros y por toda la creación (en su encarnación, su vida de servidor, su ministerio, su enseñanza, su sufrimiento, su sacrificio, su resurrección, su ascensión y Pentecostés) está presente en este anámnesis que es también el anticipo de su parusía y de la realización del Reino. El anámnesis en el cual Cristo obra, por la celebración gozosa de su Iglesia, implica esta representación y esta an-

ticipación. No se trata por lo tanto solamente de recordar al espíritu un acontecimiento del pasado ni aún su significado. Se trata de la proclamación eficaz de la gran obra de Dios por la Iglesia. Por esta comunión con Cristo la Iglesia participa en esta realidad. El anámnesis en cuanto representación y anticipación se realiza en la acción de gracias y la intercesión. Proclamando delante de Dios la gran obra de la redención en la acción de gracias, la Iglesia le suplica conceder los frutos de esta redención a todo hombre. Por la acción de gracias y la intercesión, la Iglesia está unida al Hijo sumo sacerdote e intercesor”.

Los puntos nuevos, en el desarrollo de este consensus, son las nociones de representación y de anticipación, y también la afirmación que el memorial eucarístico es una proclamación delante de Dios, que es acción de gracias y súplica en unión a Cristo, sumo sacerdote e intercesor. Este último punto subraya el parentesco entre la eucaristía y la bendición judía, el *berakah*. El texto de Bristol reclama más distante una epiclesis en la liturgia eucarística: se mide así todo su valor ecuménico. Las nuevas oraciones eucarísticas romanas, contienen también una epiclesis del Espíritu Santo. Estos resultados de una y otra parte, permiten augurar la posibilidad de un consensus ecuménico sobre la teología de la sagrada cena.

El *zikkaron* eucarístico no es solamente una actualización de la única liberación por la muerte y resurrección de Cristo. Es también un **memorial sacrificial**, un acto litúrgico por el cual la Iglesia, apoyándose en el único sacrificio de Cristo actualizado, hace de él la materia de su oración al Padre, se lo presenta como la más pura alabanza, y la súplica más ardiente, como su sacrificio de acción de gracias y de intercesión, y pide así al Padre que aplique los frutos del único sacrificio de su Hijo, sacramentalmente presente en la sagrada cena, a todos los hombres por los que ella ora.

La liturgia de la eucaristía hace mención de la pasión, de la resurrección, y de la ascensión de Cristo; presenta al Padre el único sacrificio del Hijo como la oración por excelencia, de tal manera es cierto que la Iglesia no puede verdaderamente dar gracias e interceder, ofrecer su sacrificio de alabanza y de súplica sino por la mediación de Cristo, crucificado y resucitado, sumo sacerdote. La mención de la ascensión de Cristo en la anámnesis de la eucaristía es desde este punto de vista muy importante. El misterio de la ascensión es esencialmente la afirmación de que Cristo continúa su obra de salvación por una intercesión que actualiza su único sacrificio en la cruz. Cristo, como nos dice la Epístola a los Hebreos, es comparable al sumo sacerdote judío, quien en la liturgia ex-

piatoria, después de realizar el sacrificio sobre el altar, penetraba en el lugar más santo del templo para llevar la sangre del sacrificio con la que hacía la aspersion propiciatoria. La epístola a los Hebreos hace de esta liturgia de expiación una imagen del misterio de la ascensión: "Cristo, habiendo realizado una vez por todas el sacrificio expiatorio, en el altar de la cruz, penetró más allá del velo donde está siempre vivo para interceder en nuestro favor" (Hebr. 7, 25; 9, 1-24). Así, el misterio de la ascensión revela el sacerdocio perpetuo de Cristo, único y sumo sacerdote, que continúa por su intercesión propiciatoria la obra redentora realizada en el sacrificio de la cruz. La anámnesis de la ascensión en la oración eucarística afirma la presencia de Cristo, sumo sacerdote intercesor en la sagrada cena. Esta intercesión de Cristo, sacramentalmente presente, establece la unidad de la Cena y de la Cruz, del memorial sacrificial y del sacrificio único del Señor. El Sacrificio de Cristo está sacramentalmente presente y actualizado en la Eucaristía, porque Cristo está presente como sumo Sacerdote que intercede por su pueblo por razón del único sacrificio realizado sobre el altar de la Cruz, como sumo sacerdote señalado por los estigmas de la pasión que El presenta al Padre en memorial de su única ofrenda por la salvación de los hombres.

En la unión sacramental con Cristo crucificado y resucitado, sumo sacerdote e intercesor, realmente presente bajo los signos de su cuerpo y de su sangre, la Iglesia presenta al Padre el memorial del sacrificio y de la intercesión perpetua del Hijo, que se convierte así en su sacrificio de alabanza y de súplica. Por esto la anámnesis litúrgica de la muerte, de la resurrección y de la ascensión del Señor se continúa en la expresión de la ofrenda que la Iglesia realiza. El lazo indisoluble entre el sacrificio único de Cristo y la ofrenda de la Iglesia está asegurado por la presencia real de Cristo sumo sacerdote, cuya intercesión perpetua actualiza el sacrificio único y por el hecho de que la Iglesia no tiene una ofrenda más pura que el memorial del sacrificio, de la resurrección y de la intercesión de su único Mediador. Por el memorial sacrificial, anámnesis y ofrenda, la Iglesia da gracias a Dios e intercede ante El. Lo mismo que el sacrificio de Cristo, prolongado por su intercesión en el misterio de la ascensión, tuvo como aceptación el don del Espíritu a la Iglesia el día de Pentecostés, la anámnesis litúrgica del sacrificio y de la intercesión de Cristo desemboca en una suplicación epiclética, en una invocación del Espíritu sobre la Iglesia que celebra la eucaristía, epiclesis que encuentra su acogida en la comunión eucarística de la comunidad con su Señor presente. La epiclesis sobre la Iglesia reunida termina en una manifestación, en una epifanía del Cuerpo de Cristo en la comunión. La epiclesis sobre la comunidad y sobre toda la Iglesia invoca al Espíritu Santo para

que continúe Pentecostés. Ciertamente encuentra su acogida en la comunión, donde se realiza la epifanía de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, sacramentalmente presente bajo los signos de su cuerpo y de su sangre, pero esta epifanía del cuerpo eclesial en la unidad y en la santidad que Cristo le da por la comunión de su cuerpo y de su sangre, no es un fin. La Iglesia no es el Reino de Dios manifestado, está en camino, en la historia, en desarrollo continuo; de una epifanía eucarística a la otra, crece en medio de las vicisitudes de la existencia, en medio de las tentaciones del mundo, hacia la plena manifestación de la gloria final. Es aquí donde la oración del Espíritu Santo en ella viene en ayuda de su debilidad (Rom. 8, 26-27). Por esto su comunión con Cristo crucificado y resucitado, siempre vivo para interceder en su favor, realmente presente en la eucaristía, va acompañada de una ardiente oración sostenida por el Espíritu Santo, para que se extienda a toda su existencia en el mundo y a todos los hombres, lo que ella vive en la comunión con Cristo, en la epifanía eucarística del cuerpo eclesial. La Iglesia va a aparecer en la oración de mementos como construyéndose siempre hasta la manifestación del Reino de Dios escondido en ella, hasta la aparición gloriosa de Cristo en medio de los santos. El cuerpo eclesial de Cristo, alimentado y fortificado por su palabra y su cuerpo sacramental, no puede desarrollarse en la unidad y en la santidad, extenderse en su dimensión universal y renovarse en su fidelidad apostólica, sino por el soplo del Espíritu que anima la vida y sostiene la intercesión de la Iglesia.

Si hay una epiclesis por la Iglesia en la prolongación de la anámnesis, hay también una epiclesis sobre los elementos de la eucaristía, sobre el pan y el vino; esta invocación del Espíritu Santo sobre los elementos manifiesta que el sacramento no es un acto automático, que la presencia de Cristo no se produce por una acción mágica de palabras sagradas, sino que es el fruto de una oración en el Espíritu Santo. Las liturgias orientales reúnen las dos epiclesis; el carácter propio de la teología occidental prefiere distinguirlas; así la liturgia eucarística occidental se descompone en dos partes que reproducen un movimiento análogo:

acción de gracias — primera parte de la epiclesis-institución

memorial — segunda parte de la epiclesis-comunión.

Se puede legítimamente unir la primera parte de la epiclesis que termina en la epifanía sacramental de Cristo, al misterio de la anunciación, donde el Espíritu Santo realiza la encarnación histórica de Cristo y la segunda parte de la epiclesis que termina en la epifanía sacramental de la Iglesia, al misterio de Pentecostés en el cual el Espíritu Santo realiza la institución histórica de la Iglesia.

### 3. La presencia real

La Iglesia primitiva comprendió la palabra "Este es mi cuerpo... esta es mi sangre...", en un sentido muy sencillo a la vez realista y sacramental: realista porque Cristo dijo la verdad y está realmente presente en la eucaristía; sacramental porque su presencia no es carnal como la nuestra. En la eucaristía Cristo glorioso está presente a la Iglesia en toda su persona, pero de manera sacramental, de un modo que es un verdadero misterio. Para los Padres de la Iglesia el pan y el vino se convertían en el cuerpo y la sangre de Cristo según el misterio de Dios; del pan y vino ordinarios hace el cuerpo y la sangre de Cristo, los signos sacramentales de su presencia real.

En la perspectiva bíblica, podemos resumir así la fe en la presencia real de Cristo en la Eucaristía:

a) El cuerpo y la sangre de Cristo, toda su humanidad y su divinidad, están realmente presentes en la eucaristía. Esta presencia real de su cuerpo y de su sangre, es la presencia de Cristo crucificado y glorioso, aquí y ahora, bajo signos concretos. El sentido de toda presencia corporal es testimoniar que una persona está presente concretamente y que puede aún entrar en comunicación concreta. Por la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo la Iglesia está segura de que su Señor está ahí en medio de ella concretamente y de que ella lo recibe bajo una figura concreta.

b) La figura del pan y del vino es el signo de que Cristo es nuestro alimento; este signo del pan y del vino es vehículo en nosotros de la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo. Esta presencia real corporal debe ser contemplada y recibida en la acción litúrgica, en la que Cristo obra con nosotros y por nosotros, en la que El se nos da en la comunión.

c) La comunión del cuerpo y de la sangre de Cristo es al mismo tiempo la comunión de cada uno en el cuerpo eclesial; unidos en una misma ofrenda por la Iglesia en Cristo, los fieles están unidos juntos indisolublemente por la comunión al cuerpo de Cristo.

Si la Iglesia hace a la eucaristía, la eucaristía hace a la Iglesia; la eucaristía une y suelda los miembros del cuerpo de Cristo. Unidos en el cuerpo de Cristo, eucarístico y eclesial, los bautizados están soldados juntos en la unidad; la eucaristía es sacramento de la unidad que la mantiene y ahonda. En la vida de una comunidad local, la eucaristía es el lugar por

excelencia donde la Iglesia se construye, se estructura, y ahonda en la caridad. La Iglesia que celebra frecuentemente la eucaristía ve a Cristo, por la eucaristía, desarrollar su caridad, su unidad, y hacer eficaz su palabra en su vida y en el mundo.

Esta presencia real de Cristo en el pan y en el vino, su cuerpo y su sangre, es un misterio en el que la Iglesia no podrá jamás penetrar hasta el fondo. Ella solo puede presentarlo como un hecho indudable, defender la fe en la presencia real y protegerla contra toda explicación minimizante o ampliatoria, de todo espiritualismo desencarnado y de toda magia carnal. En una célebre fórmula San Ireneo de Lyon se expresa así sobre el misterio de la presencia real: "Como el pan terreno al recibir la invocación de Dios no es ya un pan común sino una eucaristía compuesta de dos elementos, el uno terreno y el otro celestial, así nuestros cuerpos al participar de la eucaristía no son ya corruptibles puesto que tienen la esperanza de la resurrección eterna" (*Adversus Haereses VI*, 18-5).

Lutero afirma con la misma fuerza que el pan y el vino son el cuerpo y la sangre de Cristo: "El sacramento del altar es el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo bajo el pan y el vino para que nosotros, cristianos, comamos y bebamos, institución de Cristo mismo" (*Pequeño Catecismo VI*).

Calvino cree también en la presencia real unida al signo del pan; escribe: "Es un misterio espiritual que no puede contemplarse con la vista ni comprenderse con el entendimiento humano. Se nos representa con signos visibles según lo requiere nuestra debilidad, de tal manera, no obstante, que no es una figura desnuda sino unida con una verdad y substancia. Con razón el pan se llama cuerpo, puesto que no solamente lo representa, sino también nos lo presenta". (*Pequeño tratado de la Sagrada Cena*).

El Concilio de Trento habla de la presencia real como de una "conversión" del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo la cual es llamada conveniente y propiamente transubstanciación por la Iglesia Católica. Así la transubstanciación es ante todo, una indicación de la realidad de la presencia de Cristo, "verdaderamente, realmente y substancialmente" presente en la eucaristía.

Podemos señalar aquí la armonía esencial de estas tres posiciones: Cristo está realmente presente en la eucaristía. No obstante, hay divergencia en la concepción del modo, del cómo de esa presencia real.

Pueden designarse estos tres conceptos por tres palabras claves: transubstanciación (para el Concilio de Trento), consubstanciación (para Lutero), concomitancia (para Calvino).

Para la doctrina de la transustanciación la substancia del pan y del vino, esto es, lo que hace que el pan y el vino sean lo que son, como alimento terrestre, "esta substancia, este ser profundo, se cambia y se convierte en un nuevo ser: el cuerpo y la sangre de Cristo; hay conversión de substancia.

Para la doctrina de la consustanciación, la substancia, el ser profundo del pan y del vino subsisten pero se unen estrechamente a la substancia, al ser profundo del cuerpo y de la sangre de Cristo como en el hierro en fusión el metal y el fuego están estrechamente unidos.

Para la doctrina de la concomitancia, el pan y el vino permanecen lo que son, pero en la eucaristía y en la comunión, se hacen vehículos de la presencia real de Cristo: el cuerpo y la sangre de Cristo, su persona humana y divina, se unen al acto de comer y de beber el pan y el vino de la eucaristía.

Esta última concepción ha evolucionada a veces hasta separar la presencia real de Cristo de las especies del pan y del vino, de tal manera, que a menudo, en el protestantismo, la sagrada cena se ha hecho una especie de ágape con ocasión del cual se afirma la presencia de Cristo. No se ve entonces qué diferencia hay entre la promesa de Cristo: "Si dos o tres están reunidos en mi nombre, yo estoy en medio de ellos" y la palabra de Cristo en la Cena: "Esto es mi cuerpo... esta es mi sangre".

La concepción de Lutero nos parece mucho más fiel a la verdad evangélica y reúne también una concepción católica despojada de un materialismo que no tiene nada que ver con la doctrina de la transustanciación.

Un teólogo protestante ha afirmado recientemente que él podría aceptar la doctrina de la transustanciación bien entendida; se trata del exégeta de Ginebra Franz Leenhardt; escribe:

"La palabra transustanciación expresa una transformación sin pretender dar una explicación. Es útil puesto que encierra dos afirmaciones esenciales para la fe en las cuales puede resumirse todo:

1. La substancia de las cosas no está en el dato empírico, sino en la voluntad de Dios que las sostiene.

2. Jesucristo afirma de una manera soberana, la voluntad de que el pan y el vino sean su cuerpo y su sangre: El transforma la substancia del pan y del vino" (Este es mi cuerpo p. 33).

Ciertamente se trata de un punto de vista aislado pero que no obstante, revela la convergencia de posiciones en otro tiempo irreductibles. Puede afirmarse que los reformados de tradición calvinista, después de haber sostenido la doctrina de la concomitancia, que les hizo a veces inclinarse hacia el simbolismo de Zwinglio, han vuelto a una posición más luterana, esto es, más cerca de la fe en la presencia real ligada estrechamente a los elementos del pan y del vino eucarísticos. Así en 1931, el Sínodo de la Iglesia reformada de Francia se expresaba en esta forma sobre la presencia de Cristo en la Eucaristía:

“Sobre la manera de la presencia real del Señor en el sacramento, los creyentes pueden diferir de sentimiento, pero no sobre el hecho de la presencia real misma, presencia real según el Espíritu inseparable de los elementos de la Cena en el acto mismo de la celebración”.

En todo ese documento una comisión oficial de teólogos de las Iglesias luteranas y reformadas de Francia se pusieron de acuerdo para afirmar:

“El modo de la presencia en la cena es un misterio que no podrá ser definido, pero confesamos la realidad y la eficacia soberana de esta presencia. La presencia del Señor no depende de la fe de cada uno, porque Cristo se une al acto que testimonia su presencia. Los que toman la cena en la fe en esa presencia reciben la gracia. Los que la toman rehusando encontrar allí a Cristo, recibirán el juicio...”

### Conclusión

Acabamos de ver una convergencia cierta de la fe en la eucaristía, memorial sacrificial y presencia real de Cristo, en las posiciones teológicas católicas y protestantes influenciadas por la renovación bíblica y litúrgica. Subsisten divergencias que en vez de desesperarnos, deben estimularnos a la búsqueda y a la oración.

La principal de estas dificultades es nuestra concepción del ministerio o sacerdocio. Si podemos acercarnos en una misma fe en la eucaristía, permanecerá entre nosotros la dificultad de ministerio hábil para la celebración.

En la Iglesia Católica, como en la Iglesia ortodoxa, solo el sacerdote ordenado por el obispo a su vez ordenado por otro obispo, puede celebrar la eucaristía. En el protestantismo, algunas Iglesias, como la Iglesia anglicana y la mayor parte de las Iglesias luteranas, tienen el ministerio episcopal, pero este no es reconocido por la Iglesia Católica; otras, como

la mayoría de las Iglesias reformadas, no tienen el ministerio episcopal en el sentido de la Iglesia Católica; los pastores protestantes cualesquiera que sean, no podrían ser reconocidos por la Iglesia Católica como ministros hábiles para la celebración eucarística. El decreto sobre el Ecumenismo del Vaticano II recuerda este hecho.

Esto afecta muy directamente el problema de la intercomuni6n. Podrfa imaginarse, quiz4 que un dfa la Iglesia Cat6lica abre el acceso a su eucaristfa a todos los cristianos que crean en la presencia real. Esto es una pura hip6tesis, pero que no contradice la doctrina cat6lica del sacerdocio. Pero la inversa parece diffcil ¿C6mo podrfa la Iglesia Cat6lica autorizar a sus fieles para recibir la comuni6n de manos de pastores protestantes cuyo ministerio no puede reconocer en el sentido en que ella lo entiende?

Estamos aquf en un impasse ¿quiz4 la teologfa cat6lica desarrollar4 en el futuro una concepci6n del ministerio extraordinario fruto de la gracia de Dios que suple? Seg6n esta teorfa Dios, en su misericordia, suplirfa la ausencia de la sucesi6n apost6lica, tal como la Iglesia Cat6lica la entiende, para instituir un ministerio extraordinario. Estamos aquf en plena conjetura. Pero recordemos, para esperar, que el texto del Vaticano II sobre la sagrada cena de los protestantes, hubiera sido impensable hace diez a6os.

Helo aquf:

“Las comunidades eclesiales separadas de nosotros, aunque les falta esa completa unidad con nosotros que dimana del bautismo, y aunque creamos que, principalmente por la falta del sacramento del Orden, no han conservado la sustancia genuina e fntegra del misterio eucarfstico, sin embargo, mientras conmemoran en la Santa Cena la muerte y la resurrecci6n del Se6or, profesan que la vida consiste en la comuni6n con Cristo y esperan su gloriosa venida. Por tanto, conviene que sea objeto de di4logo la doctrina acerca de la Cena del Se6or, de los dem4s sacramentos, y del culto y ministerios de la Iglesia”.

El Cardenal Bea continuaba asf con ocasi6n de la Conferencia eucarfstica italiana de junio de 1965, pensamiento que reiter6 en Taiz6, en la Conferencia internacional de j6venes en septiembre de 1966:

“No nos corresponde escrutar los misterios de la Providencia divina y sus caminos misericordiosos para ayudar y vivificar a los que de buena fe le sirven lo mejor que pueden. Todo lo que hemos dicho basta para afirmar que igualmente, para los hermanos separados, la Santa Cena puede ser y es una fuente de gracia unificante, aunque de la manera y

en la medida que solo Dios conoce. Esto vale de una manera general para todos los cristianos: mientras más se unan a Cristo comiendo su Cuerpo y bebiendo su Sangre, más se llegará progresivamente a superar las divisiones actuales y a realizar esta plena unidad a la que todos son llamados en virtud del bautismo”.

A pesar de los impases en que se detiene nuestra reflexión ecuménica sobre la eucaristía, podemos entonces esperar. Pero nuestra esperanza no debe llevarnos a minimizar las exigencias de la unidad: Esta unidad no se hará en la confusión sino en la unidad de una fe fundamental, verdaderamente común y totalmente compartida. El sufrimiento que nos causa la imposibilidad actual de comulgar juntos en la misma mesa santa, debe transformarse en ardiente oración por la unidad visible de todos los cristianos, cuando nos acercamos a Cristo en la Eucaristía para recibir los signos de su memorial sacrificial y de su presencia real; esta ardiente oración puede expresarse así en el hermoso texto de la oración después de la comunión de la misa de la unidad:

“Esta comunión en tus misterios, Señor, prefigura la unión de los fieles en ti; permite que haga la unidad en toda tu Iglesia”.

“Haec tua, Domine, sumpta sacra communion: sicut fidelium in te unionem praesignat; sic in tua Ecclesia unitatis, quaesumus, operetur effectum per Dominum nostrum, Jesum Christum”.

## **MENSAJE A LOS CRISTIANOS DE AMERICA LATINA**

**HERMANO ROGER**

Prior de Taizé

El Ecumenismo es como una brisa primaveral que despierta lo que estaba dormido. El preocupa a muchos no bautizados e inclusive al hombre secularizado, sensibles a la autenticidad de nuestra búsqueda de la Reconciliación.

Nuestra conciencia se despierta. Descubrimos que no existe vocación cristiana si no nos abrimos al sentido de la Catolicidad de la Iglesia. ¿No es cierto que ser católico es hacerse todo a todos? Sin dimensión universal, sin espíritu de Catolicidad, la vocación cristiana se repliega sobre ella misma y por ello cantidad de bautizados estaban encerrados en la imposibilidad de la comunión.

Pero en este siglo del Ecumenismo, en un momento en que tantos bautizados, separados por la historia, se comprometen en una larga mar-

cha hacia la Unidad visible de todos en una sola Iglesia, asistimos a nuevas oposiciones. Todas las confesiones cristianas conocen esta situación en el interior de ellas mismas. ¿Será un siglo de nuevas rupturas y de nuevas divisiones este siglo del Ecumenismo? ¿Se trata solamente de una ilusión primaveral?

Estamos comprometidos en un acontecimiento mucho más amplio y que nos sobrepasa. Una parte del pueblo de Dios, católicos y no católicos, se ha estremecido en estos últimos años y al mismo tiempo comenzó una marcha hacia adelante, un paso, el paso de una situación de divisiones seculares hacia el restablecimiento de la Unica Iglesia, a la imagen orgánica del Cuerpo de Cristo.

Nuestra situación es, en cierta forma, la del pueblo de Israel, que para salir de la cautividad y alcanzar la tierra prometida, conoció una larga marcha. Después del soplo del Concilio, Dios ha probado nuestro comprometimiento de cristianos para purificarlo. Dios ha conducido nuestra larga marcha en el desierto. Salimos de la cautividad de la segregación confesional, tan hipócrita como la segregación racial. Avanzamos para reconstituír la Unica Iglesia, único fermento capaz de reanimar hoy, la unidad de toda la comunidad humana, por toda la tierra. Esto supone un esfuerzo que nadie podía presentir al comienzo.

Dios, después del Concilio, ha dirigido la marcha de un gran número de cristianos en el desierto, cosa que no esperábamos durante los años de Concilio. Y muchos se sorprenden al descubrir una situación totalmente nueva. Estructuras antiguas han sido abolidas. Ha sido necesario dejar la situación de conformismo confesional de nuestros antepasados, tan confortable para todo hombre. Por mi parte, esto significa desarraigar todas las seguridades acumuladas durante siglos de Reforma, para unirme a esta larga marcha. En la aridez del desierto, ¿quién no desea, a veces, los tiempos pasados y los platos de carne dejados en Egipto y de los cuales hablaba el Israel de Dios en el desierto del Sináí?

Pero para quien se coloca ante Dios, ayudado por la soledad del desierto, el miedo es transfigurado. Y nos admiramos de encontrar flores en plena aridez. E inclusive, manantiales inesperados vienen a apagar nuestra sed. Nuestro pesimismo se transforma en alegría.

¿Por qué Dios permite esta marcha tan larga en el desierto? Porque allá como en ninguna otra parte somos sobrecogidos. Por una parte, comprendemos que el endurecimiento de nuestros corazones no nos permitía llegar a ser hombres de acogida. Por otra parte, aprendemos que hay otros desiertos en el mundo, donde millones de hombres, de mujeres y

de niños tienen hambre de pan y sed de justicia y de amistad y están desnudos y despojados de todo.

Al punto a donde hemos llegado, solamente nuestra marcha por el desierto, puede abrirnos a la dimensión de la Catolicidad. Ella cambiará nuestros corazones de piedra en corazones de carne y encenderá en nosotros el fuego de la amistad por todos. Ella nos impedirá condenar a alguien y nos abrirá a la comprensión de las situaciones humanas. Ella permite que en el arrepentimiento del corazón y del espíritu de pobreza, lleguemos a ser, poco a poco, solidarios de aquellos que hemos dejado sedientos sin darles de beber y hambrientos sin darles de comer.

Uniéndonos a la larga marcha, encontramos dinamismo para llegar a ser solidarios de tantos hombres y de tantas mujeres que en los desiertos de la miseria, han perdido hasta la conciencia de ser humanos. Para estar con ellos buscamos la Catolicidad de la Iglesia. Para realizarla, ensayamos profundizar el sentido evangélico de la repartición (partage), no en la austeridad jansenista sino en la alegría de cada día.

Repartir con los latinoamericanos es desde hace cinco años el objetivo de la colecta ecuménica de Taizé. Repartir el pan del cuerpo ayudando a la creación de cooperativas. Compartir el pan de la vida, permitiendo la traducción ecuménica del Nuevo Testamento, llena del genio latinoamericano. Un millón de nuevos testamentos en español y muy pronto medio millón en portugués.

Si el sentido de la Catolicidad nos conduce a compartir, no es demasiado fuerte decir aquí que lo más urgente hoy, es solucionar la cuestión del dinero entre cristianos. Y esto nos lleva bastante lejos. Esto nos conduce a hacer verdaderas las palabras del Magnificat. Anticipando lo que sería la Iglesia, la Virgen María anunciaba que con la venida de Cristo, los ricos serían despedidos con las manos vacías y los pobres serían colmados. En este tiempo como nunca, nosotros hombres de Iglesia somos interpelados por estas palabras proféticas de la Virgen María.

El mes pasado, yo me encontraba en un país del norte de Europa y descubría la inmensa riqueza de una vieja iglesia protestante. En las iglesias no había juventud. Esta había huído en la indiferencia. Que lo queramos o no, la seguridad financiera y el poder material de las instituciones eclesiásticas, hacen dudar de la eficacia de Dios. Ellas no permiten creer que el cristiano se apoya en Dios.

Los que han huído de sus hermanos cristianos nos preguntan: ¿Dónde se encuentra aún la comunidad fraternal suscitada por el Evangelio?

Y lejos de nosotros cristianos, e inclusive contra nosotros, se edifican en estos tiempos otras comunidades humanas. Estas están enamorasdas de la fraternidad, de esa fraternidad, que en su origen, solo el Evangelio había regado por el mundo.

¿Cómo llegar al hombre secularizado que aspira a tal fraternidad? Compartiendo nuestros bienes materiales y espirituales. Decididos a buscar la comunidad fraternal a causa de Cristo resucitado, y de El solamente, nosotros podemos, entre bautizados, dar el signo de la fraternidad. El hombre secularizado, el que no puede creer, reconocerá entonces en nosotros la autenticidad y aún, a veces, un signo.

Compartiendo nuestros bienes, viviendo del maná, es decir, del pan cotidiano, dado para hoy, avanzamos a través del desierto. Pero ¿cómo sostenernos cuando somos sacudidos por la violencia del viento y por las corrientes contradictorias? Apoyándonos en la fe de toda la comunidad de cristianos, en la fe de toda la Iglesia. "Señor, no mires mis pecados sino la fe de tu Iglesia".

Creer en la Palabra. Tener confianza en todos los que día tras día, y a través de los siglos, han intentado la marcha de la duda hacia la fe. Atarse fuertemente a las palabras del Evangelio que han marcado nuestra vida. ¿Debo decirlo aquí en estos días del Congreso Eucarístico? Por mi parte, convertido a la fe, yo me he apoyado, entre otras, en estas palabras de Cristo: "Este es mi Cuerpo, Esta es mi Sangre". Querer cambiar el sentido me ha parecido imposible.

En nuestro desierto, en las tempestades que nos sacuden, en este paso hacia la tierra prometida, Dios nos da, por la presencia real de Cristo, el medio de mantenernos ante El en una espera contemplativa. Si vive de estas palabras, "Este es mi Cuerpo", el pueblo de Dios en marcha, llegará al fin, y vencerá las tempestades.

Compartir con Dios, es llegar un día a compartir con los hombres. Pero, al compartir, siempre hay reciprocidad si no realizamos gestos de beneficencia paternalista. Compartiendo con los cristianos de América Latina, nosotros recibimos bienes inestimables. De Europa nuestra mirada se dirige hacia vosotros. Vosotros podéis hacer mucho por la vocación ecuménica. En la medida en que vosotros entréis con valor en la transfiguración comenzada en el Concilio, vosotros nos lanzaréis en la dinámica de la Catolicidad. Nosotros recibimos también de vosotros, el sentido de la Providencia de Dios, tan fuerte entre los más pobres, y que nosotros perdemos en nuestras sociedades occidentales.

Al venir por primera vez a esta tierra de América Latina, yo sé que el profetismo no ha muerto. Es en los pueblos del hemisferio sur, entre vosotros, en la vieja cristiandad de América Latina, en donde nosotros captamos el sentido de la calurosa acogida evangélica, íntimamente ligada a la vocación ecuménica. Ella nos permitirá pasar de una cristiandad divina hacia la comunidad fraternal, la Iglesia reconstituída en su Unidad.

Para llegar a esta comunión, vosotros también nos ayudaréis, por la perseverancia de vuestra fidelidad, a consentir al ministerio de misericordia, al ministerio de Aquél que tiene por misión suscitar la Unidad en todo el Cuerpo, el Pastor de pastores y de comunidades.

Entre los cristianos de América Latina y los cristianos de occidente no podemos rehusar el compartir. Juntos, queremos acudir los unos hacia los otros, para pedir juntos, suplicar y exhortar a tiempo y a destiempo, a la Unidad visible y plantar en el mundo de los hombres el signo indudable de nuestro amor fraternal.

En nuestra larga marcha por el desierto, en las tormentas que nos abaten, permanecemos de pie. Cristo Resucitado alimenta una alegría. Solamente a través de ella, los hombres comprenden que se anuncia una primavera de la Iglesia. Con ella, la Unidad visible de los bautizados se aproxima, ella surgirá como el relámpago en la noche.

# EUCARISTIA Y DESARROLLO

PIERRE BIGO, S. J.

Al terminar su narración de la vida de Jesús, San Lucas nos cuenta la historia de dos discípulos que reconocieron al Señor cuando “puesto con ellos a la mesa, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se los dio”. Al instante, escribe el Evangelista, “se le abrieron los ojos” (Lucas, 24, 30-31).

Es muy probable que los actos de Cristo, que sirvieron de señal para los dos discípulos, fueran los mismos gestos eucarísticos que les había enseñado tres días antes. Y esos actos son al mismo tiempo signos de comunidad y fraternidad: romper el pan y compartirlo. Así se afirma, antes de las disociaciones del racionalismo, la alianza de la religión y lo humano, y se afirma en el sacramento que es “fuente y cumbre de toda la vida cristiana” (Lumen Gentium No. 11): la Eucaristía, es decir, Cristo mismo.

Eucaristía y desarrollo. Hay que reconocerlo: estas dos palabras juntas provocan cierto desconcierto. No es costumbre que la preparación de un Congreso Eucarístico se vincule tan estrechamente, como ha sucedido en Bogotá, con la difusión de la doctrina de la Iglesia sobre el desarrollo. Para entender esta intuición, hemos de penetrar hasta la médula de este misterio cristiano y de este fenómeno humano: la Eucaristía y el desarrollo. Nuestro tema girará en torno a esos dos polos. ¿Sobre qué teología de la Eucaristía, o sea, sobre qué cristología, sobre qué concepción del desarrollo, o sea, sobre qué antropología, descansa el vínculo estrecho que estableció el Congreso Eucarístico, por la voluntad de sus organizadores, entre estas realidades de la vida de América Latina?

## I. Fundamentos cristológicos

1. Es sorprendente que nosotros teólogos, pese a una intensa búsqueda, estemos todavía tan desprovistos de expresiones cuando tratamos de explicar en términos asequibles al pueblo cristiano de hoy lo que pasa en el momento en que los sacerdotes, en la asamblea cristiana, toman el pan y el vino y pronuncian las palabras de la consagración; cuando intentamos decir, cómo estos objetos tan cargados de resonancia humana —el

pan y el vino— adquieren en un instante, por las palabras de Cristo, y para siempre cada vez que se repiten estas palabras, un significado substancialmente nuevo, llegando a ser realmente los signos de la presencia de Cristo en la totalidad de su ser humano y divino, en la plenitud de su sacrificio: vida, muerte y resurrección. Afortunadamente, la Iglesia vive los grandes misterios de su fe sin esperar siempre una explicación teológica, por muy necesaria que sea. ¡Hay tanto significado humano en estas cosas que expresan la realidad total de Cristo y nuestra participación en esa realidad!

Todos reconocen en el pan el sacramento de la vida, y del renacimiento: los que han conocido una vez el hambre, la terrible hambre humana, lo saben. Muchos ven en él, el sacramento del trabajo, mediante el cual se gana el pan con el sudor de su frente; el sacramento del sacrificio, porque los granos de trigo, antes de ser alimento, han de ser molidos; el sacramento de la comunidad, porque el pan se rompe y se divide; el sacramento de la humanidad universal porque el pan se comparte con el pobre: “el sabor del pan partido no se compara” (Saint Exupéry).

Todos reconocen en el vino el sacramento de la fuerza y de la alegría de vivir; el sacramento del dolor y de la muerte por la viña prensada y sangrante; el sacramento de la asamblea por el cáliz en que todos participan; el sacramento de las alianzas, por la libación que las sanciona.

Para todos los hombres de todo el mundo, la comida y, sobre todo la más íntima, la cena, es el sacramento de la convivencia y de la comunión.

En estas condiciones, no es tan difícil entender lo que pasó en el Corazón de Cristo cuando llegó con sus discípulos a esa sala que él quiso hermosa, donde la mesa estaba preparada: el pan, el cáliz, el cordero arreglado en forma de cruz; para esa cena pascual, en que su pueblo revivía el acontecimiento de liberación más decisivo de su historia a la vez profana y religiosa esa cena que será para El la última. No es tan difícil entender como Cristo, con la mente absorta en su pasión tan próxima, haya pensado usar estos sacramentos humanos para hacer de ellos los signos de la nueva Alianza y de la nueva Iglesia nacidas de su muerte y de su Resurrección, los signos de su cuerpo y de su sangre. No es tan difícil entender que haya podido, en el instante culminante de su historia y de toda la historia humana, inventar la Eucaristía, sacramento de su presencia y de su entrega.

Poco importa que los teólogos no hayan encontrado las expresiones adecuadas para hacer entender a nuestros contemporáneos la transformación que se realiza en la realidad del pan y del vino y de la cena misma:

su sentido natural se carga, por la institución divina, de un significado trascendente. Lo que los teólogos no expresan y quizás nunca expresarán acabadamente, un niño puede vivirlo perfectamente con la fe.

2. Ya estamos muy cerca de nuestro tema. Si el pan y el vino, como acabamos de considerarlo, no entran en el misterio solamente como substancias físicas o químicas, sino como sacramentos naturales cargados de significado humano, se puede entender que el misterio de su transformación en el cuerpo de Cristo se vincule con otro misterio mucho más amplio, el de la transformación del universo en el cuerpo mismo de Cristo. ¿No está el universo naturalmente cargado de significado humano y religioso? ¿No es el lugar de la vida y de la comunión? ¿No podría ser la materia de la consagración, al igual que el pan y el vino, que son en la misa como las primicias del Universo?

Nadie como el Padre Teilhard de Chardin expresó tan perfectamente esa transmutación, en la "Misa sobre el mundo" que todos conocen. Me permito citar algunos versículos de este extraordinario poema. Estamos ahora en el centro de nuestro tema.

"Ya que, una vez más, Señor... en las estepas de Asia, no tengo ni pan, ni vino, ni altar, me elevaré por encima de los símbolos hasta la pura majestad de lo Real, y te ofreceré, yo tu sacerdote, sobre el altar de la Tierra entera, la labor y la pena del Mundo.

El sol acaba de iluminar, allí abajo, la ceja extrema del primer Oriente. Una vez más, bajo la mesa moviente de sus fuegos, la superficie viva de la Tierra se despierta, se estremece y comienza de nuevo su tremenda labor. Colocaré sobre mi patena, o Dios mío, la cosecha esperada de este nuevo esfuerzo. Derramaré en mi cáliz la savia de todos los frutos que hoy serán triturados...

Todo lo que va a crecer en el Mundo, durante este día, todo lo que va a disminuir, todo lo que va a morir, también —he ahí Señor, lo que trato de recoger en mí para entregarte— he allí la materia de mi sacrificio, el único que deseo.

Verbo resplandeciente... prepara por una adaptación suprema, para la gran obra que meditas, el esfuerzo terrestre. Recompón este esfuerzo, rectifícalo, refúndelo hasta sus orígenes, tu sabes por qué es imposible que la criatura nazca de otro modo que llevada sobre la trayectoria de una evolución interminable.

Y ahora pronuncia sobre él, por mi boca, la doble y eficaz palabra, sin la cual todo vacila, todo se desliga en nuestra sabiduría y en nuestra

experiencia — por la cual todo se reúne y todo se consolida a lo lejos en nuestra especulación y en nuestra acción sobre el Universo. Sobre toda vida que va a germinar, crecer, florecer y madurar hoy en día, repite: “Esto es mi Cuerpo”. Y sobre toda nuestra muerte que se dispone a roer, a marchitar, a cortar, manda (misterio de fe por excelencia): “Esto es mi Sangre”.

Genial poesía, sí. ¿Exacta teología?

¿Hasta qué punto puede decirse que la Eucaristía, a través de la transubstanciación del pan y del vino, realiza la transformación de todo el Universo en el cuerpo de Cristo, incluyendo la suma admirable de las labores y la suma abominable de los dolores?

Afortunadamente los fundamentos teológicos de esta doctrina son de una excepcional riqueza. El misterio de una Pascua de Cristo en que participa el universo es una enseñanza constante de las Escrituras y de la Tradición. Dentro del misterio de la salvación, íntimamente vinculado con él, San Pablo descubre el papel de Cristo en la creación y la cohesión del cosmos; dentro de la acción salvífica de Cristo descubre una acción cósmica, que no puede dissociarse de ella. Al presidir la vida religiosa de la humanidad, Cristo, según San Pablo, está presente en todo el Universo. (Ver FEUILLET, *Le Christ, Sagesse de Dieu*, París, Gabada, 1966, p. 216 ss).

A pesar de que esta enseñanza figura en el Credo de la misa; “Creo en Cristo... per quem omnia facta sunt” hay que decirlo; esta doctrina está casi completamente ausente de la mentalidad espontánea de la inmensa mayoría de los cristianos, sea porque la concepción griega del alma prevaleció sobre la concepción cristiana del espíritu, sea por un prejuicio acerca del mundo, que consideran radicalmente desordenado por el pecado o destinado a la desaparición. En la visión de San Pablo, el sentido agudo del pecado y de la “parousia” no excluye, al contrario incluye, el aspecto cósmico de su cristología.

Para encadenar esta enseñanza famosa de San Pablo, ahora objeto de muchos estudios exegéticos y teológicos, con la visión expresada por el P. Teilhard, dos preguntas parecen necesarias:

Primera pregunta: ¿Hasta qué punto una teología del trabajo humano y, por consiguiente, del desarrollo está implicada en esta visión cósmica?

Segunda pregunta: ¿Hasta qué punto esta visión cósmica está presente en la teología de la Eucaristía?

**Primera pregunta.** Teología del desarrollo y papel cósmico de Cristo. Por Cristo, para Cristo, en Cristo, Dios da impulso y cohesión al universo.

La cuestión es saber si, por la parte mínima, pero creciente y esencial, que el hombre tiene en la configuración del mundo, el esfuerzo humano está incluido en este papel creador.

En otras palabras, ¿este papel creador debe atribuirse a Cristo solo o al Cristo total, al Verbo increado o al Verbo encarnado, formando un solo cuerpo con toda la humanidad?

En la teología de San Pablo, nada indica que cuando se trata el papel creador de Cristo, se lo considere fuera del misterio de la Encarnación, y por consiguiente, fuera del misterio de la Iglesia. La acción cósmica de Cristo involucra a todos los hombres.

¿Por qué, en estas condiciones, no explicita San Pablo la teología del esfuerzo humano que nos exalta el poema de Teilhard de Chardin?

Dentro de una representación estática ya histórica del cosmos, no se percibía la dimensión que, gracias a las ciencias y a las técnicas modernas, iba a adquirir el esfuerzo humano en la transformación del cosmos. Sin embargo, San Pablo estaba demasiado inbuído del pensamiento de la Biblia para ignorar el "someted la tierra y dominad todo cuanto vive y se mueve sobre ella" de la primera narración de la Creación (Génesis, 1, 28). A través de la asociación de Cristo a la obra cósmica de Dios, se perfila la asociación del hombre a esta obra.

**Segunda pregunta.** Teología del Desarrollo y Eucaristía.

Para encadenar esta teología con la de la Eucaristía, nos falta todavía un eslabón. ¿Hasta qué punto el cambio substancial del pan y del vino, cuando se convierten en la carne y la sangre de Cristo, significa la transformación del Universo, con la suma de nuestras labores y de nuestros sufrimientos, en la carne y la sangre de Cristo? ¿Hasta qué punto el pan y el vino representan realmente la totalidad del Universo en el proceso de la transubstanciación a que están sometidos? ¿Hasta qué punto la consagración no es sólo la de las ofrendas sino la del mundo entero?

Observemos primero que la liturgia misma nos incita a ampliar nuestros horizontes: "Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, vivificas, benedicis et praestas nobis". "Haec omnia", todas estas cosas: la palabra no designa sólo el pan y el vino, sino la totalidad de las

ofrendas de los fieles que figuran en el altar, que figuran como primicias de toda la cosecha. El canon añade inmeditamente después: por Cristo, con Cristo y en Cristo, Dios crea, vivifica, bendice, es decir acoge en sí y, por ende, nos entrega los productos de nuestro trabajo, elementos de nuestra vida, procurando así a Dios todo honor y toda gloria.

Es un hecho que, en la gran tradición cristiana, nunca se ha dissociado el cuerpo de Cristo presente en la Eucaristía y el cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia. Esto significa que, en una recta teología, la transformación del pan y del vino en el cuerpo de Cristo figura la conversión de la humanidad entera en cuerpo de Cristo, es decir, en Iglesia: Por eso, cuando comemos este pan y bebemos este vino, conmemoramos la muerte y la Resurrección de Cristo, es decir, las presenciamos verdaderamente, configurándonos en El, volviendo a ser el cuerpo de Cristo, es decir, Iglesia en su forma escatológica, ya misteriosamente presente, y profetizamos la transformación en Iglesia de la humanidad entera.

Ahora bien, esta transformación eucarística de la humanidad, en la perspectiva cósmica que acabamos de estudiar, incluye la transformación aquí y ahora del universo, de la tierra y de los cielos en tierra nueva y en cielos nuevos, es decir, una nueva fecundidad en Cristo de todo el esfuerzo humano, labor y dolor, vida y muerte.

Quizás algunos tendrán alguna objeción para vincular esta transformación con la transubstanciación del pan y del vino. Se objetará que no hay transubstanciación en el caso del universo, porque este conserva su realidad substancial, a la vez carne y espíritu. En efecto, creemos en la Resurrección de la carne, en su transformación, no en su desaparición. "vita mutatur, non tollitur". Esta objeción no tiene valor, porque en la transubstanciación tampoco el pan y el vino desaparecen en su realidad física: es un dogma de fe que el pan consagrado puede alimentar al igual que el pan de nuestras mesas. La transubstanciación es un cambio que carga la significación humana del pan y del vino de una significación radicalmente nueva, y por eso los transforma substancialmente, no en el sentido moderno de la palabra substancia (realidad física y química), sino en el sentido de la filosofía griega: la noción a la vez lingüística y ontológica de "OUSIA" (sustantivo y substancia) que se vincula estrechamente con la noción de finalidad: la OUSIA es el nombre que el hombre da a las cosas para expresar su significado real y estable con respecto a sí, y para apropiarse de ellas.

Saquemos la conclusión de estas consideraciones. Toda comunidad cristiana cuando, por sus sacerdotes, ofrece el sacrificio eucarístico, pue-

de hacer suya la intuición del P. Teilhard: toda misa es una misa sobre el mundo, en que se consagra, a través del pan y del vino, la totalidad de la humanidad y del esfuerzo humano, y se transmuta al universo en Cristo inmutado.

Una misa en la cual el universo no está presente, en toda su realidad humana y cósmica, en la plenitud de su esfuerzo material y espiritual, no expresa completamente el misterio de la Eucaristía.

Una observación para concluir esta Primera Parte. Si una teología del trabajo y del desarrollo deriva de la concepción cristológica de San Pablo, y a través de ella se incorpora a la teología de la Eucaristía, esto no puede ser —es evidente— sino respetando la estructura íntima de esta concepción. Ahora bien, en la cristología de San Pablo, la acción cósmica de Cristo no se disocia nunca de su obra salvífica: es más bien un aspecto de ella. El papel creador y el papel re-creador de Cristo se incluyen mutuamente. "Primogenitus omnis creaturae", Cristo es al mismo tiempo "primicia de los que duermen".

Debemos concluir que la creación de la tierra por Cristo no tiene sentido sino en la perspectiva de la nueva tierra que será la habitación definitiva del hombre. Esto supone que el esfuerzo terrestre y temporal del hombre se libere de las fuerzas del mal que tienden a encerrarlo en sí mismo y a impedir la construcción de una tierra y de una sociedad realmente humanas; esto supone que el esfuerzo humano no se detenga nunca en una creación puramente terrestre, y se supere constantemente a sí mismo. Recordemos las expresiones de *Populorum Progressio* (No. 42): "Un humanismo cerrado, impenetrable a los valores del espíritu y a Dios... un humanismo exclusivo es un humanismo inhumano... El hombre supera infinitamente al hombre".

Hemos podido ver con qué sentido cristiano exacto el P. Teilhard respeta esta perspectiva paulina. El inmenso esfuerzo de la tierra y del hombre, hay que "recomponerlo, rectificarlo, refundirlo" llevándolo "sobre la trayectoria de una evolución sin término". Esta finalidad solo Cristo puede lograrla, solo en Cristo puede alcanzarse.

De la implicación mutua de la obra salvífica de Cristo y de su obra creadora, debemos concluir también que la construcción del mundo incluye no sólo la labor humana, sino, de manera misteriosa, el dolor humano. Cristo llegó a la Resurrección a través de su pasión y de su muerte. No hay enseñanza más fundamental.

De nuevo podemos averiguar con qué rectitud cristiana el P. Teilhard de Chardin no disocia nunca lo que llama las actividades y las pasivida-

des (mejor dicho: las disminuciones) del hombre (*Milieu divin, passim*), ambas necesarias a la Salvación. El P. Teilhard, en su concepción personal del problema, vincula las actividades con el significado del pan, y las pasividades con el significado del cáliz. Lo importante es que constituyen ambas la materia de la Eucaristía.

Así situada, no hay peligro que la salvación se confunda con el esfuerzo humano encerrado en sí mismo y desviado de su trayectoria por el influjo de los espíritus malos que están activos en el mundo: el esfuerzo humano tiene valor salvífico solamente si se integra en la obra total de Cristo, es decir, si logra toda su dimensión escatológica y se empeña en una lucha constante contra las fuerzas del materialismo y del egoísmo que le quitan esta dimensión. Uno de los aportes más positivos de la encíclica *Populorum Progressio* es proponernos esta concepción del desarrollo.

## II. Fundamentos antropológicos

La Iglesia, escribe Pablo VI en el célebre párrafo de *Populorum Progressio* en que expresa su razón de ser (No. 13), “desea ayudar a los hombres a conseguir su pleno desarrollo y esto precisamente porque ella les propone lo que ella posee como propio: una visión global del hombre y de la humanidad”, es decir una antropología.

Muchos se han sorprendido de una afirmación tan audaz: la única razón de la presencia de la Iglesia en el desarrollo, según el Papa, es el hombre mismo.

No debemos sorprendernos. Con igual razón se podría decir: el único motivo de la presencia de la Iglesia en el desarrollo es Cristo mismo. En verdad, la antropología y la cristología de la Iglesia no son dos doctrinas distintas, sino una sola. Para la Iglesia, Cristo es el nuevo Adán, es el hombre mismo.

Este principio es importante y necesario para vincular el desarrollo con la Eucaristía. La dicotomía que se introdujo en la mentalidad de los cristianos entre existencia natural y existencia sobrenatural, contradice lo esencial del cristianismo: la voluntad de Dios de establecerse con el hombre en una sola existencia, en una sola historia, en un solo ser humano-divino. Esta dicotomía tiende a disociar dos procesos que, en realidad se incluyen mutuamente: crecer en humanidad y crecer en gracia. Contribuye finalmente a destruir el vínculo entre el desarrollo, crecimiento del hombre, y la Eucaristía, sacramento del crecimiento de Cristo.

Cristo y el hombre, nos atreveríamos a decir, crecen a un mismo ritmo; la afirmación parece tan nueva que hemos de insistir.

La concepción que la Iglesia tiene del hombre no se asemeja a la definición abstracta, aristotélica: animal razonable, ser compuesto de cuerpo y de alma. Es una definición concreta: Cristo, carne y espíritu, no carne más espíritu, sino carnal y espiritual a la vez en la totalidad de su ser real, existencial. La Iglesia conoce a Cristo y lee en El, por así decirlo, la definición exacta del único hombre que jamás haya existido: proyección del universo por su carne, proyección de Dios por su espíritu. Cristo es el hombre mismo, por quien, para quien, en quien Dios crea el universo, y en el mismo acto lo re-crea.

Hay tantas intuiciones implicadas en esta identificación que debemos prestarle atención.

Es evidente que, so pena de destruir no sólo la economía de la revelación, sino también la del pensamiento humano, debemos mantener la distinción infinita entre lo humano y lo divino, lo creado y lo increado, la naturaleza y la gracia.

No es menos evidente —esta parte de la afirmación exige un gran esfuerzo de comprensión, porque no es corriente dentro de los cristianos— que no podemos nunca disociar concretamente, existencialmente, la naturaleza humana y la naturaleza divina en la persona de Cristo, y por consiguiente, en el hombre, la carne y el espíritu. “El hombre supera infinitamente al hombre” (Populorum Progressio No. 42) porque, debido al hecho de la Encarnación, todo hombre participa, en algún modo, en la existencia que nos abrió Cristo, en la convivencia con Dios que puede ser conflictiva por el pecado o amistosa por la gracia, pero a la cual ningún hombre puede escapar.

Debemos distinguir radicalmente lo humano y lo divino en Cristo como en el hombre; pero no podemos nunca disociarlos. La investigación teológica que trata de atribuir, sea al Verbo increado como tal, sea al Verbo encarnado como tal, una operación concreta, existencial, no tiene raíz en las epístolas de San Pablo, aún cuando se trate del papel cósmico de Cristo. Incluso cuando se trata de las operaciones dentro de la Trinidad nunca se las considera, en las Escrituras, separadamente de las operaciones humanas.

La razón es que por la voluntad salvífica de Dios, el Verbo es Cristo desde el Comienzo. “Al principio era el Verbo... Todas las cosas fueron hechas por él... En él estaba la vida, la vida era la luz de los hombres”.

La teología entra en dificultades inexplicables si atribuye estas afirmaciones del Evangelista solamente al Logos, y no a la Palabra realmente existente: Cristo... en quien hay dos naturalezas y una sola existencia.

Esto supone que entre lo divino y lo humano, lo único divino y lo único humano que conocemos, hay una afinidad mucho más íntima de lo que se piensa habitualmente. No hay ser más humano que Dios, nos atreveríamos a decir; hemos reconocido a Dios en Cristo a través de cierta calidad humana: nos apareció tan hombre que le hemos reconocido como Dios. No hay ser más divino que el hombre, en ciertos momentos involuables de humanidad, cuando el hombre no se encierra en sí mismo, pero se realiza a sí mismo en toda su plenitud.

No basta decir, so pena de negar lo esencial en la Revelación: el cristianismo es un humanismo. En cierta manera, el cristianismo es el humanismo. Hay muchos humanismos posibles, pero en la medida en que son humanismos auténticos, coinciden con el cristianismo por su cumbre.

En su admirable discurso de clausura del Concilio, el 7 de diciembre de 1965, el Papa Pablo VI expresó esta verdad esencial: lo religioso y lo humano tienden hacia una sola realidad.

¿Valor religioso del Concilio, valor humano? se pregunta el Papa. Ambos son indisociables. "La religión católica y la vida humana reafirman así su alianza, su convergencia en una sola realidad". "Para conocer al hombre, el hombre verdadero, el hombre integral, es necesario conocer a Dios". No hay otra fe, otra ley, otro sacramento que Cristo, es decir, el hombre, y esto libera al cristianismo de todas las formas de creencias, de prescripciones y de supersticiones cosmogónicas que pesan sobre la humanidad.

Resulta que el cristianismo puede plenamente coincidir con el deseo del mundo de hoy de hacer del hombre el centro del universo, porque nadie es más humano que Dios. Hablar de la muerte de Dios para expresar esta verdad, es introducir una contradicción, porque si se separa de Dios, el hombre ya no es humano.

Si lo divino y lo humano se compenetran de manera tan íntima, en la existencia tanto del hombre como de Dios mismo ¿cómo sorprenderse del vínculo tan estrecho entre el desarrollo y la Eucaristía? ¿No es el desarrollo —el desarrollo integral del hombre y de la humanidad— la esencia del hombre, no es su voto más íntimo? Crecer en la gracia, ¿no

es la esencia del cristiano? y la Eucaristía ¿no es el sacramento de este crecimiento de Cristo hasta su plenitud? Crecer en la humanidad y crecer en la gracia no pueden disociarse en la existencia de la humanidad, debido al vínculo entre Dios y el hombre que estableció la Encarnación. Si se da a la Eucaristía toda su dimensión cristológica, y al desarrollo toda su dimensión antropológica, puede decirse que la Eucaristía es en efecto, el sacramento del desarrollo humano.

### Conclusión

En un seminario sacerdotal de cinco semanas, sobre la encíclica *Populorum Progressio*, que tuvimos hace varios meses en Santiago, a veces durante la concelebración diaria, hicimos un intercambio sobre el tema estudiado y discutido el mismo día. Era impresionante observar cómo el mismo tema, tratado por los mismos participantes, reunidos alrededor del altar, adquiría dimensiones nuevas en la radiación del sacrificio eucarístico. No solamente se trataba el tema con menor pasión, sino que aparecían aspectos nuevos o por lo menos acentos nuevos porque todo se situaba en una perspectiva global: a la luz de la visión global del hombre que la Iglesia tiene como propia y que se elabora espontáneamente en la comunidad eucarística.

¿Qué es la doctrina social de la Iglesia, sino el pensamiento que se elabora, cuando cristianos en comunión con el Papa y los Obispos, buscan en la Iglesia la verdad del hombre en el campo social? No hay nada en ella que no derive de la fuente eucarística. Se pregunta a veces si hay una doctrina social de la Iglesia. ¿Cómo dudar de ella, cuando se celebra el sacrificio en que ofrecemos el esfuerzo humano, rectificándolo y dándole su verdadera dimensión?

Entonces el desarrollo aparece en toda su amplitud: desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres, porque tiene a Cristo como principio, como modelo y como fin, Cristo en su totalidad, todo el hombre y todos los hombres.

Entonces, el desarrollo no corre el riesgo de caer en el materialismo, que lo amenaza tan tremendamente si se olvidan "los valores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación". El esfuerzo humano adquiere espontáneamente su plenitud cuando es la materia de nuestro sacrificio.

Entonces el desarrollo se realiza de manera armoniosa y libre, porque se funda sobre la justa participación de todos en los frutos y en las res-

pensabilidades del crecimiento. ¿Cómo olvidarlo, cuando se comparte el mismo pan y se comulga en el mismo cáliz?

Finalmente, el desarrollo tiende a realizarse en la paz como si ella fuese su clima natural ¿No será el fin del desarrollo suprimir esta forma de violencia que llamamos la miseria, la ignorancia, la injusticia? Por su fin el desarrollo es esencialmente pacífico. No es que la Eucaristía nos quite el coraje de luchar, cuando la lucha es necesaria. Pero, ¿qué cristiano después de la oración al Cordero de Dios y el beso de la paz, podría no tratar, con todas sus fuerzas, de realizar los cambios necesarios por medios pacíficos?

El cristiano no es pacifista. Cuando hay resistencias injustas al cambio, se ve en la obligación de luchar. Es pacífico, es decir prefiere los medios pacíficos, no por miedo, no por amor a su tranquilidad, sino sólomente porque participa en el Espíritu de Cristo: nunca destruye, construye con paciencia y constancia las condiciones de una solución pacífica, nunca desespera a priori de los hombres y de sus conciencias. En un mundo cansado y herido por tantas luchas fratricidas, tiene una predisposición en favor de la paz, y está orgulloso de ese prejuicio.

Desarrollo integral, desarrollo en el que todos participan, desarrollo pacífico; en estos grandes rasgos se resume la encíclica *Populorum Progresio*, únicamente preocupada de realizar la plenitud de Cristo, es decir, del hombre. Puede decirse que se ha elaborado totalmente en la luz eucarística.

Al terminar este informe, hemos de preguntarnos cómo transmitir al pueblo cristiano enseñanzas tan fundamentales sobre la Eucaristía y sobre el desarrollo. Ya el Congreso Eucarístico, por su insistencia, abrió un camino. Me permitirán mencionar un acontecimiento del pasado que puede ayudarnos.

Quizás se encuentran en esta asamblea personas que participaron, en 1937, en París, en el Congreso del décimo aniversario de la JOC francesa. Seguramente no olvidarán nunca la gran celebración popular de la noche en el Parc des Princes, la más extraordinaria en la que yo haya participado. Cien mil jóvenes, obreros y obreras, con una gran mística, llegaban de todo el país. En medio del inmenso estadio, se construyó lentamente un altar: de todos los puntos del círculo vinieron sucesivamente los representantes de todas las profesiones: los carpinteros trajeron la madera del altar, los tejedores un inmenso mantel, los mineros sus lámparas, los tapiceros una larga alfombra, los fundidores las campanas, los panaderos el pan, los viñadores el vino, todos saludados por los clamores de estos trabajadores que se reconocían en ellos.

El punto culminante fue cuando se condujo una inmensa cruz blanca ofrecida por los obreros enfermos. Un inmenso clamor se levantó espontáneamente cuando surgió, en medio de la noche, esta cruz de 20 metros de altura, iluminada por los proyectores. Cuando se terminó la construcción del altar, vimos partir de este centro de la asamblea, un sin número de antorchas en la noche, que llegaron a encender todo el estadio. Todo el esfuerzo humano contribuye a edificar la Iglesia, a su vez la Iglesia comunica su luz y su fuego a toda la ciudad. Desafortunadamente, no hubo celebración Eucarística: las normas de la liturgia no lo permitían en esa época retrasada. Pero, a este público enteramente popular, se comunicó algo que es lo más profundo de la Eucaristía. No sé si los organizadores habían pensado en la "misa sobre el mundo" del Padre Teilhard, ya escrita, todavía no publicada: en todo caso traducían en lenguaje litúrgico su poema inolvidable.

El pueblo trabajador puede entender las intuiciones de la Teología, mejor dicho: esperan con gran deseo que se las expresen. Debemos reconocerlo: pese a todo lo ya hecho, hay mucho camino por recorrer antes de que el pueblo cristiano perciba el significado eucarístico de su esfuerzo, de su desarrollo humano. Hay que renovar la Teología de la Encarnación y de la Trinidad en sus expresiones fundamentales para alcanzar este efecto. Trabajo teológico y pastoral enorme, pero necesario, ya comenzado. Se trata de poner en plena luz, de manera vivencial, nuestra única fe: Dios y el Hombre tienen una sola existencia, esta convivencia humano-divina que nos fue descubierta y abierta por el Señor Jesús plenamente hombre y plenamente Dios. Crecer en la gracia y crecer en humanidad son procesos que van al mismo ritmo. Como decía Ireneo, el gran Obispo de Lyon: la gloria de Dios es el hombre vivo.



# INTERROGACIONES A LAS QUE DEBE RESPONDER UNA LITURGIA COMUNITARIA HOY EN DIA

**THIERRY MAERTENS, O.S.B.**

Si cada vez se introducen más y más cambios en la liturgia cristiana, no es solo porque esta tenga necesidad de una reforma que la acerque a una edad de oro ya pasada o a un ideal ilusorio, sino porque, en una forma más funcional, la liturgia es el termómetro infalible de la evolución de las relaciones entre fe y religión, Iglesia y mundo, sacerdocio y laicado.

Queremos analizar algunos de estos cambios y predecir el impacto que producirán sobre el culto cristiano.

## **I. Cambios en la conducta del cristiano**

1. El cristiano ha vivido en una Iglesia que estuvo y que está todavía fuertemente estructurada en forma de instituciones. Entre ellas, podemos mencionar instituciones tan esenciales como los sacramentos, la eucaristía en particular; otras probablemente menos esenciales como la parroquia; y otras que llamaríamos para-eclesiales, como las instituciones escolares, educativas, políticas, sindicales, etc. Pero ahora, estamos constataando un claro desafecto del cristiano respecto a muchas instituciones llamadas cristianas. Sin mencionar a otra "tercera clase de personas" que se mantiene apartada de los sacramentos y de la jerarquía, y que se va haciendo extremadamente numerosa entre algunos círculos intelectuales, muchos de los cristianos llevan ya una vida sin tener en cuenta su parroquia, su sindicato, etc. Por lo demás, la Iglesia misma da la pauta desinstitucionalizándose allí donde le es posible y necesario.

De todas maneras, el cristiano ya no hará referencia a la institución, sino por su pasado, para llamarse cristiano; él sabe que vive ahora en un mundo donde ser cristiano representa el hecho de una minoría apartada del aparente poderío que las instituciones parecían conferirle al par-

participar en ellas. El cristiano sabe que se va a encontrar en un mundo más bien disperso que institucionalizado, relacionado con los demás más bien por mini-grupos que por las tradicionales asambleas parroquiales. Una prueba de la pérdida de prestigio de la institución se encuentra, por ejemplo, en esas liturgias de intercomuni6n, celebradas sin duda abusivamente, pero donde ciertos cristianos no juzgan esenciales las distinciones introducidas entre las diferentes instituciones eclesiales. La Iglesia ser4 presentada mucho mejor al mundo por el testimonio de los cristianos dispersos que por las instituciones. A lo m4s, estas existir4n para reunir y reagrupar a los cristianos ya dispersos.

Se ve enseguida que esta p6rdida de importancia de ciertas instituciones eclesiales tendr4 una repercusi6n grande en la liturgia, en la medida en que esta sea tenida como una de las m4s importantes instituciones de la Iglesia.

2. El progreso de la teolog4 escatol6gica y la necesidad que tiene el cristiano de revitalizar su esperanza para dominar la angustia del mundo moderno, entra4an igualmente una concepci6n hasta cierto punto renovada de la Iglesia. Esta se presenta menos como el reino de Dios instalado ya en la tierra que como un pueblo que peregrina hacia su reino. La Iglesia se encuentra ya menos apegada a aquello que ella hubiera podido tener por absoluto; se relativizan m4s sus leyes y sus r6bricas; se discute m4s sobre el grado de infabilidad de un documento oficial que sobre el contenido del documento. En la medida que la Iglesia se revista de caracteres absolutos, como si fuera "ya" el reino, los cristianos prestar4n menor inter4s a los problemas del mundo; por el contrario, en la medida que ciertas cosas sean puestas en tela de juicio o relativizadas en la Iglesia, se constatar4 que la Iglesia se sentir4 invadida por una gran inquietud de reencontrarse con el mundo y de vivir su existencia a plenitud.

Esta constataci6n no es ilusoria: si la liturgia expresa el culto de una Iglesia relativizada respecto al mundo o respecto al Reino de Dios, se ha de esperar una profunda modificaci6n de ella al expresar la misi6n del cristiano en el mundo y al proclamar la esperanza por el Reino que todav4a no ha llegado. En esta perspectiva, la liturgia se abrir4 m4s a los problemas del mundo; desarrollar4 m4s la iniciaci6n catecumenal y la adaptaci6n local en su proceso evolutivo; har4 m4s relativo el triunfalismo de su culto e insistir4 m4s en el "todav4a no" del Reino que en el "ya"

3. Mientras la Iglesia est4 institucionalizada y en la medida en que ella se considere ser ya el reino, ser4 normal que la persona m4s importante en la Iglesia sea el sacerdote; es el especialista de la instituci6n, es el personaje sagrado que refleja mejor el reino de Dios. Pero cuando la

institución pierda su fuerza, cuando el diálogo con el mundo sea preferido en alguna forma al sentido de Reinado, cuando los cristianos se encuentren más como nómadas y seres dispersos en el mundo que reunidos en instituciones, entonces el laico vendrá a ser el personaje más importante y decisivo. Nunca se ha insistido más que hoy sobre el papel de "servicio a los hombres" por parte de la Iglesia; pero este servicio debe pasar necesariamente **por las manos del laico** así como el "servicio de Dios" pasa necesariamente por el sacerdote.

Esta modificación profunda, que hemos presentado bajo la forma de una oposición entre el servicio de Dios y el servicio de los hombres, que deben sin embargo complementarse, tiene graves repercusiones sobre la idea que el pueblo cristiano se forme de la liturgia. El laico toma conciencia de su sacerdocio real, pero no lo llega a distinguir fácilmente del sacerdocio ministerial. Los teólogos comparten esta opinión y H. Küng la ha expuesto recientemente en su libro sobre la Iglesia. Por otra parte, los mismos sacerdotes se encuentran profundamente desorientados acerca de su papel en la Iglesia; no saben bien lo que son y con frecuencia no encuentran un equilibrio sino en un modo de vivir semejante al de los laicos (sacerdotes obreros; celibato, etc.).

Es evidente que tal concepción tiene sus repercusiones sobre la liturgia y sobre la manera de presidirla. Los laicos que día a día toman más responsabilidades apostólicas, morales y humanas en la vida, no admitirán por más tiempo ser tratados de una manera totalmente pasiva como lo están en nuestras liturgias actuales, aunque en ellas se cante.

Ojalá que algún día veamos una liturgia más relacionada con los compromisos de la vida y en la cual los laicos tomarán mayores responsabilidades que las que actualmente tienen.

4. Los cambios que sumariamente hemos expuesto entrañan una modificación más importante todavía para la liturgia. Vivimos en un período de la historia de la Iglesia en que la fe se profesa menos en fórmulas oficiales que en compromisos adoptados para la vida: al laico que ocupa un lugar considerable en la Iglesia no le llama la atención las discusiones teológicas ni se preocupan mucho por saber cuantos dogmas hay, ni si se debe recitar tal o cual **credo** en la misa; él espera más bien que la misa le permita expresar la forma misma como él compromete su fe en los problemas modernos de la paz, del equilibrio de las riquezas, de la revolución o de la promoción humana. El se acerca al culto para proponer una pregunta a la que responde bastante mal la liturgia: cómo viviría Jesucristo en el mundo actual? Al no encontrar la respuesta que busca, el laico acaba por no seguir haciendo de su práctica sacramental la señal de su vida de fe; se

acostumbra fácilmente a no ir a misa sino a las iglesias donde pase algo; escoge su celebrante y el tipo de asamblea que le conviene, donde encuentre el alimento necesario para su vida de cristiano comprometido. Asistimos a un cierto desinterés del laico por la liturgia en sí misma. No se estima cristiano simplemente porque practica y se somete a tal o cual obligación litúrgica, sino solamente cuando vive como testigo de Cristo entre sus hermanos los hombres. La señal de ser cristiano se transpasa **del rito a la vida** y la liturgia no saldrá bien librada mientras no acoja ampliamente los valores de la vida. Se destaca esta evolución por muchos indicios: por los slogans más o menos exactos que afirman que la vida es una oración y que de por sí misma es un sacrificio y una acción de gracias; otros subrayan que la moral se constituye por valores (hacer penitencia) y no por comportamientos (ayunar o practicar abstinencia); otros someten a crítica la referencia tan explícita que hace la liturgia a eventos escriturísticos, afirmando que Dios también está lo mismo de presente en los "signos del tiempo presente" como en los portentos antiguos de la historia de salvación.

Por simples que sean muchas veces estos argumentos y slogans, sin embargo ponen en tela de juicio a cierto tipo de liturgia y obligan a una reflexión profunda que nos lleve más allá de las reformas actuales.

## II. Cambios en las relaciones entre la fe y la religión

Las relaciones entre la fe y la religión son tanto más agudas en cuanto que la humanidad pasa de una **era pretécnica y rural a una era técnica**, y los países que, como Latinoamérica, a la vez conocen las dos situaciones, no son los menos transtornados por esta evolución.

Podríamos intentar el bosquejo de un cuadro comparativo de dos mentalidades y captar mejor, de esta manera, la nueva problemática de la liturgia.

1. Dentro de la mentalidad pretécnica, el hombre se siente más pequeño que la naturaleza; tiende por tanto a plegarse a las leyes naturales y, si Dios existe, no lo concibe sino escondido tras la naturaleza, como fuente de sus ciclos y leyes; siendo la naturaleza más grande que el hombre, es normal que a Dios se lo perciba al lado de esta naturaleza y que los diferentes símbolos elaborados por el hombre para ir al encuentro de Dios sean, sobre todo, símbolos naturales: el agua, la luz, el aceite, etc.

Dentro de la mentalidad técnica, por el contrario, el hombre se considera superior a la naturaleza; entonces le queda molesto colocar a Dios detrás de la naturaleza, como la fuente de sus leyes físicas o como el térmi-

no de su simbolismo; ¿cómo puede el Dios de la naturaleza hablar a un hombre que maneja a la naturaleza? El Antiguo Testamento había captado ya este problema y había trascendentalizado a Yahvé sobre las condiciones de la naturaleza, pero nunca como hoy en día aparece tan aguda la necesidad de un distanciamiento entre Dios y la naturaleza. Siendo superior el hombre técnico a la naturaleza, Dios —que es el ser más poderoso— ya no puede simbolizarse con signos naturales o por medio de comunidades meramente naturales; la acción misma del hombre sobre la naturaleza es el símbolo de lo divino.

Los ritos deben, hacerse, por tanto, más antropológicos que cosmológicos. Los objetos tendrá menos valor sagrado que la acción humana portadora de lo divino: se atribuirá, por ejemplo, una mayor importancia al hecho de comer reunidos, hombres de mentalidad y cultura diferentes, una misma eucaristía, que a la materia misma de lo que se come, lo cual permitirá tal vez algún día resolver el delicado problema de las especies eucarísticas en países no occidentales. En la misma forma, sin negar en nada la presencia divina en las especies eucarísticas, se tenderá más y más a insistir sobre la presencia del Señor dentro de las comunidades de cristianos reunidos en su nombre.

Este paso del hombre a la era técnica ha sido lo que ha llevado a la Iglesia a introducir cada vez más los períodos de iniciación a la fe antes del bautismo, aun de los infantes, y antes del matrimonio; este método ha permitido poner más el acento, no solo en la eficacia del mismo rito, sino más todavía sobre las condiciones de fe necesarias para que este rito se convierta en un verdadero compromiso personal. En esta forma, ritos esenciales llamados “de pasada” como son los ritos religiosos del nacimiento, de la adolescencia, del matrimonio y de la muerte —ritos en los cuales el hombre pretécnico expresaba su temor por el mañana y por el misterio de la vida natural— se convertirán en ritos donde el creyente encontrará la suficiente fe para expresar su compromiso con el mañana y con la realización de su vocación de cristiano y de hombre puesto en el mundo. De esta manera, el valor de una liturgia de la era técnica consiste en estar más adaptada al catecúmeno y al iniciado, mientras que el valor de la cultura pretécnica consistió en sobrepasar estas etapas previas para concentrar toda la eficacia sobre el mismo rito y sobre los objetos consagrados.

2. Dentro de esa mentalidad pretécnica, el rito tiene la tendencia a absorber la vida: tales por ejemplo, los ritos sacralizantes que parecen conferir a una cosa o a un período de vida un valor religioso venido de afuera, como si el objeto o el período de vida estuvieran, sin el rito, despojados de todo sentido religioso. En una vida muy estable, como lo es

la rural, es posible imaginarse ritos que sacralicen en esta forma, una vez por todas, toda una vida (votos de religión) o todo un mundo de cosas (bendición de un campo). En esta mentalidad pretécnica, la vida tiene tan poca significación por sí misma que se cree estar en la obligación de rodearla sin cesar de oraciones y de ritos: oraciones antes y después de la jornada, oraciones antes y después de las comidas, como si la jornada y la comida no tuvieran un sentido religioso por sí mismas. Esa misma mentalidad exige que se interrumpa la vida y el trabajo para intercalar un rito: por eso el reposo dominical ha sido considerado durante mucho tiempo como algo indispensable para que tenga valor el rito religioso de ese día. Así pues, para el hombre pretécnico, la vida no adquiere sentido religioso sino por el rito que se lo proporciona desde fuera.

No sucede lo mismo en la mentalidad técnica: por de pronto el hombre no tiene tiempo para rezar antes y después de la jornada; su vida no tiene la estabilidad rural; a un ritmo nuevo, un nuevo tipo de liturgia.

Pero hay más: no se trata solo de un cambio de ritmos; en el fondo se trata de un cambio de mentalidad: ya no es el rito el que le da a la vida su significado religioso: **la vida es la que tiene su propio sentido**, que descubre al expresarse en el rito. Un análisis serio de este fenómeno nos mostrará que no hay riesgos de pelagianismo porque la vida vivida en la fe es la experiencia de una apertura a la liberalidad de Dios, tanto como lo era el rito de la mentalidad pretécnica.

Esto entraña para la liturgia modificaciones, algunas de las cuales se encuentran ya en curso. Yo pienso, por ejemplo, en los ritmos de la oración y en particular en las horas del Breviario: solo una mentalidad pretécnica, profundamente marcada por una estabilidad rural, puede practicar los siete momentos de oración por día; una mentalidad técnica repartirá en otra forma su tiempo de oración y distribuirá en la semana lo que no pudo hacer en el día, o en el mes lo que no pudo hacer en la semana. El precepto dominical, la obligación del breviario, deberán en adelante tener en cuenta esta profunda modificación e institucionalizar lo más rápido los ritmos nuevos del mundo técnico. Pero ante todo será necesario que la asamblea litúrgica se abra más ampliamente a los valores de la vida experimentados por los participantes antes de imponerles los ritos.

3. En la cultura pretécnica, la comunidad natural es la célula básica, sea que se trate de la comunidad familiar o la aldeana. La Iglesia de los tiempos pretécnicos lo comprendió perfectamente y reguló la oración en el hogar y organizó a la aldea en parroquia, unidad básica de la liturgia.

Pero la cultura técnica se esparce en comunidades de tipo artificial. El hombre moderno vive en comunidades diversas, que van desde la gran masa anónima de las ciudades a las pequeñas comunidades de amistad, de profesión o de estudios. Por lo demás, cambia constantemente de comunidades en razón de la movilidad de su vida. Esto no sucede sin crear graves problemas a la institución parroquial: esta se justifica en el medio rural porque la parroquia se adapta perfectamente al medio natural de vida que es el pueblo, pero no tiene la misma razón de ser en las ciudades porque no se apoya con frecuencia sobre ninguna comunidad, ni natural, ni artificial. En este aspecto se espera, entonces, que la liturgia encuentre nuevos tipos de comunidad: aquí y allá se asiste ya al nacimiento de liturgias apropiadas para comunidades especializadas como los campos de vacaciones, las escuelas, etc.; se asiste igualmente al nacimiento de liturgias familiares que buscan todavía la vía apropiada pero que tienen muchas oportunidades de encontrar un gran éxito, si por lo menos se cuidan de adaptarse a las múltiples comunidades nuevas. Es necesario afirmar también que es en estas comunidades restringidas donde la liturgia tiene las mayores oportunidades de estar en contacto con la vida.

4. En la medida en que la teología moderna, aquella que se llama actualmente "la teología de la secularización o de la muerte de Dios", pueda controlarse y orientarse hacia una nueva expresión de la fe, se puede esperar que ella aporte a la liturgia una concepción nueva y tonificante. Puede insistir, en efecto, sobre la noción de un Dios pro-existente, distinta de la noción de un Dios trans-existente, lo cual no se logrará sin provocar una profunda mutación en el estilo de la oración cristiana y en la expresión litúrgica en general. Es muy prematuro preveer lo que pueda resultar algún día de los trabajos de los teólogos en este sentido; pero se ve claro que los próximos años aportarán importantes luces en este campo y permitirán situar a la liturgia dentro de la mentalidad moderna presentándola como el momento apropiado de la presencia de Dios al servicio de los hombres y el lugar preciso donde cada uno pueda explicitar todo lo que su vida contenga implícitamente de significativo para Dios. A este respecto, no es exagerado decir que todo el trabajo llevado a cabo actualmente por la reforma litúrgica es un trabajo necesario y útil, pero que no es sino una etapa que habrá que sobrepasar un día, hasta que se haya podido precisar cómo el proceso actual de desacralización y de secularización vuelve a empatar con la intuición fundamental del cristianismo.

### III. Cambios en los elementos constitutivos de la liturgia y por de pronto en el mismo símbolo.

1. El mundo moderno, hiperracionalizado admite difícilmente el símbolo; su tendencia es reducirlo todo a signos perfectamente perceptibles y comprensibles. Mientras el símbolo se refiere a una realidad más o menos conocida, más o menos misteriosa, la mentalidad científica tiende a suprimir esta referencia y a transformar los símbolos en signos.

Es importante que los liturgistas y los teólogos de la liturgia sigan de cerca todo lo que se investiga actualmente sobre el plano de lo simbólico, especialmente en el movimiento estructuralista, a fin de salvaguardar la significación profunda del símbolo.

El símbolo se refiere siempre a algo desconocido que no es perceptible sino a través del mismo símbolo, mientras que el signo se refiere siempre a algo conocido que puede existir fuera del signo que lo representa.

El símbolo existe en la medida en que el hombre se comprometa lo más totalmente posible, mientras que el signo supone que el hombre hace abstracción de todo interés y de todo compromiso personal. En fin, el símbolo contiene en parte el objeto que representa mientras el signo está totalmente desembarazado del objeto. El símbolo, no existe por tanto, si no compromete mi existencia o si me encierro en una objetivización pura. El símbolo no existe sino dentro de una relación; por tanto será siempre multivalente, poli-interpretable según el tipo de relación que yo establezca con su contenido.

El símbolo es, por tanto, esencialmente **comunial**; supone una alianza entre los dos mundos respectivos, compromete al uno y al otro de una manera que escapa totalmente a la ciencia racional.

2. En el culto cristiano, el único símbolo fundamental entre el mundo de Dios y el mundo del hombre es la persona misma de **Jesucristo**, el hombre-Dios, perfecto hombre, perfecto Dios. San Juan lo ha mostrado claramente por la manera cómo definió a Jesús a partir de los símbolos religiosos antiguos; es el templo, el agua viva, el cordero, el pan y el vino, etc. Notemos de paso que Juan, por este proceso desacralizó totalmente la liturgia judía antigua, pues reemplazó los ritos y los objetos sagrados antiguos por las actitudes y los sentimientos de la persona misma de Jesús. Se podría, entonces, decir que en el culto cristiano no hay más que un solo símbolo religioso: Jesucristo hombre-Dios y que las expresiones religiosas y sagradas de la liturgia deben verificarse sin cesar a partir de esta concepción fundamental.

Sin embargo nuestro Occidente es responsable quizás de una importante desviación en esta referencia del símbolo litúrgico a la persona de Jesucristo. En efecto, se ha acentuado la divinidad de Jesús a expensas muchas veces de la afirmación de su humanidad. Nos bastará recordar aquí el prefacio de la Trinidad que llega a no mencionar que el Verbo igual al Padre es también hombre. Fijémonos en la manera como en francés se llama a la fiesta del Cuerpo de Cristo: **Fete-Dieu**. El culto a la presencia real también está fuertemente marcado por la acentuación en la divinidad con detrimento de la humanidad; no habría necesidad de una amplia encuesta sobre el vocabulario de los cantos eucarísticos y sobre los sermones para confirmarnos en este punto. Este monofisismo larvado se manifiesta todavía en la manera como la pastoral corriente confía en el **ex opere operato** hasta el punto de minimizar la disposición humana del que se acerca a los sacramentos y que es sin embargo necesaria para que estos sean realmente un encuentro y una alianza. Claramente se ha estropeado el sentido del símbolo en aras de una amplificación exagerada de su aspecto divino.

Otro peligro que acecha al simbolismo cristiano ha sido su **miniaturización**: se ha reducido el baño bautismal a algunas gotas de agua; se ha reducido el pan de la eucaristía a una cosa que parece más un pedazo de papel; se ha reducido la significación del alimento eucarístico suprimiendo la comunión de todos bajo la especie de vino. En esta forma, mientras la liturgia permanezca miniaturizada, lo humano tendrá dificultad en expresarse y el exceso de solemnidad y de ceremonias no va a subsanar nada.

Otro peligro que acecha el simbolismo cristiano: su extremada **codificación**. En efecto, en la medida en que el rubricismo invada toda la liturgia imponiendo fórmulas estereotipadas y comportamientos idénticos no importa en qué asamblea, se impide a la liturgia ser un acto humano y por consiguiente, orienta la pastoral hacia una suerte de monofisismo. El problema no es tan simple: implica un problema de obediencia, de relación entre la comunidad local y la comunidad universal: es un problema de creatividad. Volveremos a este punto en el curso de la exposición.

Se puede esperar, por tanto, que los próximos cambios en la liturgia permitirán salvaguardar el equilibrio entre Dios y el hombre, perfectamente realizado en Cristo, pero esto no se podrá hacer sino respetando mucho más que en estos últimos tiempos, la disposición del hombre (la dilación del sacramento del bautismo por ejemplo), la expresión de su fe (en una posibilidad más amplia de adaptación de la celebración a las condiciones locales), etc.

3. Siendo Jesús el único símbolo fundamental del cristianismo, su símbolo-fundador se puede decir, es esencial para la liturgia que ella manifieste todo lo que tiene relación con el acto fundador de Cristo. Parece que es en este sentido como se puede comprender lo que la teología siempre ha designado con el nombre de "institución de los sacramentos". Tradicionalmente, la liturgia se ha servido de la Biblia y la ha leído ampliamente en sus celebraciones a fin de manifestar su conformidad con la **historia de salvación** y su realización en Jesucristo. De ahí, la parte anamnética importante de la liturgia, que se verifica no solo en la anámnesis de la acción de gracias, sino hasta en la constitución del simbolismo del pan y del vino. El cristiano llega a ser así, por su liturgia, un "semita espiritual".

Ahora bien, si es cierto que el símbolo cristiano es esencialmente crístico, la manera misma como esta ley se expresa ha sido muy enjuiciada en nuestros días. ¿Ha querido Cristo pan y vino o, más simplemente, una comida fraternal? ¿Está ligada su presencia a tal o cual clase de pan o al conjunto de relaciones fraternales que una comida entraña en sí? Lo que encontramos en el origen de esta pregunta es el diálogo emprendido entre la Iglesia y el mundo: los cristianos de Asia ¿no podrían, por ejemplo, celebrar la institución de Cristo con arroz y vino de palma? El problema podría llegar a hacerse urgente y se tienen muy pocas investigaciones teológicas valiosas para zanjar el problema. Se suscita, además, un interesante problema acerca de las relaciones entre la Iglesia local y la Iglesia universal respecto a lo cual hablaremos más abajo. Pero la discusión acerca del semitismo de nuestros ritos es más amplia todavía; la formulan en particular los laicos militantes que viven auténticamente su fe en el mundo y que en él afirman realmente la certeza de la presencia actual de Cristo, en el mundo de los hombres y en el de la Iglesia. Pero los laicos experimentan dificultad para entrar en la acción litúrgica por el lado de las lecturas de las historias antiguas y si bien no rechazan el alcance de los portentos de Dios en la historia de salvación, están más interesados por lo que se llama hoy los "**signos de los tiempos**". Ellos esperan de la liturgia que haga una mayor alusión a estos signos y que muestre cómo el Señor trabaja con los hombres. Los laicos manifiestan, por tanto, una actitud más "epiclética" que anamnética. Debe ser posible la conciliación de estas dos tendencias, pero para alcanzarla es necesaria toda una investigación teológica; es necesario, sobre todo, que la eclesiología formulada por el Vaticano II produzca sus frutos.

#### IV. Cambios en los elementos constitutivos de la liturgia: consiguientemente en la concepción de la asamblea.

La asamblea litúrgica cristiana lleva en sí una tensión muy importante: se celebra en el plano local y sin embargo edifica la Iglesia universal. No es una de las menores características de la liturgia cristiana el que el misterio universal de la Iglesia y del Cuerpo Místico se celebre en el seno de condiciones locales. Pero esta doble polaridad se debe vivir en un equilibrio de elementos, y esto es una tarea difícil: o la asamblea olvida que es signo de universalidad, y se deja llevar desmesuradamente por la adaptación local y la creatividad absoluta; o puede olvidar que la asamblea se celebra en el plano local y se desinteresa por la vida de sus miembros en vista a salvaguardar la uniformidad universal.

De hecho, estamos saliendo de una situación donde la asamblea local no disponía de ninguna posibilidad para realizarse por sí misma separada de una uniformidad absoluta. Pero fueron circunstancias puramente históricas y no razones teológicas las que llevaron a esta situación: los primeros siglos cristianos vivieron la unidad eclesial dentro de una gran diversidad local que se manifiesta hasta en las palabras de la consagración o en la fórmula del **Padrenuestro** en los sinópticos; en Roma misma, las celebraciones sacerdotales se desarrollaban en un modo bastante diferente a la celebración episcopal. Se podía permitir esta diversidad en el plano local porque cada sacerdote estaba estrechamente asociado al presbiterio episcopal (cfr. el **fermentum** por ejemplo). Cuando por razones más políticas que teológicas, en el siglo de Carlomagno, el presbiterio cayó en decadencia, no hubo otra manera de expresar la universalidad en el plano local sino mediante la uniformidad material. El Derecho canónico y las rúbricas constituyen la fijación de ese estado de cosas.

Hasta el Vaticano II, no se le había ofrecido ninguna posibilidad a la asamblea local para ser simultáneamente fiel a lo local y a lo universal. Pero las nuevas estructuras con que la Iglesia se reviste hoy día, permiten esperar un mejor funcionamiento en las relaciones entre lo local y lo universal. Ya la reforma litúrgica actual abre perspectivas interesantes, dejando más y más a las conferencias episcopales y a los celebrantes locales la elección entre diversas posibilidades. Pero esta evolución no puede hacerse sin una seria teología sobre las relaciones entre Iglesia local e Iglesia universal. Permítaseme tratar de enunciar algunos principios:

a) La Iglesia universal no se realiza sino al nivel local: no es ella la que bautiza, sino la Iglesia local.

b) Jamás la Iglesia local puede presentar a Cristo como palabra y como pan sin pertenecer a la comunidad apostólica indivisible de la Iglesia universal. La palabra y el pan son locales y sin embargo no son creación local, sino algo transmitido por un delegado apostólico.

La constitución sobre la liturgia del Vaticano II no dice gran cosa respecto a este punto porque se hizo a los comienzos del concilio; pero la constitución sobre la Iglesia y la constitución sobre el oficio de los obispos son más explícitas y suministran suficientes bases teológicas para aclarar el problema de las asambleas litúrgicas locales y el significado universal de ellas.

c) Así aparece claramente cómo el obispo no puede ser responsable en el nivel local sino en la medida en que pertenezca al colegio episcopal universal; asegura la transmisión de Cristo por el pan y la palabra para el nivel local, en cuanto que es parte de un colegio responsable en el plano universal.

d) En una forma semejante, sucede lo mismo con el celebrante que es simple sacerdote: solo preside una asamblea local en la medida que de testimonio del presbiterio episcopal.

e) Tanto la tarea de Pedro en el seno del colegio episcopal como la del obispo a la cabeza de su presbiterio, consisten en asegurar la unidad de las Iglesias en la caridad. Aceptará todas las posibles diversidades si estas son coherentes con la unidad del todo; será el servidor de las comunidades locales ayudándolas a realizarse en sí como signos de la unidad y de la universalidad.

Estos principios fundamentales, tomados directamente de los documentos del concilio, exigirán sin duda tiempo y reflexión antes de tomar forma; permitirán a las asambleas locales expresar la unidad precisamente prestando atención a las exigencias y a las circunstancias particulares de la vida local. Se tendrá en cuenta el ejercicio de la obediencia en materia litúrgica, y la ley litúrgica se convertirá en una directriz a través de la cual la diversidad de actitudes y de fórmulas encontrará su consagración. Por otra parte será necesario un largo aprendizaje de la vida en equipo para llevar a término tal ideal, pero no debe estar muy lejos el día en que la asamblea local gozará de un status diferente al que el derecho actual le reconoce.

2. El significado de la asamblea litúrgica no se limita a su comunicación con la Iglesia universal; también es misionera y esto constituye igualmente una originalidad de la liturgia cristiana respecto a la liturgia judía y la liturgia pagana.

Las asambleas judías y paganas son esencialmente signos de Dios: constituyen un culto a Dios, y el hombre que participa en ellas debe atenerse a una disciplina de santidad y de sacralización que culmine en el sacrificio, a fin de llegar a ser lo menos indigno posible para el culto de Dios. Estas asambleas centran toda su atención en Dios como trans-existente y excluyen a todo hombre que se presente sin la suficiente dignidad y santidad. Aunque todo el pueblo judío es pueblo sacerdotal, sin embargo es necesario reconocer que solo una pequeña elite tenía derecho a participar en toda la liturgia del templo; se excluía a todos los paganos; las mujeres por su "impureza" periódica, debían estarse en un atrio reservado para ellas; los niños menores de 12 años estaban igualmente excluidos; en fin, los enfermos, los cojos, los ciegos estaban excomulgados a causa de sus males. Bien pocos tenían acceso a la asamblea y aun aquellos mismos que podían entrar debían someterse a muchas abluciones y purificaciones para poderse acercar a Dios. Lejos de reunir y agrupar, estas asambleas excomulgaban y separaban; y todo esto, en nombre de la trascendencia divina.

La asamblea cristiana es típicamente diferente. Jesús mismo da prueba de ello con su comportamiento en el seno de las asambleas judías. Acoge a todo el mundo de cualquier parte de donde vengan (Mt. 8, 1-15; 21, 12-17; 22, 1-10). Apoyándose en textos como Zac. 14 e Is. 56, Cristo manifiesta su voluntad de congregar asambleas que den gloria a Dios pero en la medida en que estas sirvan a los hombres y expresen la unión y la convocación universal. La asamblea no servirá solo para una reunión de culto y alabanza a Dios; se transforma en el signo de salvación propuesto para todos los hombres; la dimensión vertical del templo será remplazada en adelante por la dimensión horizontal, por así decirlo, de cenas participadas con pecadores, de comidas de nupcias a donde todos son llamados, de reuniones amigables con los apóstoles como en Betania. Desde entonces el culto se asocia a los propósitos misionales de Jesús; cuando reúne a los apóstoles es para decirles que lo que él les comunica es para comunicarlo a la multitud; cuando multiplica los panes a los judíos es para que ellos aprendan que quedan muchos panes para alimentar a los paganos. Solo se está congregado en torno de Jesús en vista a formar una comunidad más grande todavía; la liturgia necesariamente es un misionero inquieto por los hombres.

Aquí tenemos lo que es absolutamente original de la asamblea cristiana y que corre el riesgo de perderse cada vez que se paganiza o se judaíza por satisfacerse en su propia realidad y por desentenderse de los que no hacen parte todavía de ella.

Se debe reconocer, por lo demás, que los primeros cristianos no comprendieron de inmediato esta exigencia de la asamblea litúrgica cristiana. En particular en Jerusalén la comunidad se vinculó solo a una clase social hasta el punto de hacer de la pobreza la condición casi indispensable para ser cristiano; exigencia laudable, pero también peligrosa en la medida en que lleve a excluir a los ricos (Ac. 4, 32; 5, 16); igualmente la comunidad se ligó a un pueblo hasta el punto de rehusarse a la conversión de los paganos y exigirle cuentas a Pedro por la conversión del centurión de Cesarea (Ac. 11); en el interior mismo de la comunidad, los cristianos de Jerusalén no pudieron superar las divisiones entre los judíos de Palestina y los judíos helenistas (Ac. 6). Era imposible para una comunidad de esta especie ser misionera; estaba demasiado ligada a lo local para ser universal. Los cristianos de Jerusalén permanecían todavía ligados al templo (Ac. 3 y 21) y a sus sacrificios, de forma que no podían comprender la singularidad del sacrificio y del sacerdocio de Cristo.

Parece que es en Antioquía y en la diáspora donde los cristianos entienden lo que es la asamblea ideal, llevando a cabo la coexistencia entre judíos y paganos (Ac. 11, 19-26) y escogiendo jefes esencialmente misioneros (Ac. 13, 1-3). No es para asombrarse, por tanto, que sea en Antioquía donde se celebre tal vez por primera vez una eucaristía verdaderamente cristiana, donde se componga la oración de la Didajé, y donde el pan se hace de los granos reunidos de todas las colinas como signo de la agrupación universal de todos los hombres en la Iglesia. No tiene nada de extraordinario el que uno de los primeros jefes de la comunidad de Antioquía sea el obispo Ignacio, hombre preocupado de hacer vivir a su comunidad al ritmo de las comunidades que él visitaba. Tampoco es para admirarse que sea de Antioquía de donde parte la iniciativa de una colecta mundial en favor de los pobres de Jerusalén (Ac. 12). Nos encontramos en verdad delante de una asamblea de estilo absolutamente nuevo, donde los fieles se reúnen ante todo para congregar a otros, constituyendo así un signo legible para todos los hombres y no solamente para Dios.

Esta exigencia misionera se fue perdiendo progresivamente, sobre todo cuando la Iglesia se hizo "la cristiandad" y no se interesó ni se preocupó por otros seres humanos. Pero ahora que la exigencia misionera ha vuelto a un primer plano, es urgente que la asamblea litúrgica reencuentre su dimensión original y es urgente que no solo la alcancen aquellos que quieren servir a Dios mediante el cumplimiento de sus deberes, sino también aquellos que saben que solo se da gloria a Dios viviendo en el mundo como signo de unión y de salvación universal. Solo bajo esta perspectiva, la misa dejará de ser "el mundo de los liturgistas" para llegar a ser el corazón de la Iglesia, el terreno donde ella dará lo mejor de sí, el

sitio donde los cristianos, dispersos en el mundo, estaran felices por encontrarse reunidos para beber de la fuente única de su misión y por reconocer que su situación de testigos es la misma que Cristo conoció y que ellos han de perpetuar en el mundo moderno.

3. La asamblea parroquial fue concebida en una época en que el hombre vivía en comunidad natural. Es evidente que la parroquia continúa desempeñando un papel importante en la vida actual de la Iglesia y se pensaría mal si se la quisiera dejar de lado. Permanece, sin embargo, el principio de que las exigencias de la vida moderna y la aparición de comunidades más selectas y artificiales nos llevarán a crear nuevos tipos de comunidades litúrgicas más adaptadas al medio de vida. Esta necesidad se nos manifestó ya como típica de la mentalidad técnica. Pero se puede encontrar un precedente importante en el comportamiento de Cristo respecto a la liturgia de su tiempo. En efecto, podemos verlo preocupado por reformar la liturgia del templo para hacerla más accesible a todos y, cuando fracasa en su intento, él se vuelve hacia las comunidades familiares y de ellas hace comunidades nuevas. Así pues, él va a Betania después de su escándalo en el templo; contrapone la casa de Zaqueo al templo y le imparte la primera de las bendiciones, reservadas hasta ese entonces al templo; narra la parábola del festín de las nupcias en la casa de un particular después de haber condenado al templo; se retira con sus apóstoles a una casa particular a la hora en que los judíos acudían al templo para prepararse a la celebración de la Pascua.

Sin cerrarse a otros tipos de reuniones, la liturgia familiar será, sin duda, en el porvenir, una de las maneras de congregar a las gentes dentro de su vida y de sus compromisos, revistiendo así a la celebración litúrgica de su dimensión vital y de su inserción en el pleno corazón de la actividad laical buscada por la mentalidad técnica actual. El aspecto demasiado particularista que corre el riesgo de tener esta especie de celebraciones podrá compensarse por las celebraciones más "masivas" en donde se exprese mejor la vocación de todos a la salvación. Me parece que se va hacia una gran variedad de celebraciones y de asambleas, y esta experiencia será tanto más feliz y exitosa, cuanto más profunda sea la comunión de todos los sacerdotes en un único presbiterio y la colegialidad de todos los obispos en un mismo colegio apostólico. Faltando esta comunión estas tentativas seran vanas y hasta peligrosas.

## V. Cambios en los elementos constitutivos de la liturgia y en particular, en la concepción del celebrante

Se experimentan dificultades en definir al sacerdote de hoy, y su tarea es cada vez más discutida por los laicos. En buena parte, la crisis de vocaciones sacerdotales reposa en esta dificultad de fijar exactamente el papel y el sentido del sacerdote. La mayor participación del laicado en la Iglesia, la desinstitucionalización de esta, el empeño por un diálogo más profundo con el mundo, la búsqueda de símbolos más expresivos de la vida y del compromiso de los cristianos, parecen, a primera vista, disminuir seriamente el concepto tradicional del ministro. Por otra parte el sacerdote se encuentra a disgusto en su tarea sacerdotal; abandona más fácilmente que antes una "profesión" que se impone solo por tradición; y si permanece fiel, con frecuencia lo será a regañadientes, manteniendo a toda costa un clericalismo pasado de moda... o cae en el exceso contrario: una laicización completa en su comportamiento.

No me corresponde hablar aquí del ministerio sacerdotal sino en uno de sus aspectos: el de presidir la asamblea. Podemos sacar ya algunas conclusiones de todo lo que hemos dicho anteriormente:

a) Por de pronto, el celebrante será quien tenga la obligación de presidir las ceremonias locales, porque es testigo de lo universal y miembro de un presbiterio o de un colegio responsable de la universalidad de la misión. Es decir, que el sacerdote que no logre insertar los problemas de su comunidad local en el conjunto de los problemas de la Iglesia no podrá ser un buen celebrante. Debe saber cómo hacer sensible en su comunidad las dimensiones de la Iglesia universal; debe ser el mediador entre lo local y lo universal.

b) En segundo lugar, el sacerdote será el hombre de la relación con el mundo; en su comunidad él es el responsable de la actitud misionera de esta; él sirve de lazo de unión entre lo eclesial y lo humano; no será buen celebrante aquel que es demasiado "piadoso" y no se interesa verdaderamente por los hombres, o aquel que es demasiado "humanista" y no logra orientarlos hacia Dios.

c) El celebrante será igualmente el responsable del sentido crítico de las palabras y de los símbolos empleados. Y en esto también el sacerdote es el hombre de la relación: relacionar a los hombres de forma viva y vivificante con Jesucristo y su Palabra; ayudarles a orar por sus problemas en los mismos términos de Jesús; llevarlos a ofrecer su propio sacrificio, semejante al de Jesús, a partir de sus compromisos vitales y de un mismo amor por Dios Padre y los hermanos. Esta misión no es in-

transcendente: muy pocos saben ver la presencia del Señor en los eventos cotidianos.

d) Finalmente, el sacerdote será el responsable del valor comunal de la celebración y de los símbolos empleados en esta. Tendrá necesidad cada vez más de una mayor capacidad de relación: será el creador y el animador de las comunidades en el plano humano; deberá tener una fina sensibilidad para las preocupaciones de cada uno y de todos; comparará la vida de sus fieles mucho más que en el pasado.

Como se ve, el celebrante debe llegar a ser, ante todo, el hombre de la relación, y el desarrollo mismo de la misa lo invita a ello. Así, el comienzo de la misa remplazaría el antiguo ágape, donde los cristianos aprovechaban para conocerse y para constituir una verdadera comunidad humana antes de reencontrarse en el plano de la fe. Así también, la liturgia de la Palabra sirve para comunicar a los fieles con Cristo, en orden a confrontar sus problemas con los que el Señor vivió y aportar las mismas soluciones. De la misma manera, la oración de los fieles es la ocasión para hacer sintonizar a la asamblea local con los problemas del mundo y con los problemas de la Iglesia universal: todavía es necesario, para conseguir este objetivo, que el celebrante no sea un lector de fórmulas estereotipadas, sino que sepa traducir el contenido que esas fórmulas encierran. Viene en seguida la anámnesis de la misa donde el celebrante debe relacionar el acontecimiento presente con los grandes eventos de la historia de la salvación. Solamente después de estos requisitos la misa puede desembocar en el rito de la comunión: el celebrante ha de preparar a su comunidad para que viva esta multitud de relaciones que tiene su coronación en la comunión.

Presidir la celebración, por tanto, es un carisma que supone el don particular de la relación y un equilibrio personal bastante seguro para permitir situarse en esa red estrecha de relaciones. Sin duda no todo el mundo tiene ese carisma, pero tal vez algún día tengamos dentro del presbiterio las distinciones y las especializaciones que se deben hacer: unos se especializarán en la celebración y en la animación de asambleas; los demás harán relucir otros dones; después de cierto tiempo creo que no veremos sacerdotes obligados a hacerlo todo.

## Conclusión

Siempre es fácil hacer de profeta. Mi exposición parecerá tal vez demasiado profética, hasta utópica. Es evidente que el futuro no nos pertenece. Solamente he querido mostrar que la empresa de introducir cam-

bios en la liturgia, cualesquiera que sean estos, es un trabajo de gran importancia, que pone en juego una teología de la Iglesia, una filosofía del símbolo, una pastoral misionera, una apertura mayor al mundo y, por encima de todo, una fidelidad al contenido crístico de la liturgia a fin de que el hombre a quien convocamos encuentre en ella a Dios y pueda expresarse delante de él con toda madurez para que la alianza concertada sea eterna y vivificante.

# MARIA Y LA UNION DE LOS CRISTIANOS

JUAN ALFARO, S. J.

## —I—

1. Paradójicamente el presente estudio pudiera llevar como título “**María y la desunión de los cristianos**”. La piedad y la doctrina marianas son en nuestros días un punto de fricción del catolicismo con el cristianismo ortodoxo y sobre todo con el protestantismo.

Ni en la primera gran división de la Iglesia, que separó a Constantinopla de Roma, ni en los desafortunados intentos de unión que la siguieron, tuvo la doctrina mariológica la más mínima importancia. El cristianismo oriental y occidental coincidían plenamente en la veneración de María y en el reconocimiento de su privilegiada participación en la victoria de Cristo sobre el pecado y la muerte. Las definiciones dogmáticas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de María fueron rechazadas por las Iglesias de Oriente, no por su contenido doctrinal, sino por sus presupuestos eclesiológicos (infabilidad de la Jerarquía Eclesiástica y Primado del Romano Pontífice) (1).

Tampoco en la segunda gran división del cristianismo, provocada por la Reforma protestante, jugó un papel primordial la doctrina de los privilegios marianos. Pero las profundas diferencias doctrinales entre el protestantismo y el catolicismo acerca de la salvación, como gracia absoluta de Dios en Cristo, aceptada en la libre respuesta del hombre (eficacia salvífica de la Humanidad de Cristo, estructura sacramental de la Iglesia como comunidad visible de la gracia invisible, justificación por la fe, Escritura y Tradición), tuvieron su inevitable repercusión en el campo mariológico. En el legítimo intento de dar “a solo Dios” toda la gloria y de salvaguardar la unicidad de la mediación de Cristo, la Reforma rechazó la intercesión de los Santos y en particular la singular función de María en el misterio de la Redención (2). El Concilio de Trento se limitó a afirmar que la doctrina de la intercesión de los Santos no se opone a la verdad revelada de que Cristo es el único Mediador, sin explicar ulteriormente la coherencia de estas dos afirmaciones, ni poner de relieve la especial intercesión de María (3).

El catolicismo postridentino (en parte por reacción antiprotestante) fomentó intensamente la devoción mariana. La Mariología llegó a ser un "tratado teológico" especial, distinto de la Cristología. Desde el siglo XVIII se fue generalizando la tesis de la "corredención" mariana, que en más de una ocasión fue expresada en fórmulas difícilmente conciliables con el carácter único de la Redención de Cristo (4). Este movimiento de piedad y teología marianas culminó en la definición dogmática de la Concepción Inmaculada y de la Asunción de María, llevada a cabo respectivamente por Pío IX (1854) y por Pío XII (1950), previa consulta de todo el Episcopado católico (5). Basándose en su principio de "Sola Scriptura", el protestantismo objetó que ambos privilegios marianos carecen de fundamento bíblico y por consiguiente no podían ser objeto de la fe cristiana.

Karl Barth, figura relevante en la teología protestante de nuestro tiempo, ha escrito recientemente que las definiciones dogmáticas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de María han puesto a los teólogos católicos en la penosa situación de tener que buscar desesperadamente el vínculo de María con el núcleo de la revelación cristiana. Barth critica del modo más radical la mariología católica, calificada por él como "excrecencia parasitaria" (Wucherung), que ha llegado a poner en peligro el tronco vital del que procede, a saber, la Obra y la Revelación de Dios en Cristo (6). La doctrina de la "cooperación" de María en la Redención es considerada por él como el caso ejemplar de la concepción católica de la justificación, como obra de la gracia de Dios "y" de la libre respuesta del hombre (7). A la luz del cristocentrismo de la economía salvífica (redescubierto en nuestros días en gran parte por mérito del mismo Barth), y del principio fundamental protestante de "la justificación por la fe", la Mariología se presenta como una empresa condenada a morir desde su mismo punto de partida (8).

En actitud de sincero espíritu ecuménico han reconocido varios teólogos de las principales confesiones protestantes (luteranismo, calvinismo, anglicanismo, etc.) que la doctrina mariológica del Vaticano II representa un laudable intento de centrar la figura de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia, y de salvaguardar plenamente la unidad de la Mediación de Cristo. Pero al mismo tiempo insisten con la misma sinceridad en la insuficiente fundamentación bíblica de los privilegios marianos y, sobre todo, en la dificultad de conciliar la "cooperación" de María en la obra de la Redención con la Mediación única de Cristo (9).

H. Ott, profesor de la Facultad Teológica de Basilea, ha señalado con generosa comprensión el auténtico punto de vista del Vaticano II en el problema mariológico: "el diálogo... sobre María deberá ser en definiti-

va un diálogo sobre la estructura de la Encarnación y de la Iglesia". El núcleo de la salvación consiste en la Unión Hipostática, a saber, en la asunción personal de la naturaleza humana por el Hijo de Dios y en la participación del hombre por Cristo en la vida divina; por la Unión Hipostática toda la humanidad forma el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Es necesario que la teología protestante reflexione atentamente sobre la afirmación del Vaticano II, de que la función especial de María en el misterio de la salvación no compromete la Mediación única de Cristo. El diálogo ecuménico sobre este problema puede basarse, como en punto común de partida, en la misteriosa solidaridad del creyente ante Dios con los hombres y en la función mediadora de quienes han recibido de Dios la gracia de una misión especial en favor de los demás (10). A nuestro parecer, el diálogo católico-protestante sobre María debe comenzar por el examen del testimonio del Nuevo Testamento (es decir, de la fe de la Iglesia primitiva) acerca de la función de María en el misterio de la salvación, revelado y cumplido en Cristo. ¿Reconoce la revelación neotestamentaria la misión singular de María en el acontecimiento salvífico definitivo que es la presencia del Hijo de Dios en el mundo?

## —II—

2. El dato fundamental del N. T. sobre María se encuentra en Lc. 1-2. Pero no es posible comprender la intención de S. Lucas en los dos primeros capítulos de su Evangelio sino dentro del contexto de su cristología, tal como ella se presenta en todo el tercer Evangelio y en los Hechos (11); ésta a su vez debe ser encuadrada dentro de la progresiva reflexión cristológica del N. T.

La fe de la Iglesia primitiva surgió, en último término, de una experiencia religiosa privilegiada, que comportó en sí misma la certeza inconcusa de la supervivencia gloriosa de Jesús, el Crucificado. El análisis del origen de la fe cristiana descubre en esta experiencia el elemento radical, que no se puede descomponer o explicar ulteriormente; solamente es posible estudiar la progresiva expresión de la experiencia originaria en el kerygma y en las primeras confesiones de fe (12). El núcleo del kerygma cristiano es el cumplimiento de la promesa salvífica de Dios en el acontecimiento de la Muerte y Resurrección de Cristo (1 Cor. 15, 1-5; Rom., 4, 24-25; Act. 2, 22-39; 3, 18-26; 5, 30-32; 13, 32-39; 1 Tess., 1, 9-10; 4, 14). La más antigua confesión de fe cristiana proclama que Jesús Resucitado es el "Señor", es decir, ha sido elevado a la participación en la gloria y en el poder de Dios: solamente quien invoca a Jesús como el "Señor" será salvo (Rom., 10, 9-10; 1 Cor., 1, 2; 12, 3; 16, 22; Flp., 2, 9-11; Act., 2, 21. 36; 10, 36; 16, 31) (13). El himno (originariamente prepaulino contenido en Rom.

1, 3-4, afirma que Cristo resucitado ha sido constituido "Hijo de Dios" "por el Espíritu y la Potencia de Dios" (cfr. 1 Cor., 6, 14; 2 Cor., 13, 4) (14.)

La teología paulina permanece fundamentalmente dentro de la perspectiva de la primitiva fe cristiana; pero profundiza ulteriormente en el valor salvífico de la Muerte-Resurrección de Cristo. La solidaridad del hombre Cristo con toda la humanidad hace de su Resurrección el acontecimiento salvífico universal (1 Cor., 15, 20-28; Rom., 8, 29; Act., 26, 23; cfr. Col., 1, 18). Por su Resurrección Cristo ha venido a ser "espíritu vivificante" (1 Cor., 15, 45), que por la misión de su Espíritu comunica su propia vida a la comunidad de los creyentes que es la Iglesia (Rom., 8, 11; 1 Cor., 6, 18; cfr. Ef., 1, 13, 22; Col., 1, 18) (15). El hombre será salvado por la participación en la vida gloriosa de Cristo (Rom., 6, 8; 8, 17-29; cfr. Ef., 2, 5-7; Col., 3, 1-4; Flp., 3, 21). Esta participación comienza ya "desde ahora" por el don del Espíritu Santo, que es prenda y principio vital de resurrección (Rom., 8, 11. 23; 1 Cor., 6, 14-19; cfr. Ef., 1, 13-14). S. Pablo ve en Cristo el cumplimiento definitivo del plan salvífico de Dios y el centro de la Historia de la Salvación (2 Cor., 1, 20; Gal., 4, 4; Rom., 3, 24-26; 8, 28-30; 9, 22-24; cfr. Ef., 1, 3-14). Su visión del misterio salvífico de Cristo se orienta ya hacia la Encarnación, como apropiación de nuestra existencia (dominada por la ley del pecado y de la muerte) por el Hijo de Dios: la solidaridad salvífica de Cristo con los hombres comienza con la venida del Hijo de Dios al mundo (Rom., 5, 12-21; 8, 3; 2 Cor., 8, 9; Gal., 4, 4; cfr. Dios al mundo (Rom., 5, 12-21; 8, 3; 2 Cor., 8, 9; Gal., 4, 4; cfr. 1 Tim., 2, 5).

S. Pablo subraya conscientemente la transcendencia absoluta de la gracia de Dios revelada y cumplida en Cristo: la salvación del hombre no tiene definitivamente otra explicación que el amor de Dios (Rom., 5, 8; 8, 29, 31-39; 9, 6-17; Ef. 1, 3-12). Fue Dios quien entregó a su Hijo por los hombres y así obró la reconciliación de la humanidad pecadora (Rom., 4, 25; 5, 10-11; 8, 32; 2 Cor., 5, 18-20). Pero al mismo tiempo pone de relieve el valor salvífico de la obediencia de Cristo a Dios y de su amor a los hombres en el sacrificio de su vida (Rom., 5, 19; Gal., 1, 4; 2, 20; 2 Cor., 5, 14; cfr. Ef., 5, 2. 25; 1 Tim., 2, 6; Tit., 2, 14).

El himno (probablemente de origen prepaulino) de Flp., 2, 5-11 presenta todo el misterio salvífico de Cristo en la unidad de un movimiento descendente-ascendente, que por la Encarnación llega hasta el anonadamiento total del Hijo de Dios en su Muerte en la Cruz, para culminar en la Glorificación de Cristo como el "Señor". La Muerte de Cristo constituye la fase definitiva de la Encarnación como "kenosis" y es por otra parte la razón de su Resurrección (Flp., 1, 9) (16).

El autor de la Carta a los Hebreos presenta unidos los temas de la preexistencia divina de Cristo y de su glorificación por la Resurrección (Heb., 1, 1-12; 3, 6; 4, 14; 5, 6. 8; 6, 6. 20; 7, 3. 16. 24. 28; 9, 14; 10, 12; 13, 8) (17); mediante la combinación del carácter personal divino y del auténtico ser humano de Cristo (es decir, mediante una visión consciente del misterio de la Encarnación) realiza un notable progreso en la teología de la Redención. Por la Encarnación el Hijo de Dios se hizo hermano de los hombres, apropiándose su existencia mortal, para por su Muerte librarles del dominio de la muerte: la Redención comienza en la Encarnación, ordenada en sí misma a la inmolación del Hijo de Dios (Heb., 2, 11-18; 4, 15; 9, 26; 10, 5-10). La Resurrección de Cristo es el resultado de su obediente sacrificio en la Cruz (Heb., 2, 9; 5, 7-8. 16; 9, 12. 14. 26). Tanto la experiencia humana del dolor, de la tentación y de la muerte, como sobre todo la plena sumisión del hombre Cristo a la voluntad de Dios, constituyen el valor salvífico de su Mediación redentora (Heb., 2, 9. 10. 18; 4, 15; 5, 1-9; 7, 27; 9, 14; 10, 5-9; 12, 3), que culmina en su glorificación como Jefe de la humanidad y en su permanente intercesión ante Dios a favor de los hombres (Heb., 2, 10; 3, 14; 6, 20; 7, 25; 9, 24).

La Carta a los Hebreos pone de relieve tanto la **unicidad** de la Mediación de Cristo (Heb., 7, 27. 28; 9, 12-14. 28; 10, 10-14), como su **unidad interna**, que se desarrolla en las tres fases fundamentales de la Encarnación (Heb., 2, 10-18; 9, 26; 10, 5-9), la Muerte en la Cruz (Heb., 7, 27; 9, 14. 26-28) y la eterna Glorificación (Heb., 1, 3; 10, 12). El valor salvífico de la Mediación de Cristo en cada una de estas fases y en la totalidad de ellas se funda en la solidaridad del Hijo de Dios con los hombres por la Encarnación (Heb., 2, 10-18; 6, 20; 9, 28). Esta grandiosa visión de toda la obra salvífica de Cristo, como la oblación absolutamente irreplicable del sacerdote eterno por los hombres, ha sido lograda mediante una profunda reflexión en el misterio único y total de la Encarnación.

El Prólogo del IV Evangelio presenta la Encarnación de la Palabra personal de Dios como la clave de toda la teología ioannea (18). La fórmula "la Palabra se hizo carne" significa que el Hijo de Dios se hizo hombre pasible y mortal como nosotros: el término "sarx" designa en Jo., 1, 14 la condición perecedera y mortal del hombre (cfr. Jo., 3, 6; 6, 51; 17, 2; 1 Jo., 4, 2; 2 Jo., 7). Al apropiarse nuestra mortalidad, el Unigénito del Padre quedó destinado a la muerte para por su Muerte y Resurrección darnos la "vida eterna", como participación en su gloria (Jo., 6, 33. 51; 10, 10; 12, 24. 47; 1 Jo., 4, 8-14). El IV Evangelio presenta la Muerte y Resurrección de Cristo en la íntima unidad de un solo acontecimiento salvífico (Jo., 12, 23. 27. 28. 33; 13, 1-3; 16, 28; 17, 1-5). La Glorificación de Cristo comienza en la Cruz, porque por su Muerte Cristo pasó a ser el

centro unificador y vivificante de toda la humanidad (Jo., 3, 14-15; 12, 23-32; 13, 31; 17, 1. 5). La razón de este íntimo vínculo entre la Muerte y la Resurrección está en que Cristo, como Hijo de Dios, hecho hombre (Encarnación), tenía plena potestad sobre su propia vida y en virtud de esta potestad entregó su vida para "tomarla" de nuevo en su eterna Glorificación (Jo., 10, 17-18; cfr. Heb., 9, 14; 7, 16). Cristo Glorioso comunica a los hombres su Espíritu (Jo., 7, 39; 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7. 14). Ya "desde ahora" Cristo da a los creyentes la "vida eterna" (Jo., 3, 36; 5, 24. 40; 6, 40. 47. 53; 10, 10; 1 Jo., 4, 9, 10), como anticipación de la definitiva participación en la Gloria, que le corresponde como Hijo de Dios: la salvación escatológica consistirá en la manifestación y comunicación de la vida gloriosa de Cristo (Jo., 6, 40. 51. 54. 57; 11, 25; 14, 1-3; 17, 24; Ap., 1, 5; 3, 21; 20, 6).

Los escritos ioanneos destacan con igual claridad el amor de Dios, al dar su Hijo por la salvación de los hombres (Jo., 3, 16; 1 Jo 4, 9-16), y el valor salvífico de la obediencia de Cristo al Padre y de su amor a los hombres en el sacrificio de su propia vida (Jo., 10, 11-18; 12, 27-28; 13, 1; 14, 31; 15, 10. 13; 17, 19).

La unidad del misterio salvífico de Cristo aparece en el IV Evangelio con notable claridad. La Palabra personal de Dios descendió de la esfera de lo divino a la esfera de lo humano (Jo., 1, 1-11; 3, 12-13. 31; 6, 33. 38. 51. 62; 8, 14. 16. 29. 38. 40; 12, 46. 49; 13, 3; 16, 28; 17, 5. 8, 18) y se apropió nuestra existencia mortal (Jo., 1, 1, 2. 14), para por su Muerte y Resurrección llegar a la plenitud de Gloria, propia de su Filiación divina (Jo., 3, 13; 7, 33; 13, 1-3. 31-32; 14, 1-3; 16, 5. 16. 28; 17, 1. 5. 13. 24). La unidad de este movimiento descendente-ascendente viene expresamente formulada en Jo., 13, 3; 16, 28; 17, 5; 3, 13. Los momentos fundamentales del progresivo cumplimiento del misterio salvífico de Cristo son la Encarnación (por sí misma destinada a la Muerte del Hijo de Dios: Jo., 1, 14; 6, 51; 10, 10-18), la Muerte de Cristo (ordenada a su Resurrección: Jo., 10, 17; 12, 27-32, 13, 1) y su eterna Glorificación (19). El misterio de la salvación es la realización progresiva y total de la Encarnación: el Hijo de Dios se apropia nuestra existencia mortal, para hacernos participantes en la existencia de su Humanidad glorificada.

La fe de la Iglesia primitiva, expresión de su experiencia originaria privilegiada, estuvo centrada en el acontecimiento salvífico de la Muerte-Resurrección de Cristo. La progresiva reflexión sobre la gloria del Resucitado llegó al conocimiento de la Filiación divina de Cristo ("por el Espíritu y la Potencia de Dios": Rom., 1, 4) y, finalmente, de la Encarnación (20).

Hemos señalado en breve síntesis la contribución propia de S. Pablo, de la Carta a los Hebreos y del IV Evangelio en esta creciente penetración del misterio salvífico de Cristo, que constituye la Teología del N. T. Este cuadro sintético nos permitirá precisar el puesto, que corresponde a la cristología lucana (y, consiguientemente, a sus datos mariológicos) dentro de la revelación total neotestamentaria.

3. S. Lucas sabe que la fe de la Iglesia naciente ha surgido en la comprensión de que según el plan divino, revelado en la S. Escritura, Jesús "debía" morir y resucitar para salvación de toda la humanidad (Lc., 24, 7. 25-32. 44-49; 9, 22; 17, 25; Act., 2, 23-35; 3, 17-19; 26, 22-23; 4, 28-29; 5, 31; 10, 40-43; 13, 32-35); esta fe es don del mismo Jesús Resucitado (Lc. 24, 25-32. 49; Act., 1, 2. 8; 2, 4. 17. 33; 3, 16; 4, 8-12. 31).

En su Resurrección Jesús ha sido constituido por Dios como el Mesías escatológico, Señor de toda la humanidad e Hijo de Dios (Act., 2, 36-38; 3, 13. 18, 21. 26; 4, 10-12. 26-30; 5, 31; 7, 55-60; 9, 20. 22; 10. 36; 13, 33-38). El es "el primero de entre los muertos", el Jefe y "Principio de vida" de toda la humanidad, el único Salvador (Act., 26, 23; 3, 15; 4, 12; 10, 43; 5, 31; 13, 23-24; 15, 11; 26, 18), el "Juez de vivos y muertos" (Act., 10, 42; 17, 31). El conjunto de todos estos aspectos de la función salvífica de Cristo es expresado con la fórmula, característica de los Hechos, "el nombre de Jesús" (Act., 2, 21. 38; 3, 6. 16; 4, 10. 12. 17. 18. 30; 5, 28. 40; 7, 59; 8, 12. 16; 9, 15. 16. 27. 28. 34; 10, 43. 48; 15, 26; 16, 18; 19, 5. 17; 21, 13; 26, 9). El hombre no puede ser salvado sino por la fe en Cristo, "en su nombre"; la fe es la confesión de la gracia de Dios, cumplida y revelada en la Muerte y Resurrección de Jesús (Act., 2, 21; 3, 16; 4, 12; 5, 31-32; 10, 43; 13, 39. 48; 15, 9. 11; 16, 31; 20, 21; 26, 18).

Cristo Resucitado posee el "Espíritu Santo" y la "Potencia de Dios" (fórmula típica de Lucas: Act., 10, 38; cfr. Lc., 24, 49; Act., 1, 4-5. 8; 6, 5. 8; 7, 55; cfr. Lc., 1, 17. 35; 4, 14. 36). El es quien da el Espíritu Santo, que Dios había prometido mediante los profetas al nuevo pueblo de Israel, que es la Iglesia como comunidad de todos los hombres que creen en Cristo: el Espíritu, dado por Cristo a la Iglesia, hace presente el futuro escatológico (Lc., 24, 49; Act., 1, 4-5; 2, 17-18. 33. 39. 41. 47; 4, 31; 5, 32; 8, 15-18; 10, 47-48; 19, 5-7) (21). Salta a la vista la coincidencia fundamental de la teología lucana de la Resurrección de Cristo con las ideas de S. Pablo en sus Cartas a los Corintios y a los Romanos (22).

La exégesis actual, tanto protestante como católica, reconoce que la teología lucana presenta la actividad de Jesús en su existencia terrena como el cumplimiento de la salvación prometida por Dios a Israel: Jesús

obra como el Portador del Espíritu, el Mesías escatológico, el Señor, el Hijo de Dios (23). En su notable obra "Die Mitte der Zeit" (cuyo mismo título pone de relieve que la existencia terrena de Jesús es presentada en el III Evangelio como el centro de la Historia de la Salvación) afirma H. Conzelmann que no hay ninguna diferencia entre los títulos ("Cristo", "Hijo de Dios", "Señor"), que Lucas aplica a Jesús en su existencia terrena y en su existencia gloriosa (24).

Es particularmente significativa la síntesis de la existencia terrena de Jesús, presentada en Act., 10, 36-43: **Jesús Nazareno estaba unguido por el Espíritu Santo y la Potencia de Dios: pasó haciendo el bien, porque Dios estaba con El.**

La posesión del Espíritu, que constituye un rasgo característico del Resucitado, es anticipada en la existencia de Jesús de Nazareth.

El Jesús histórico de Lucas no está sometido al Espíritu (como en Marcos y Mateo), sino que posee el Espíritu, dispone de El y obra en virtud de la Potencia de Dios (como el Cristo Glorificado: Lc., 4, 1. 14; 5, 17; 6, 19; 8, 46; 9; 1; 10, 9; 24, 49). La venida del Reino de Dios por el prometido don del Espíritu es cumplida en y por la Persona misma de Jesús.

No solamente la Muerte de Jesús, sino toda su existencia y actividad en el mundo constituyen el cumplimiento de las promesas salvíficas de Dios (Lc., 4, 21; 10, 23; 7, 21-23; 13, 18-21; 16, 16; 17, 21; Act., 13, 23-33; 10, 36-43; 2,22) (25). Los términos, característicos de Lucas, "ahora", "hoy", ("nyn", "sémeron") indican que la era de la salvación esperada está ya presente en la Persona y en la acción de Jesús (Lc., 2, 11. 29; 4, 21; 5, 10. 26; 12, 52; 19, 9; 22, 69; 23, 43. Cfr. 6, 19; 7, 21-22; 9, 1-6. 11; 10, 1-17; 11, 20; 13, 18-21; 16, 16; 17, 21).

4. Es necesario proceder con cautela en el intento de señalar los rasgos fundamentales de la cristología de Lc. 1-2. La historicidad de estos dos capítulos es muy discutida. Por otra parte es muy difícil hacer una separación neta entre lo que Lucas toma de sus fuentes, escritas u orales, y su propia redacción; es conocida su notable habilidad para incorporar las aportaciones de la tradición dentro de su propia visión teológica (26).

Para descubrir con seguridad la doctrina cristológica de Lc. 1-2, conviene pues prescindir de la historicidad de los episodios narrados y tratar de penetrar en la intención teológica de Lucas, ante todo en las palabras e himnos (que él mismo pone en boca de sus personajes) y en las citas del A. T., comparándolos con la cristología de toda la obra lucana y particularmente con las ideas expresadas en los discursos contenidos en los Hechos.

Ha notado P. Minear que los personajes, que intervienen en los episodios narrados en Lc. 1-2, testifican unánimemente en sus palabras e himnos una misma realidad: **en la venida de Jesús al mundo Dios ha cumplido la promesa salvífica de su Alianza (27): se ha realizado la esperanza de Israel** (Lc., 1, 16-17. 28. 32. 35. 43. 46-55. 68-79; 2, 10-14. 26-35. 38). A lo largo de los dos primeros capítulos del III Evangelio resuenan exclamaciones de exultación y de alabanza al Dios de Israel por el definitivo cumplimiento de sus promesas (Lc. 1. 14. 28. 32. 41-45. 46-55. 68-70. 76-79; 2, 10-14. 28-32. 34. 38).

Desde su misma aparición en el mundo ("sémeron"): Lc., 2, 11) Jesús es el "Salvador", no solamente de Israel, sino de todos los pueblos (Lc., 2, 11. 31; cfr. Lc., 1, 69. 71. 77). Lucas reconoce en el comienzo de la existencia de Jesús la misma función salvífica, que le atribuye en su Resurrección y en su ministerio (Act., 4, 12; 5, 31; 10, 43; 13, 23-24; 28, 28; Lc., 19, 9; 3, 6); tanto en las narraciones de la Infancia, como en el resto de su Evangelio y en los Hechos describe la salvación, aportada por la persona de Jesús, con conceptos y términos idénticos ("perdón de los pecados". "visita de Dios", "redención": Lc., 1, 68. 77; 2, 38; 4, 18; 5, 11. 24; 7, 16. 47-49; 19, 44; 24, 21. 47; Act., 2, 38; 5, 31; 7, 35; 10, 43; 13, 38; 15, 14; 18, 4-6; 26, 18; 20, 21). En su venida al mundo, como en su Resurrección, Jesús es la "Luz" de la revelación esperada para el pueblo de Israel y para todas las naciones (28) (Lc. 2, 32, Act., 26, 22-23). Con toda razón ha podido escribir P. Benoît que los dos primeros capítulos de Lucas afirman de "manera poderosa" el valor soteriológico de la aparición de Jesús en el mundo (29).

A la luz de la fe pascual aplica Lucas a Jesús en su misma venida al mundo el título de "Cristo-Señor", que es propio del Resucitado (Lc., 2, 11; cfr. 1, 43; Act., 2, 36; 4, 27; 10, 36. 38); no solamente en su Resurrección, sino en su existencia terrena y desde el comienzo de la misma, corresponde a Jesús la función "señorial" (30), que coincide con su función de Salvador (Act., 5, 31; 32; 16, 30-32) (31)

La más importante afirmación de Lc. 1-2 sobre el sentido de la venida de Jesús al mundo se encuentra indudablemente en Lc., 1, 31-35. Jesús entra en la historia como el Mesías esperado, por el que Dios instaura su prometida Alianza eterna (Lc., 1, 32-33; Cfr. 2 Sam., 7, 4-16. 22-29; 32, 5; 1 Par., 17, 3-27; 11, 24; 12, 28; 13, 26; Lc., 7, 22; 10, 23; 11, 20; Act., 13, 23). La concepción misma de Jesús tiene lugar en virtud del "Espíritu Santo y de la Potencia del Altísimo" (fórmula típicamente lucana). Mientras la vocación profética de Juan Bautista viene significada por el don del Espíritu Santo "desde el seno de su Madre" (Lc., 1, 15. 76; 16, 16; cfr. Lc.,

3, 1-17; Act. 13, 24-25; 19, 4), Jesús posee el Espíritu desde el comienzo mismo de su existencia (32). La fórmula "dio kai" (característica de Lucas: Act., 10, 29; 24, 26; 25, 26; cfr. Rom., 4, 23; 15, 22; 2 Cor., 1, 20), pone de relieve que **por esta posesión del Espíritu es Jesús "santo", "Hijo de Dios" (33)**. El sentido de esta afirmación se comprende mediante la comparación con Lc. 3, 22; 4, 1. 18. 34; 9, 20. 34-35, y sobre todo con Act. 10, 38; 4, 27. 30; 2, 33. 36: **Jesús es por excelencia el "Ungido" por el Espíritu divino**. La presencia permanente del Espíritu de Dios le confiere la función salvífica de "Hijo de Dios", no solamente en su Resurrección (Act., 13, 32-35; 9, 20. 22) y en su existencia en el mundo (Act., 10, 36-38; 3, 22; 4, 1. 18), sino desde el comienzo mismo de ésta (Lc., 1, 35). En su última obra reconoce Conzelmann que la afirmación de Lc. 1. 35 cambia el sentido de las escenas del Bautismo y de la Transfiguración, que pasan a ser una posterior confirmación de que Jesús era ya "Hijo de Dios" desde su venida al mundo (34). La conexión entre la posesión del **Espíritu Santo y de la Potencia de Dios** con la "Filiación divina" de Jesús desde su venida al mundo, expresamente afirmada en Lc. 1, 35, presenta una innegable analogía con la primitiva confesión de fe de Rom. 1, 4, según la cual Jesús en su Resurrección fue constituido Hijo de Dios **por la Potencia de Dios según el Espíritu de Santidad (35)**. Lc. 1, 35 representa respecto de Rom. 1, 4 un notable progreso en la reflexión de la fe cristiana sobre la persona y la obra de Jesús: **desde la confesión de la Filiación divina de Jesús en su Resurrección se ha llegado a la comprensión de su Filiación divina en el origen mismo de su existencia humana**. El pensamiento de la preexistencia de Cristo y de la Encarnación no es aún expresado en Lc. 1, 35; pero se ha realizado un paso importante hacia la teología de la Encarnación, que se hará visible en la Carta a los Hebreos y en el IV Evangelio.

Es preciso reconocer que Lc. 1-2 presenta la venida de Jesús al mundo como el comienzo de la era escatológica, es decir como perteneciente al **"centro de los tiempos"** (36): la aparición del Hijo de Dios, "nacido de mujer", coincide con la "plenitud del tiempo" y comporta el don escatológico del Espíritu (Act., 13, 23-38; cfr. Gal., 4, 4-6): Jesús ha venido al mundo como el Mesías, el Salvador prometido, el Profeta esperado (Lc., 4, 18; 7, 28; 16, 16; Act., 3, 22; 7, 37; 10, 38), en una palabra, como el enviado único y definitivo, que une en su persona y en su obra todas las funciones salvíficas del A. T. (37).

La presencia de Jesús en la historia va acompañada de la efusión del Espíritu Santo; todas las personas, que intervienen en los acontecimientos narrados en Lc. 1-2 (Zacharías, Isabel, Juan Bautista, Simeón, Ana), obran y hablan movidos por el Espíritu (Lc., 1, 15. 41. 67; 2, 25-27. 36-38). Es el Espíritu profético, anunciado por Joel (Jl., 3, 1-5; cfr. Is., 32, 15;

Ez., 36, 26-28; 37, 23-24, 39, 39) como el don escatológico prometido por Dios al nuevo Israel, y considerado por Lucas mismo como don de Cristo Resucitado a la Iglesia (Act., 2, 17-21. 33). Toda la obra de los Hechos testimonia que la Iglesia es la comunidad escatológica, en la que está presente y obra el Espíritu Santo, dado por el Señor Jesús (Act., 1, 5. 8; 2, 4. 17-18. 39; 3, 8; 6, 3. 5. 10; 7, 53; 8, 17; 13, 52; 15, 8. 27; 19, 6; 20, 23. 28; 21, 11) (38). La Narración lucana de la Infancia anticipa en la venida de Jesús al mundo la efusión pentecostal del Espíritu.

El "nuevo pueblo de Dios", al que pertenece Israel y las demás naciones, está igualmente presente en la intención de Lc. 1-2, como en el pensamiento del autor de los Hechos (Lc., 1, 15. 16. 17. 48. 55. 68. 77; 2, 10. 25. 31. 32. 38; Act., 2, 9. 11. 38; 4, 12; 5, 31; 8, 14. 39; 9, 15; 10, 34. 36. 43; 11, 18; 15, 6-11, etc.). En Lc. 1-2 el nuevo Israel está representado por los pobres, los pequeños y desconocidos, los justos que esperan con paciencia la llegada del Mesías Salvador (39) y creen que este Salvador es el Hijo de María (Lc., 1, 5-6. 26-27. 38. 43. 45. 48-55. 68-78; 2, 7. 8. 15. 18. 25-26. 36-39) (40).

Los personajes de Lc. 1-2 están descritos dentro de la perspectiva de la historia de la salvación ("heils geschichtlich"), es decir, del juicio salvífico de Dios, cumplido definitivamente en Cristo (Lc., 1, 51-55. 77-78; 2, 32-38; 11, 30; Act., 2, 35; 10, 42; 17, 31). Pertenecen al "resto santo" anunciado por los profetas, a saber, a la comunidad de los creyentes, que esperan la salvación mesiánica y formarán el nuevo Israel elegido por Dios de entre todas las naciones (41). La comunidad del Mesías había sido presentada por Sofonías (3, 14-17), Joel (2, 21-27) y Zacharías (2, 14; 9, 9; cfr. Is., 52, 1-2; 66, 7; Jer; 4, 31; Miq., 4, 8-10; Lam., 4, 21-22) como la "Hija de Sión", colmada de gozo por la presencia de su Rey y Salvador; los mensajes e himnos, contenidos en Lc. 1-2, aluden claramente al cumplimiento de esta figura en la llegada del Salvador Jesús (Lc., 1, 28. 30-38. 46-55; 68-69; 2, 10-11. 29-32).

### — III —

5. No puede dudarse de que la teología de Luc. 1-2 es eminentemente cristológica. Lucas quiere mostrar ante todo que desde su misma entrada en la historia Jesús es el Salvador de Israel y de todos los pueblos: "comienza la era escatológica de la historia de la humanidad" (43). Juan Bautista, "grande ante Dios", "más que profeta", (Lc., 1, 15; 7, 26-28) está llamado a preparar los caminos del Señor (Lc., 1, 17. 76; 3, 16-17; 7, 18-23; 16, 16; Act., 1, 5; 11, 16; 13, 24-25; 19, 4); pero Jesús es el "Hijo de Dios", el Salvador, el Salvador prometido (Lc., 1, 32-38; 2, 11).

Sin embargo es preciso reconocer que en la narración del nacimiento de Jesús, Lucas ha pretendido también decir algo importante sobre María. Una serie de indicios lo demuestra hasta la evidencia.

Las figuras de Zacarías y de María son conscientemente contrapuestas en llamativo contraste. Por una parte el sacerdote de ilustre estirpe, que en el momento culminante de su función institucional recibe de Dios el anuncio del nacimiento del Precursor, vacila en la fe y es castigado por su incredulidad (Lc., 1, 5-24); por otra parte la insignificante joven del desconocido Nazareth, elegida por la gracia de Dios, que recibe el mensaje del nacimiento del Salvador, cree plenamente en el cumplimiento de la palabra divina y por eso es proclamada "bienaventurada" (Lc., 1, 26-48): Lucas contrapone tan deliberadamente Jesús a Juan, como María a Zacarías.

Lucas aplica a María un calificativo único en toda la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento: Ella es por excelencia la "favorecida" ("elegida") por Dios, **la que ha encontrado gracia ante su mirada** ("kecharitomene": Lc., 1, 28. 30. 48) (44). María es la única persona humana que interviene en el acontecimiento culminante de toda la Narración lucana de la Infancia, a saber, en la venida misma del Salvador al mundo (en el cumplimiento mismo de las promesas salvíficas de Dios: Lc., 1, 26-38). Los demás personajes, mencionados en Lc., 1-2, se limitan a testificar este acontecimiento; pero no intervienen en él (Lc., 1, 39-45; 68-75; 2, 8-16; 25-38) (45).

La narración de la visita de María a Isabel culmina en la proclamación de María como la "bendita entre todas las mujeres", porque en su fe ha venido a ser la "Madre del Señor" (Lc., 1, 39-45). La confesión de Isabel prepara la inserción del "Magnificat" en el que Lucas hace la inaudita afirmación de que "María será llamada bienaventurada por todas las generaciones, porque Dios ha hecho en ella ("ha hecho a mí") cosas grandes (Lc., 1, 46-49). Si se exceptúa Cristo, la única persona que en el N. T. es objeto de un himno (litúrgico?) es María.

La predicción de Simeón, centrada en Cristo como cumplimiento del juicio salvífico de Dios, alude expresamente a la repercusión dolorosa de la actitud de Israel ante Jesús en el alma de María (Lc., 2, 29-35; cfr. 4, 24; 10, 13; 11, 52-54; 13, 1-9. 34-35; Act., 2, 23; 36, 4, 10; 13, 26).

No contento con poner de relieve la importancia de la fe de María, como aceptación del cumplimiento de las promesas salvíficas en su maternidad mesiánica, Lucas llama nuestra atención sobre la actitud personal de María, que medita en los acontecimientos de la existencia de su hijo, Salvador del mundo e Hijo de Dios (Lc., 2, 19. 51).

Los conocidos exégetas protestantes P. Minear y W. Grundmann han reconocido que Lc. 1-2 muestra un marcado interés por la Madre de Jesús: **“sin María toda la narración de Luc. 1-2 carece de cohesión”**: **“En la historia lucana de la infancia de Jesús corresponde a María una función propia. . . Lucas se interesa mucho por María y conscientemente la coloca en el centro de la historia de la Infancia”** (46).

6. La afirmación de que **María será llamada bienaventurada por todas las generaciones venideras, porque Dios ha obrado a favor de ella cosas grandes** (Lc., 1, 48-49; cfr. Act., 2, 11; Dt., 10, 21; Jl., 2, 21-27), manifiesta que Lucas ha reflexionado sobre la importancia singular de María en el cumplimiento del designio salvífico de Dios.

El mensaje de Gabriel a María, las palabras de Isabel y el himno del Magnificat coinciden en sus rasgos fundamentales y revelan el pensamiento de Lucas sobre la Madre de Jesús. El tono dominante en estos tres cuadros es el de la alegría exultante por la venida del Salvador al mundo (“chaire”: Lc., 1, 28. 41-44. 46-49): Lucas presenta conscientemente a María dentro de la perspectiva de la historia de la salvación en el comienzo mismo de la era escatológica (47).

María es llamada **“la elegida”**, **“la que ha encontrado gracia ante Dios”**, **“la bendita entre todas las mujeres”**, **“la que será proclamada bienaventurada por todas las generaciones”**, **“porque Dios ha puesto su mirada en la insignificancia de su esclava”** (Lc., 28. 30. 42. 48): la grandeza de María proviene únicamente del don de la elección divina (Lc., 50-53) (48). **“El Señor está con Ella”** (Lc., 1, 28; cfr. Jue., 2, 18; 6, 12-16; Ex., 3, 12; Jos., 1, 5; 3, 7; 1 Sam., 10, 7; 3, 19; 2 Sam., 23, 5): **ha sido escogida por Dios como Madre del Mesías Salvador, del Hijo de Dios** (Lc., 1, 32-33. 35): es la **“Madre del Señor”** (Lc., 1, 43): **Dios ha obrado estas cosas grandes en Ella por la potencia de su Espíritu** (Lc., 1, 35. 49). El exégeta protestante A. Schlatter y el católico A. Voss coinciden en la interpretación del pensamiento de Lucas: **María ha sido elegida por Dios como instrumento de su designio salvífico en la Nueva Alianza** (49).

Lucas pone fuertemente de relieve la fe de María. La escena del anuncio de Gabriel termina con el **“sí”** incondicional de María al designio de Dios sobre Ella, como Madre del Mesías (Lc., 1, 38); el encuentro con Isabel culmina en la proclamación de María como bienaventurada, **porque ha creído que Dios cumplirá en Ella su palabra de salvación** (Lc., 1, 44); el Magnificat vuelve a expresar la fe de María en su gratuita elección a Madre del Salvador. **“A diferencia de Zacarías, María cree en la palabra (de Dios) y se entrega plenamente a ella, confesándose como la esclava**

del Señor y aceptando que Dios obre en Ella según su palabra. María es fiel al Dios de la Alianza y pertenece a ella" (50).

Lucas presenta, como un bloque indiviso, el acontecimiento salvífico de la venida de Jesús al mundo, la maternidad de María y su fe. No se puede separar la fe de María de la venida del Salvador al mundo en su seno: el Dios de la Alianza cumple su definitiva intervención salvífica indivisiblemente en la maternidad y en la fe de María. La Esclava del Señor tiene una función única en la Historia de la Salvación, porque en su fe y en su seno virginal viene el Salvador de la humanidad. En el instante, en que comienza el cumplimiento de las promesas, María es la única persona humana que dialoga con el Dios de la Alianza y con la respuesta de su fe acepta el acto salvífico de Dios a favor de Israel y de todos los pueblos. Lucas ve en María la personificación de la "Hija de Sion", es decir, de la Iglesia como comunidad mesiánica y nuevo pueblo de Dios (51). La fe de María es una anticipación de la fe pascual; una fe, en la que comienza a realizarse la Nueva Alianza.

La fe de María aparece como el ejemplar de la fe cristiana. Su aceptación del mensaje divino repercute en la salvación de toda la humanidad, en cuanto en esta aceptación cumple Dios el acto salvífico de la venida de Cristo al mundo. Tanto la maternidad divina de María, como su fe, pertenecen a la gracia de su elección. Al introducir la frase **"ninguna cosa es imposible a Dios"**, Lucas alude claramente a Gn. 18, 14, que según G. von Rad constituye el punto culminante de la historia y de la fe de Abraham (52): **la fe no tiene otro apoyo que la palabra del Todopoderoso**. Tanto Pablo, como Lucas, ven el fundamento de la fe cristiana en la Potencia de la Palabra divina, que ha resucitado a Cristo y da la vida a los muertos (Lc., 18, 27; Act., 26, 8; Rom., 4, 17. 24; cfr. Jer., 32, 17. 27; Is., 44, 11). La fe de María, es decir, la respuesta en la que contribuye al cumplimiento del plan salvífico de Dios a favor de toda la humanidad, comporta en sí misma la confesión de la gratitud absoluta de su elección: es el **Poder de Dios el que ha hecho en Ella las cosas grandes, por las que es llamada bienaventurada por Isabel y por el nuevo pueblo de Dios** (Lc., 1, 48-53): estas cosas grandes son su maternidad mesiánica y su fe unidas en una realidad indivisa. La fe de María atribuye toda la gloria a Dios, su Salvador (Lc., 1, 46). El pensamiento de Lucas coincide plenamente con la doctrina paulina de la conexión entre la gracia de Dios por Cristo y la fe (53). María reconoce en su fe la gracia singular, que ha recibido de Dios por la venida de Jesús, el Señor, al mundo; el cristiano confiesa en su fe la gracia de Dios en la Resurrección de Cristo, Señor (Rom., 4, 1-6. 23-25; 10, 9-11).

Solamente en el último decenio se ha fijado la atención en el hecho sorprendente de que, mientras la fe de la Iglesia primitiva trataba de dar expresión al misterio de Cristo, se llegó a la afirmación de que **María será llamada bienaventurada por todas las generaciones, porque el Todopoderoso ha obrado en Ella cosas grandes** (Lc., 1,48-49). El renombrado exégeta protestante W. Grundmann reconoce que en tal afirmación se hace visible el comienzo de la veneración de María. El no menos conocido exégeta católico F. Mussner llega a la misma conclusión: la inserción de Lc., 1, 48-49 en el III Evangelio no se explica, sino en cuanto la proclamación de María como la Bienaventurada (por las cosas grandes obradas por Dios en Ella) no encontró oposición en el ambiente, en el que se formó y transmitió la tradición acerca de los comienzos de la vida de Jesús: el origen de Lc., 1, 48 tiene su "Sitz im Leben" en la veneración de María en la Iglesia primitiva (54). Por nueva que parezca esta conclusión, está sostenida por un hecho innegable y una reflexión convincente.

#### — IV —

7. Lucas no se limita a presentar la figura de María como **"la que ha creído"** (Lc., 1, 38. 45) y por su fe ha contribuido a la venida del Mesías-Salvador al mundo (Lc., 1, 38. 43. 48. 49; 2, 11. 30. 31); dibuja además en un rasgo expresivo la actitud personal permanente de María, que en la profundidad de su espíritu medita en las palabras y acontecimientos de la vida de Jesús (Lc., 2, 19. 51; cfr. Dt., 6, 6; 11, 18; Dan., 4, 28; 7, 28; IV Esd., 14, 8), en la persuasión de que se cumplirá lo que Dios le ha revelado acerca de su Hijo (Lc., 1, 45) (55). Es la actitud auténtica de la fe, que se admira y queda desconcertada ante los acontecimientos concretos, en los que progresivamente se manifiesta el misterio de la persona y de la misión de su Hijo (Lc., 2, 33. 48-51) **"Ella conserva y medita en su corazón todo lo que Dios le ha revelado y los acontecimientos que paso a paso le salen al encuentro. Cada uno de estos acontecimientos se le presentan como partes de un designio total dispuesto por Dios, que Ella percibe en la fe": "se deja guiar paso a paso por la palabra de Dios a través de desengaños y cambios inexperados, y conoce así cada acontecimiento dentro de la totalidad del plan divino"** (56). **"La fe de María fue una fe viva, ejemplar... más por su profundidad que por su conocimiento explícito... Este conocimiento estuvo sometido a la ley del crecimiento"** (57).

A lo largo de su Evangelio alude Lucas dos veces de modo significativo a la actitud permanente de la fe de María ante la revelación progresiva de la misión salvífica de Jesús.

Al describir en la Parábola del Sembrador la diversa actitud de los hombres ante la palabra de Dios, califica de "tierra buena" a los que "oyendo la palabra divina con corazón recto, la retienen y dan fruto en paciente perseverancia" (Lc., 8, 15). Si hay en el III Evangelio una persona, en la que Lucas descubre esta actitud de la plenitud de la fe, es María (Lc., 1, 38. 45; 2, 19. 51). Por eso la afirmación de Jesús, "**Madre mía y hermanos míos son los que oyen la palabra de Dios y la cumplen**" (Lc., 8, 15) pone de relieve la fe de María como el aspecto principal de su comunión maternal con el Salvador (58).

Cuando María es proclamada por una mujer del pueblo como "bienaventurada" por ser madre del profeta nazareno, Jesús responde con una bienaventuranza, que va más allá del vínculo del parentesco: **oír la palabra de Dios y cumplirla, ésto es lo que crea el verdadero vínculo con El** (Lc., 11, 27-28). Si se tiene en cuenta ( y es necesario tenerlo en cuenta) lo que Lucas ha dicho de la maternidad mesiánica y de la fe de María, precisamente como fundamento de su singular bienaventuranza (Lc., 1, 38-49), no se puede interpretar la corrección de Jesús a la exclamación de la mujer del pueblo (Lc., 11, 27-28) sino en el sentido de que María es "bienaventurada", no por el mero hecho de su maternidad mesiánica, sino ante todo por la fe en que ha aceptado ser Madre del Salvador. Lucas no ha olvidado que María "**será llamada bienaventurada por todas las generaciones, porque Dios ha hecho en Ella cosas grandes**", es decir, **porque ha creído que Dios cumplirá en Ella su palabra** (Lc., 1, 38-48) (59).

La actitud creyente de María, que reflexiona en los acontecimientos de la existencia de Jesús (Lc., 2. 19. 33. 51), recibe una luz nueva de la predicción del anciano Simeón: **Jesús será para Israel signo de contradicción y María participará en el doloroso drama, que culminará en la muerte del Salvador prometido por Dios y rechazado por su pueblo** (Lc., 2, 34-35; 13, 22-35; 19, 41-44; 20, 9-19; Act., 2, 23; 3, 17; 13, 27-28; etc.). En la medida en que los acontecimientos de la vida de Jesús convergían hacia el trágico desenlace de su muerte, María comprendió y aceptó plenamente en la fe, que Dios cumplía en Ella la revelación de su misión como Madre del Salvador (60). El IV Evangelio completa la descripción lucana de la fe de María, al descubrirnos el sentido de la presencia de la Madre del Salvador en el Calvario (61).

#### — V —

8. El episodio de las bodas de Caná ha sido y es hoy día interpretado en muy diversos sentidos. Para orientarse con seguridad en su interpretación es necesario ante todo ponerse en el punto de vista de Juan,

apoyarse en sus expresiones de significación cierta y tener en cuenta el contexto dominante en el IV Evangelio, a saber, la autorevelación de Jesús como Quien da la "vida eterna" a los que creen en El (Jn., 1, 12, 3, 14-19, 36; 5, 24-26, 39; 6, 35-40, 53-60; 8, 51; 10, 10; 11, 25-26; 17, 2-3) (62).

El punto de vista de Juan aparece en la observación, que cierra su narración: **Jesús realizó en Caná su primer "signo", comenzó así a manifestar su "gloria", y sus discípulos comenzaron a "creer" en El** (Jo., 2, 11). Los conceptos "signo", gloria y "creer" (íntimamente relacionados entre sí) son fundamentales en el IV Evangelio; expresan la función reveladora y salvífica del Hijo de Dios hecho hombre (63). Su presencia en Jo., 2, 1-11 manifiesta la importancia que el IV Evangelista da al episodio de Caná y el carácter primordialmente cristológico del mismo: Juan pone su atención ante todo en la persona de Jesús y en el comienzo de la manifestación de su gloria "filial" (Jo., 1, 14) a los hombres (64).

El segundo plano de la narración ioannea es reservado conscientemente a María. Ya en el primer versículo viene subrayada la presencia de la Madre de Jesús (Jo., 2, 1). Es su espontánea intervención la que conduce el curso de los acontecimientos hacia la realización del primer "signo" de Jesús: María advierte a su Hijo la incómoda situación de los nuevos esposos e indica a los sirvientes que estén dispuestos a ejecutar lo que Jesús les diga (Jo., 2, 3, 5). De este modo queda preparado el camino para la primera manifestación de la gloria de Jesús.

Tan exagerado sería afirmar que María pide a Jesús un milagro, como que lo excluye; si recurre a Jesús es porque espera de El la solución de la difícil situación. No puede dudarse de que Juan presenta la actitud de María como actitud de fe en su Hijo. Ella interviene, antes de que Jesús haya realizado su primer "signo" (Jo., 2, 11). A pesar de la réplica más bien negativa de Jesús, sigue esperando en su intervención (Jo., 2, 4-5). Sus palabras ("no tienen vino": "si algo os dice, hacedlo": Jo., 2, 3, 5) expresan la súplica humilde y confiada de la fe: **si Jesús lo quiere, puede salvar la situación.** De los discípulos, y no de Ella afirma Juan que **comenzaron a creer en Jesús a partir del milagro** (Jo., 2, 11). Como en la Narración lucana de la Infancia (Lc., 1, 38, 45), María aparece en Caná como "la que cree" en la misión de Jesús (65).

Es interesante comparar la actitud de María en Caná con la de las demás personas, que de algún modo intervienen en la realización de los "signos", narrados en el IV Evangelio. Natanael cree, después que Jesús le ha manifestado su conocimiento sobrehumano (Jo., 1, 48-49). La Samaritana comienza a creer, cuando Jesús le descubre los secretos de su vida

pecadora (Jo., 4, 29). El Régulo pide a Jesús la curación de su hijo, porque ha sabido el milagro de Caná (Jn., 4, 46-54). Es Jesús mismo, quien provoca en el enfermo de la piscina el deseo de ser curado por El (Jo., 5, 1-9). Las muchedumbres siguen a Jesús, porque han visto sus milagros (Jn., 6, 2. 30). El ciego cree en Jesús después de recobrar por El la vista (Jo., 9, 6, 37). La súplica de Marta revela una fe mezclada a la incredulidad (Jo., 11, 21. 22. 24. 39. 40). Solamente la actitud de María es descrita en el IV Evangelio como la plenitud de una fe, que cree en Jesús antes de que El obre su "primer signo".

9. "Sobre el sentido de la primera parte de la respuesta (de Jesús a María: "τί μοι και σοι, γυναι": Jo., 2, 5) no puede haber duda alguna" (66). Se trata de una fórmula estereotipada, cuyo empleo, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento y en la literatura griega, significa siempre la idea de separación o distancia entre los interlocutores; las circunstancias concretan ulteriormente en cada caso el grado y razón de esta separación (67). La exégesis actual, católica y protestante, reconoce unánimemente que Jesús quiere significar con tal fórmula que en su manifestación (que comienza ahora), como Revelador de Dios y Salvador del mundo, depende inmediatamente y únicamente de su Padre. Esta independencia de su Madre en la misión, que ha recibido solamente de Dios, viene subrayada por la palabra "mujer" ("gynai"), que no expresa ninguna falta de respeto, pero se sale totalmente de los usos judíos del tiempo de Jesús. La actitud del Jesús de los Sinópticos ante su Madre confirma esta interpretación de Jo., 2, 4 (68).

La segunda frase de Jesús ("ούπο έκει ε ορα μου") es interpretada por la casi totalidad de los exégetas católicos y protestantes en el sentido tradicional: "todavía no ha venido mi hora" (69). J. Michl y M. E. Boismard han renovado la interpretación propuesta por algunos pocos Padres de los siglos IV-V: la partícula "ούπο" sería interrogativa y la frase afirmaríala que ha venido ya la hora de Jesús ("¿acaso no ha llegado mi hora"? (70).

Es muy difícil reconocer probabilidad a esta última interpretación. La "hora de Jesús" viene señalada progresivamente a lo largo del IV Evangelio con toda la precisión deseada. En Jo., 7, 30 y 8, 20 (cfr. 7, 6) reaparece la misma fórmula de Jo., 2, 4 y su sentido en estos dos pasajes es indiscutible: **la hora de Jesús no ha venido aún.** ¿Cómo es posible que Juan (quien con tanta exactitud pone el milagro de Caná en el tercer día de la primera semana de la vida pública de Jesús) haya dicho en Jo., 2, 4 que "la hora de Jesús ha venido", para luego afirmar rotundamente en 7, 30 y 8, 20 que "su hora no ha venido todavía"? ¿Qué garan-

tía puede tener una interpretación que debe incurrir en tan flagrante contradicción? (71).

Pero ésto no es todo. Juan advierte en 12, 23. 27 que la hora de Jesús es inminente (cfr. Mt., 26, 18) y en el primer versículo de la narración de la pasión indica expresamente que **la hora de Jesús ha venido** (Jo., 13, 1). Las primeras palabras que Juan pone en los labios de Jesús, en su íntima plegaria con Dios que sirve de prólogo a su Muerte y Resurrección, señalan con solemnidad dramática el acontecimiento-cumbre de su existencia: "Padre, ha llegado la hora". El pensamiento de Juan no deja lugar a duda: "la hora de Jesús" es el acontecimiento salvífico de su Muerte y Resurrección, razón de ser de su venida al mundo (Jo., 12, 23-28); es "la hora" de su Glorificación a través de la Cruz ("nyn": Jo., 12, 31-33; cfr. 13, 31-32; 15, 5; 17, 13), de su vuelta al Padre (Jo., 1, 13; 14, 2-3; 15,5; 16, 16. 28), de la definitiva manifestación de su Gloria de Hijo de Dios (Jo., 17, 1-5. 24) (72). Ante estos datos tan precisos de Juan sobre "la hora de Jesús" no debe sorprender que uno de los más acreditados conocedores del IV Evangelio, el ponderado C. K. Barret, afirme rotundamente a propósito de Jo., 2, 4: "La hora de Jesús se refiere a su Muerte en la Cruz y a su exaltación en la Gloria... Es impensable que en este versículo "e ora" puede tener un significado diverso... (73).

El sentido total de las dos frases de Jesús en Jo., 2, 4 queda así descubierto. La frase, "aún no ha llegado mi hora", da la razón de la separación, que Jesús pone entre El y María en el comienzo de su manifestación al mundo: Jesús se desliga de su Madre, **porque** aún no la llegado su hora (este "porque", "oti", está expresamente indicado en la misma frase estereotipada de Jo., 7, 30; 8, 20) (74).

Cuando venga el acontecimiento culminante de la misión salvífica de Jesús, a saber, su Muerte-Resurrección, María aparecerá asociada a su Hijo. Y en efecto, después de haber presentado la figura de María en la primera manifestación de la gloria de Cristo (Jn., 2, 1-11), Juan (que durante todo el resto de su Evangelio no hace mención alguna de María) vuelve a presentarla al pie de la Cruz en "la hora de Jesús" (75).

10. Desde la crucifixión de Jesús hasta su Muerte la narración ioanenea presenta rasgos muy característicos (Jo., 19, 17-37) (76). La omisión de varias escenas descritas por los Sinópticos y la introducción de tres episodios nuevos ("He aquí a tu hijo": "Tengo sed": Herida del Costado: Jo., 19, 26-36) delatan una deliberada selección del IV Evangelista. La narración se desarrolla en cinco escenas breves y discontinuas, cada una de las cuales forma por sí misma un cuadro autónomo y completo (Jo., 19, 17-22. 23-24. 25-27. 28-30. 31-27). A lo largo de los cinco

episodios se desliza silenciosamente un mismo tema: **en la Muerte de Jesús en la Cruz se cumplen las Escrituras Jo., 17, 19** (cfr. Zac., 9, 9; Jo., 12, 15; 18, 33-37; 19, 2. 14. 16; 19, 24. 28. 36. 37): **Jesús Crucificado es el Mesías, en el que se cumplen las promesas salvíficas.** Fue este un tema fundamental en la fe de la Iglesia primitiva (77). Solamente el IV Evangelista nota el dato de la presencia de María en el Calvario. Aunque nombra también a otras mujeres, su interés se centra exclusivamente en la Madre de Jesús (78). Solamente a Ella dirige Cristo la palabra; la presencia de las demás mujeres carece de significado.

Las palabras de Jesús a su Madre y al discípulo expresan en su sentido obvio que María, al perder a su Hijo Jesús, recibe un nuevo hijo en el discípulo amado de Jesús (Jo., 19, 25-27). Pero, tanto el contexto general e inmediato de estas palabras, como su vinculación con Jo., 2, 4, muestran que el Evangelista ha querido significar con ellas algo más profundo.

El episodio de María se encuentra en el centro de las otras cuatro escenas, cuyo sentido mesiánico-salvífico es manifiesto. Juan contempla en Jesús Crucificado el acontecimiento culminante de su misión salvífica (Jo., 12, 31-33; 19, 15-18). En la Cruz, más que nunca. Cristo obra y habla como el Salvador: es "su hora", la hora **para la que ha venido al mundo** (Jo., 12, 27; 14, 31; 10, 18; 5, 17. 19. 30) la fase definitiva de "la obra" ("to ergon") que el Padre le ha confiado (Jo., 17, 4; 29, 30; 4, 34). Este contexto general de Jo., 19, 17-37, conscientemente presente en el pensamiento de Juan, pone las palabras de Jesús a María en conexión con su misión de Salvador del mundo.

Por otra parte subraya el mismo Evangelista que "inmediatamente" ("meta touto") (79) después de haberse dirigido a su Madre, **Jesús tuvo conciencia de que todo se había "ya" ("ede") cumplido** (Jo., 19, 27). Juan se refiere evidentemente al **cumplimiento** de la obra salvífica de Jesús, anunciada por los profetas; la última palabra de Jesús en la Cruz lo ratifica: **"se ha cumplido"** ("tetélestai"): Jo., 19, 30; cfr. 17, 4). En las palabras dirigidas a su Madre Jesús ha cumplido algo que pertenece a su misión salvífica, recibida del Padre. De un modo velado había anunciado Juan que, cuando llegase "la hora de Jesús", su Madre estaría unida con El (Jo., 2, 4). El Evangelista no lo ha olvidado (80) y expresa la participación de María en el acontecimiento salvífico de la Muerte-Resurrección de Cristo precisamente con la relación "Madre-Hijo".

En la Muerte de Cristo se cumple el juicio del mundo y la salvación de la humanidad (Jo., 13, 31-33). Ya Lucas en la predicción del anciano Simeón había señalado el carácter de juicio y salvación propio de la misión de Cristo; María estaba llamada a participar dolorosamente en el

destino de su Hijo como Salvador del mundo (Lc. 2, 29-35) (81). Su presencia junto a la Cruz representa el momento culminante de su asociación a la misión salvífica de Cristo (82).

El análisis del pensamiento mariológico del III y del IV Evangelio conduce a una misma conclusión: **por la gracia de la elección divina María estuvo unida a Cristo en la totalidad de su misterio salvífico desde la Encarnación del Hijo de Dios hasta su Muerte-Resurrección.** Lucas completa esta figura de María, al poner de relieve su participación en el don del Espíritu Santo por Cristo Glorificado a la Iglesia naciente (Act., 1, 14). A la luz de la revelación total del Nuevo Testamento el misterio de Cristo aparece en su interna totalidad-unidad, que va desde la venida al mundo del Hijo de Dios por la Encarnación hasta su vuelta al Padre por su Muerte y Resurrección (83). A esta misma luz aparece María como participante en el cumplimiento del misterio total y unitario de Cristo. El vínculo de María con Cristo está constituido por su fe y su maternidad, inseparablemente unidas entre sí. Con la aceptación de la maternidad mesiánica en la plenitud de la fe (ésta es la gracia singular y fundamental de María, "la cosa grande" que Dios ha obrado en Ella: Lc., 1, 49) María contribuye al cumplimiento de la Encarnación redentiva, en la que están implicadas la Muerte y Glorificación del Hijo de Dios. Es indudable que según la revelación neotestamentaria (y particularmente según la teología de S. Pablo, de la Carta a los Hebreos y del IV Evangelio) el acto salvífico de Dios se ha realizado únicamente en Cristo y por Cristo. La función de María se sitúa exclusivamente en la contribución de su maternidad mesiánica y de su fe (ambas constituyen la gracia de su singular vocación) al ser humano del Hijo de Dios. Es su vinculación especial con la Humanidad del Salvador la que funda la función propia de María en el misterio de la Redención; su gracia pasa toda ella por la Encarnación, Muerte y Resurrección del Hijo de Dios.

## — VI —

11. La función singular de María en la Historia de la Salvación fue muy pronto objeto de reflexión para la fe cristiana. En la medida en que se comprendió el valor soteriológico de la Encarnación (es decir, en la medida en que se penetró progresivamente en el fundamento mismo del misterio salvífico de Cristo), se descubrió el sentido de la fe y de la maternidad virginal de María dentro de este misterio. El comienzo de la Cristología (como teología de la Encarnación) determinó el comienzo de la reflexión mariológica.

Fue precisamente la teología, eminentemente encarnacional y cristológica de S. Ireneo, la que puso de relieve en rasgos claros y enérgicos el

significado de la contribución de María en el acontecimiento salvífico, por excelencia, de la venida del Hijo de Dios al mundo. Inspirándose en la visión paulina y ioannea (Gal., 4, 4-6; Jo., 1, 12-14; etc.), Ireneo sintetiza el plan salvífico de Dios: **el Hijo de Dios se ha hecho hombre, para que el hombre venga a ser hijo de Dios.** Esta concepción de la Encarnación dominará toda la soteriología patristica, oriental y occidental. La Encarnación no es un mero presupuesto para la salvación del hombre por la Muerte y Resurrección de Cristo, sino el cumplimiento radical de la Redención, cuya fase definitiva tendrá lugar en el Misterio Pascual. Al apropiarse el Hijo de Dios el ser del hombre, queda radicalmente divinizada, no solamente la Humanidad de Cristo, sino toda la comunidad humana (84). La venida del Hijo de Dios al mundo constituye el vértice de la Historia de la Salvación: por su misma constitución de "Hijo de Dios hecho hombre", es Cristo el Mediador único y la única Fuente de vida divina (cuyo Manantial es el Padre) para toda la humanidad.

Esta poderosa visión cristocéntrica de la economía salvífica, lejos de borrar la figura de María, proyecta su luz sobre Ella. En tres ocasiones (y precisamente en un contexto cristológico) Ireneo resalta la función propia de María en la Encarnación: **por la obediencia de su fe en la venida del Salvador al mundo, María vino a ser "causa de la salvación para toda la humanidad": por Ella "es salvado el género humano", "el hombre ha logrado de nuevo la vida" (85).**

Ireneo sabe perfectamente que solamente en Cristo y por Cristo ha sido regenerada la humanidad a la vida divina. Y precisamente porque sabe que la divinización del hombre comienza en la Encarnación, atribuye una función singular a la intervención de María en el cumplimiento mismo de la Encarnación, es decir, de la salvación de la humanidad por Cristo. La sobria conclusión del patrólogo G. Jouassard interpreta sin exageración, ni disminución, el pensamiento del primer teólogo del siglo II y uno de los más grandes de todo el período patristico: **Ireneo atribuye a María en el misterio de la salvación una función, aún no precisada técnicamente, pero que la sitúa muy cerca del Redentor: Ella aparece asociada a la obra de Cristo en el orden de la Redención (86).** No puede pasarse por alto el hecho de que ya en el siglo II, en los comienzos mismos de la cristología y de la soteriología patristica, se diera un relieve tan claro a la función privilegiada de María en la obra de la Redención cumplida por Cristo; es un prolongamiento del pensamiento mariológico de Luc, 1-2. Dentro de cierta variedad de representaciones, la afirmación de Ireneo acerca de la intervención singular de María en la Encarnación, como fase fundamental del misterio salvífico de Cristo, es reafirmada por toda la teología patristica oriental y occidental. La maternidad virginal de María

es considerada siempre inseparablemente unida a su fe, que constituye el elemento principal de la contribución propia de María al cumplimiento del acto salvífico de Dios en la Encarnación de su Hijo (87). La definición dogmática de Efeso fue ante todo cristológica; pero en consecuencia fue también mariológica. Al ser definido el carácter personal divino del hombre Cristo, la maternidad de María fue definida como **divina**, es decir, en conexión con la Humanidad del Hijo de Dios, en la que se realiza la salvación del hombre. La definición efesina debe ser entendida dentro del pensamiento mariológico del tiempo, que subrayaba la fe de María en la Encarnación como el aspecto primordial de su maternidad (88).

Mientras la contribución de María a la venida del Salvador al mundo fue puesta de relieve desde el siglo II, el significado de la presencia de María junto a la Cruz no fue descubierto hasta el siglo X; fue Juan, el Geómetra, el primero en interpretar Jo., 19, 25-27 en el sentido de una asociación de María al misterio redentor de la Muerte de Cristo (89).

Fue la reflexión sobre la maternidad divina de María y sobre su función singular en el cumplimiento del misterio salvífico de Cristo (es decir, sobre su privilegiada unión con Cristo, como Verbo Encarnado y Redentor: Encarnación y Redención como dos aspectos de una misma realidad) la que llevó la fe de la Iglesia al conocimiento explícito de la privilegiada participación de María en la victoria de Cristo sobre el pecado y la muerte. Este es el sentido fundamental de los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de María. Precisamente en su unión singular con el Verbo Encarnado Redentor por su fe y su maternidad, María recibió de Cristo la plenitud de la salvación, es decir, fue salvada por Cristo de un modo único y ejemplar: **María es por excelencia la elegida por Dios y la salvada por Cristo (90).**

12. Inspirándose en los datos de la S. Escritura y de la Tradición, el Concilio Vaticano II ha intentado presentar la figura de María a la luz del misterio de Cristo y de la Iglesia (91); en último término, a la luz del misterio del Verbo Encarnado, pues la misma eclesiología conciliar se basa definitivamente en la analogía del Sacramento (primordial), que es la Iglesia, con el Sacramento fundamental: Cristo (92). La doctrina eclesiológica del Vaticano II está sostenida por su cristología.

El Concilio destaca el valor salvífico de la Encarnación: **al apropiarse personalmente el ser humano, el Hijo de Dios unió a Sí mismo toda la comunidad humana.** Por la Unión Hipostática quedó elevada la Humanidad de Cristo a revelación y realización suprema del amor salvífico de Dios a los hombres. La Encarnación del Hijo de Dios está íntimamente vinculada al Misterio Pascual, en el que se cumplió definitivamente la Redención

de la humanidad. Mediante el don de su Espíritu constituyó Cristo la Iglesia ("comunidad de la fe, la esperanza y la caridad") en su Sacramento universal. Toda gracia tiene carácter encarnacional y eclesial (es decir, sacramental), porque Dios no comunica su vida sino por Cristo y Cristo no da su Espíritu sino en la Iglesia. La función mediadora de la Iglesia (dimensión comunitaria de la Iglesia) es un don recibido de la Mediación única de Cristo, Quien a su vez recibe del Padre la vida divina para comunicarla por su Espíritu a los hombres (93).

María pertenece a la humanidad salvada por Cristo, que es la Iglesia, como miembro preeminente de ella; fue redimida por Cristo del modo más sublime y ocupa un puesto singular en la Historia de la Salvación, porque estuvo con Cristo con un vínculo privilegiado (94).

La unión singular de María con Cristo comienza en el acontecimiento mismo salvífico de la Encarnación: "aceptando de todo corazón... el plan salvífico de Dios, María se entregó totalmente... a la Persona y a la obra de su Hijo, sirviendo bajo El y con El, por gracia del Todopoderoso, al misterio de la Redención". Es el valor soteriológico de la Encarnación el que eleva la maternidad virginal y la fe de María a contribución a la salvación de la humanidad (95).

El Concilio describe la actitud creyente de María como una creciente adhesión a la Persona y a la misión de su Hijo. Su fe culmina en el Calvario: María acepta en el dolor la voluntad de Dios acerca de la Muerte salvífica de Cristo. La unión de María por su maternidad y su fe con el Salvador del mundo coincide con el progresivo cumplimiento de la Redención desde la Encarnación hasta el misterio pascual (96).

Con fórmulas más bien genéricas el Vaticano II atribuye a María una función efectiva en el cumplimiento de la Redención por Cristo: **"cooperó a la salvación humana"**: **"sirvió al misterio de la Redención"**: **"estuvo unida con su Hijo en la obra salvífica"**: **"cooperó de un modo absolutamente singular a la obra del Salvador"**: **"cooperó con su caridad a que los fieles nacieran en la Iglesia"** (97). Tales fórmulas no explican cómo la unión de María (por su maternidad virginal en la fe) contribuyó efectivamente a la realización de la Redención.

El Concilio afirma enérgicamente que la "cooperación" de María deja intacta la unicidad de la Mediación de Cristo ("no hace número con ella": "connumerari unquam potest"), porque es un don recibido del mismo Cristo y por consiguiente depende totalmente del intrínseco valor salvífico de la obra redentora, exclusivamente propia de Cristo (98). Es una afirmación importante, que sin embargo exige ser explicada ulteriormente.

La unión singular de María con Cristo implica su vinculación igualmente singular con la humanidad salvada por Cristo, que es la Iglesia: María aceptó en la fe ser Madre del Salvador: su entrega a la Persona y a la obra de Cristo fue la entrega de sí misma a favor de los hombres. El Concilio guarda un silencio absoluto acerca de una representación de la Iglesia por María en el "Sí" de su fe. Se limita a decir que por su unión privilegiada con Cristo en la fe, la esperanza y la caridad, María es el Ejemplar de la Iglesia, es decir, la realización personal perfecta de la unión con Cristo que la Iglesia peregrinante anhela. "En María la Iglesia ha llegado a su perfección". Por su participación plena (en la totalidad humana de su espíritu y de su cuerpo: Inmaculada Concepción y Asunción) en la gracia de Cristo María anticipa ejemplarmente la salvación escatológica de la humanidad: Ella es "el fruto más espléndido de la Redención" (100). El Concilio no establece comparación alguna entre la función de María y de la Iglesia en la salvación de los hombres; su concepto de la Iglesia como "Sacramento universal" está totalmente ausente en el Capítulo VIII de la Constitución "Lumen Gentium". Por otra parte tampoco indica en modo alguno que la función de María en el misterio de la Redención se interpone entre Cristo y la Iglesia. La Eclesiología del Vaticano II supone, al contrario, que la Iglesia recibe su vida divina directamente de Cristo por el don de su Espíritu.

## — VII —

13. Para comprender la función de María en la salvación de la humanidad, es necesario remontarse más allá del misterio mismo de Cristo y partir del núcleo mismo de la revelación veterotestamentaria: **el único Salvador es Dios** (Is., 43, 10-12; 49, 26; 54, 5; Os., 2, 20; 4, 1; 5, 4; Ez., 6, 7, 10, 13; 7, 27; 11, 10; Ps., 46, 11; 78, 22, 32; 99, 3; 106, 12, 24; Dt., 4, 39; 7, 9; 29, 6; 32, 39). La salvación proviene en último término del amor de Dios, es decir, del acto absolutamente gratuito de la elección divina (Ez., 4, 22, 6, 5-7; Dt., 4, 37; 7, 6-9; 10, 15; Is., 38, 6; 49, 15-16; 55, 7; 11, 1, 4; Jer., 3, 19; 31, 3, 20; 33, 11; 31, 20; Os., 4, 16; 9, 15; 11, 3; 13, 4). La salvación toma forma de "Alianza" de Dios con Israel, su pueblo escogido (Ex., 6, 5-7; 19, 1-24; 24, 1-8; 34, 11-28; 5, 1-21). La Alianza tiene su origen exclusivamente en el amor gratuito de Dios; pero su cumplimiento incluye la respuesta de Israel en la fe, que es precisamente la aceptación (en el reconocimiento, la confianza y la sumisión) de la gracia de Dios (101). La elección divina se cumple y revela en la historia de Israel como Historia de Salvación; el misterio del Dios de la gracia, absolutamente trascendente al hombre y al mundo, se hace inmanente en la dimensión humana de la historia.

Para el cumplimiento de su Alianza, como Historia de Salvación, Dios elige algunos hombres favorecidos por El (Moisés, Josué, los Profetas, etc.), para que participen con una misión especial en la obra de la salvación de Israel y por Israel en la salvación de los demás pueblos. Estos "mediadores" ejercen su función propia dentro del cuadro de la Alianza; bajo la acción del "Espíritu de Dios", se sienten llamados a la entrega de su propia vida en el cumplimiento del designio salvífico de Dios a favor de su pueblo. Son conscientes de su posición especial entre Dios y el pueblo; en íntima unión con Dios, deben testificar y realizar la gracia divina hacia Israel. Su "mediación" no impide que la salvación venga de Dios, quien permanece siempre el único Salvador. La salvación de cada hombre tiene lugar en la responsabilidad del diálogo personal con el Dios de la gracia. Pero la salvación tiene también su dimensión comunitaria: los hombres necesitan los unos de los otros en el cumplimiento de su relación con Dios (102).

14. La revelación del Nuevo Testamento presenta a Cristo como el "amado" y "elegido" por Dios: en El se cumple y manifiesta la plenitud de la gracia divina (Mc., 1, 11; 9, 7; 12, 6; Lc., 3, 22; 9, 35; Ef., 1, 7; Jo., 1, 14-18; 3, 16; etc.). Según el IV Evangelio el ser y el obrar de Cristo es un "recibir" del Padre (Jo., 5, 19. 20. 30. 36; 8, 28-29; 10, 25. 37; 12, 46-50; 14, 10-12; 17, 4). El Don personal absoluto de Dios al hombre tiene lugar ante todo en Cristo mismo. Pero en Cristo y por Cristo (en el misterio total de la venida del Hijo de Dios al mundo y de su Muerte-Resurrección), cumple y revela Dios definitivamente su amor salvífico hacia toda la humanidad (Rom., 5, 8; 8, 32; Ef., 1, 7; Jo., 3, 16; 1 Jo., 9-16).

Es el amor absolutamente gratuito de Dios el que suscita la acción redentora de Cristo, no viceversa. S. Pablo subraya la total trascendencia del designio salvífico de Dios aun respecto de la obra misma de Cristo cumplida en la obediencia de su Muerte y en su Resurrección (Rom., 5, 10; 2 Cor., 5, 18-19); pero al mismo tiempo reconoce el valor salvífico del **acto humano** de Cristo, que en obediencia a Dios y amor a la Iglesia entregó su vida por la salvación de los hombres (Ef., 5, 1. 15; Gal., 2, 20; 2 Cor., 5, 14-15; Rom., 5, 19; Fl., 2, 9; cf. Heb., 5, 7-9; Jo., 10, 14-18). La absoluta gratuidad del amor de Dios y su realización-manifestación en el acontecimiento histórico-salvífico de la Muerte de Cristo no se excluyen entre sí. En Cristo (en su ser y obrar humanos) se "encarna" y se hace historia la definitiva autodonación de Dios ante todo al hombre Cristo, su Hijo, y por El a toda la humanidad. La trascendencia y la inmanencia de la gracia como autocomunicación personal de Dios en Sí mismo, alcanza su punto culminante y su tensión suprema en el misterio mismo de Cristo, como Hijo de Dios hecho hombre: el absoluto "Sí" salvífico de Dios (2

Cor., 1, 20) se cumple en el "Sí" absoluto de la obediencia y el amor humanos de Cristo hasta la Muerte.

Por su misma constitución de "Hijo de Dios hecho hombre" y por la perfección de su sacrificio Redentor es Cristo el Mediador único de la nueva y eterna Alianza (Heb., 7, 24. 27; 9, 12. 28; 10, 10. 12; 12, 24). El es el "Sacramento fundamental de Dios", es decir, indivisiblemente el cumplimiento y la manifestación definitiva y ejemplar de la gloria de Dios. Por El y en El ( y solamente por El y en El) es comunicada la vida divina a los hombres. Solamente El es el Centro unificador y vivificante de toda la humanidad en su relación a Dios (Act., 3, 15; Rom., 8, 29; 1 Cor., 15, 20-22. 45; Ef., 1, 10; 2, 4-7; Col., 1, 15-19): la historia de la humanidad y del mundo, como Historia de Salvación, está sostenida por El.

El acto redentor de Cristo, cumplido en obediencia al Padre y amor a los hombres, tuvo lugar en su diálogo personal con Dios (Mc., 14, 35-36; Jo., 8, 28-30; 10, 15-18. 30; 12, 23-28; 14, 31; 17, 1-16; 19, 30; Heb., 5, 7-9). Ninguna persona humana interviene en la intimidad de su entrega filial a Dios: el acto salvífico del sacrificio de su propia vida es exclusivamente suyo.

La unicidad y perfección de la Mediación de Cristo implica que toda otra función mediadora es una participación dependiente de la plenitud de Cristo. Como Cristo "recibe" del Padre, toda misión especial en la historia de la Salvación es gracia "recibida" de Cristo. La Iglesia, comunidad de los que creen en el Señor, ha sido constituida por Cristo Glorioso como el "sacramento universal" de su gracia. Por la presencia de su Espíritu Cristo Glorificado hace visible y actúa en ella la Potencia salvífica, que El mismo recibe del Padre. La función mediadora de la Iglesia, como signo efectivo de la comunión de vida de los hombres con Dios y entre sí mismos, no impide, sino que expresa y comporta la presencia inmediata de Cristo por su Espíritu en los creyentes. Toda gracia es encarnacional y eclesial, es decir, tiene estructura "sacramental", en cuanto es la autodominación de Dios en Sí mismo por Cristo en la historia. La dimensión creada y humana de la gracia, como aceptación del Don increado de Dios en Sí mismo, es precisamente el cumplimiento visible de la autodominación divina. Esta dialéctica interna de la trascendencia y de la inmanencia de la gracia tiene lugar también en la justificación personal del hombre en el fe. Por su misma íntima estructura la fe es "recibir" y "confesar" el Don absoluto de Dios al hombre en Cristo: es el cumplirse y hacerse visible de la salvación como pura gracia.

## — VIII —

15. La función singular de María en la Historia de la Salvación proviene de la elección divina: María recibe como denominación personal la **“favorecida” por Dios, en la que “ha hecho cosas grandes el Todopoderoso”** (Lc., 1, 28. 30. 48. 49). Ha sido elegida para ser Madre-virginal del Salvador, es decir, para que en su seno y en su fe se realice el designio salvífico de Dios en la venida de su Hijo al mundo (Lc., 1, 28-45).

La fe de María es su **“Sí”** personal al plan divino de salvar al mundo por Cristo; es la aceptación de su **“maternidad-virginal-del-Salvador”** como pura gracia, en último término, la aceptación de su Hijo como Salvador del mundo. La revelación del Dios de la gracia se identifica para Ella con el misterio de la misión y de la persona de su Hijo; es el misterio, en el que Ella vive la absoluta transcendencia y la presencia de Dios en la historia: en el **“Fruto de su seno”** cumple Dios su definitiva intervención salvífica a favor de todos los pueblos.

La fe de María es por eso indivisiblemente adhesión plena y plena renuncia a su Hijo, el Salvador del mundo. Su Hijo ha venido al mundo con la misión salvífica recibida de Dios; entre Ella y El se interpone la distancia infinita que separa al Hijo de Dios, Salvador del mundo de la humanidad salvada por El (a la que pertenece María). La suprema proximidad del Dios-Salvador en su Hijo comporta para la fe de María la experiencia del misterio absoluto del Dios de la gracia en Cristo: un misterio, que Ella deberá aceptar sin comprenderlo pienamente (Lc., 2, 48-51). En este **“no-comprender”** vivió María en la fe el carácter trascendente de la misión y de la Persona de su Hijo, el abismo insondable que separa su propia existencia del misterio de Dios en Cristo.

En el acto mismo de aceptar al Salvador del mundo como Hijo suyo, María renunciaba a su Hijo en favor de la humanidad salvada por El; la ilimitada disponibilidad de su **“Hágase en mí según Tu palabra”** implicaba desde aquel instante la aceptación de todos los sacrificios, que según el plan divino pudiera exigir de Ella la misión de su Hijo. (Lc., 2, 35). Los acontecimientos concretos de la vida de Jesús manifestaron progresivamente a su fe el destino de su Hijo a la Muerte. La renuncia de María a su Hijo culminó en el Misterio Pascual: entonces vivió plenamente en la fe el Misterio de Jesús, su Hijo, muerto en la Cruz por los hombres y constituido por Dios en el **“Señor”**. El Misterio Pascual rompe definitivamente todo vínculo meramente humano y terreno entre María y su Hijo, que ha pasado a ser **“espíritu vivificante”** (1 Cor., 15, 45).

En su acto de fe (acto integral de su espíritu y de su cuerpo, realizado y expresado en su maternidad virginal) María **recibe** de Dios por Cristo su propia salvación personal. Su salvación subjetiva se cumple en su fe, que es su respuesta al Don absoluto de Dios en Cristo para Ella y para todos los hombres. En la plenitud de su fe es María la primera salvada de Cristo, es decir, la que **recibe** de Dios por Cristo la plenitud de su redención personal (105).

16. La elección divina ha reservado a María una función absolutamente singular en la Historia de la Salvación: Ella es la única persona humana que por el acto de su **“maternidad-virginal-en la fe”** interviene inmediatamente en el acontecimiento salvífico supremo de la venida del Hijo de Dios al mundo. El acto total de su fe contribuye efectivamente a la Encarnación redentora. En su aspecto histórico y visible (inmanencia de la gracia) la Encarnación se realiza de hecho en el **“sí”** de María. El acto salvífico de Dios en la Encarnación no depende, ni está condicionado en modo alguno por la respuesta de María; por el contrario es este acto absolutamente gratuito de Dios, el que crea su propio cumplimiento histórico en la libre aceptación de María.

Es muy importante precisar con exactitud la contribución efectiva de María en la Encarnación, es decir, en la misma radical salvación del mundo por Cristo.

La Encarnación en Sí misma, como apropiación personal del ser humano por el Hijo de Dios, no puede ser causada, ni condicionada de modo alguno, por ningún acto del hombre: es la Gracia por excelencia, la Autodonación personal de Dios al hombre Cristo, su Hijo. La **“gracia increada”** de la Unión Hipostática trasciende absolutamente la intervención de María en la venida del Hijo de Dios al mundo. La constitución misma de Cristo como **“Hijo de Dios hecho hombre”** es un acto exclusivamente divino. La contribución de María a la Encarnación no constituye en modo alguno el **“Sacramento fundamental”** en sí mismo salvífico, que es Cristo. Como Verbo Encarnado, Cristo **“recibe”** su ser y obrar únicamente del Padre.

Con su **“maternidad-virginal-en la fe”** María contribuye solamente al ser humano de Cristo, es decir, al aspecto visible e histórico de la Encarnación, constituída únicamente por la apropiación personal divina de la Humanidad de Cristo; al concebir virginalmente en su fe y en su seno al Salvador del mundo, María hace posible la Encarnación, que es obra exclusiva de Dios: es Ella la que recibe inmediatamente el Hijo de Dios en su mismo **“hacerse-hombre”**.

Es precisamente el carácter intrínsecamente salvífico de la Encarnación el que confiere al "Sí" de María su dimensión de contribución inmediata a la salvación del mundo, cumplida únicamente en Cristo. La función singular de María en el acontecimiento salvífico supremo de la Presencia personal de Dios en el mundo es un "recibir" a Cristo, el Salvador único. Es la venida misma del Hijo de Dios al mundo la que suscita por la Potencia de su Espíritu la maternidad virginal y la fe de María.

La contribución efectiva de María no se limita al comienzo mismo de la salvación, que es la Encarnación, sino que a través de la Encarnación llega a todo el Misterio redentor de Cristo. La Muerte y Glorificación del Hijo de Dios se cumplen precisamente en su Humanidad, concebida por María. Debe tenerse en cuenta que la Encarnación implica en Sí misma el destino de Cristo a su Muerte Redentora, aceptada como voluntad del Padre, y a la Glorificación definitiva de su Humanidad por la Resurrección. En la Muerte de Cristo culmina la Encarnación, como participación del Hijo de Dios en nuestra existencia mortal; en la Resurrección es comunicada definitivamente al hombre Cristo, la Gloria que le corresponde como Hijo de Dios (106). Si la Encarnación funda la totalidad y unidad del misterio redentor de Cristo, el "Sí" de María representa la contribución de María a todo el misterio de Cristo en su interna unidad.

Como en la Encarnación misma, la función de María en el Misterio Pascual no es un elemento constitutivo del acontecimiento salvífico de la Muerte y Resurrección de Cristo. La oblación de Cristo en la Cruz por los hombres fue un acto personal exclusivamente suyo y su valor redentor se funda en el carácter personal de Cristo como Hijo de Dios. Su Glorificación es, como Encarnación, obra exclusiva de Dios. La donación del Espíritu Santo a la Iglesia es obra exclusiva de Cristo Glorioso (o, mejor dicho, del Padre por El). María participa y recibe en un modo singular de la Muerte y Glorificación de Cristo, precisamente en cuanto contribuye al cumplimiento definitivo de la Encarnación en el Misterio Pascual.

La función privilegiada de María en el misterio de la Redención deja pues intacta la unicidad de la Mediación de Cristo y el valor salvífico intrínseco de la misma, a la que María nada da ni añade, y de la que recibe tanto su salvación personal como la gracia misma de contribuir a la salvación de todos los hombres, realizada solamente en Cristo y por Cristo.

17. En cuanto redimida por Cristo, María pertenece a la humanidad salvada por El, que es la Iglesia; sin embargo pertenece a ella como su "miembro preeminente", (107) porque ha recibido de Cristo una participación singular en su victoria sobre el pecado y sobre la muerte. Como

“la perfectamente redimida por Cristo”, (108) María es el Ejemplar de la Iglesia. Pero no se agota aquí la relación entre María y la Iglesia.

Solamente María contribuyó inmediatamente al cumplimiento mismo del misterio redentor desde la Encarnación hasta la Muerte y Resurrección de Cristo. La función mediadora de la Iglesia supone ya cumplido el misterio salvífico de Cristo: es el Espíritu, dado por el “Señor”, el que la constituye en Sacramento de Cristo Glorificado.

La contribución singular de María a la Encarnación, y por la Encarnación a todo el misterio redentor de Cristo, repercutió **efectivamente** en favor de la humanidad salvada por Cristo, la Iglesia. Por su privilegiada unión con el Salvador del mundo (en el acto total de su fe, realizada y expresada en su maternidad virginal). María **recibe** de Cristo una función mediadora universal.

Esta función de María no debe ser pensada como una mediación interpuesta entre Cristo y la Iglesia. Cristo Glorificado está presente y obra directamente en la Iglesia por, el Don de su Espíritu. María contribuyó a la Encarnación del Hijo de Dios; pero es Cristo mismo, Quien comunica a los hombres la vida que El recibe del Padre (109).

## — IX —

18. El problema principal en el diálogo ecuménico sobre María está, a nuestro parecer, en la función de María en la Historia de la salvación, a saber, en su contribución a la Encarnación redentora, en una palabra, en su unión privilegiada con Cristo como Hijo de Dios hecho hombre y por eso Salvador único de los hombres. En este problema se decide radicalmente la legitimidad de la teología mariana, que en todo caso deberá ser eminentemente cristológica.

Solamente dentro de la fe en la Encarnación y en su intrínseco valor soteriológico tiene sentido la cuestión de una misión especial de María en el misterio de la Redención. Si no se admite que el dato fundamental de la revelación cristiana es el acto salvífico de Dios, cumplido en la Encarnación, Muerte y Resurrección (a saber en la apropiación personal del ser humano por el Hijo de Dios), no es posible comprender que la unión singular de María (en la actitud total de su fe realizada en su maternidad) con Cristo incluye su contribución igualmente singular a la obra salvadora de Cristo. Únicamente a través de la Humanidad de Cristo puede tener lugar una intervención especial de María en la Redención. Por eso la cuestión de una función especial de María en la Historia de la Salvación no puede surgir, si no se ve la Humanidad de Cristo como la Huma-

nidad del Hijo de Dios, en la que Dios ha obrado y se ha revelado definitivamente como el "Dios-con-nosotros", es decir, como nuestro Salvador. La reflexión teológica de los primeros siglos identificó la realidad de nuestra salvación con la realidad de la unión de lo divino y de lo humano en Cristo, es decir, con la realidad de la Encarnación: la salvación de la humanidad se ha cumplido en la apropiación personal del ser humano por el Hijo de Dios. (110).

A la luz del valor soteriológico de la Encarnación y, por consiguiente, del cumplimiento del acto salvífico de Dios en la Humanidad de Cristo, se puede comprender que por su "maternidad-en-la-fe" María contribuyó de un modo singular al "hacerse-hombre" del Hijo de Dios y por consiguiente a la salvación del mundo. Y a la luz de la función singular de María en el misterio de la Redención, se puede comprender el carácter singular de su propia salvación personal.

La fe de la Iglesia llegó al conocimiento explícito de la salvación privilegiada de María (Inmaculada Concepción y Asunción), no tanto a través de determinados textos bíblicos (Gen., 3, 15, etc.), cuanto, más bien, por la reflexión sobre el vínculo especial de María con Cristo por su "maternidad en-la-fe": La contribución privilegiada de María al misterio de la Redención implica su participación personal privilegiada en la gracia de Cristo (en su victoria sobre el pecado y la muerte), es decir, su salvación plena en la totalidad de su ser humano (en su espíritu y en su cuerpo). Profundizando (bajo la acción del Espíritu Santo) en el dato neotestamentario fundamental sobre María, la Iglesia creyente descubrió en Ella "la plenamente salvada por Cristo": su unión plena con el Redentor comporta su participación plena en la Redención.

19. En comparación con este problema mariológico primordial es en cierto modo secundaria (a nuestro parecer) la cuestión de los fundamentos bíblicos de los dogmas marianos de la Inmaculada Concepción y de la Asunción. Con esta afirmación no pretendemos disminuir en lo más mínimo la insoslayable urgencia de esta cuestión, ni pasar por alto las dificultades que la teología católica encuentra en su intento de justificar por la S. Escritura el carácter revelado de estos privilegios marianos. Más aún: se debe reconocer lealmente que la exégesis católica ha procedido frecuentemente con deficiente rigor científico en el análisis de los fundamentos bíblicos de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de María; se ha pretendido descubrir en determinados textos bíblicos un sentido mariológico, que difícilmente resiste a una sana crítica.

Pero es preciso notar ante todo que esta cuestión nos lleva a otro problema más importante, a saber, al problema "Escritura-Tradicción",

que a su vez constituye un aspecto parcial de otro problema fundamental en el diálogo ecuménico: **la estructura visible-invisible de la Iglesia como signo efectivo de la unión del hombre con Dios y de la comunión con los demás hombres en Cristo** (111). Sin pretender tratar aquí a fondo el problema "Escritura-Tradición", nos limitamos a presentar algunas reflexiones en torno a la relación del mismo con la índole sacramental de la Iglesia.

Es sabido que dentro del campo católico existen dos opiniones diversas en el problema "Escritura-Tradición". La una (que prevaleció en el período postridentino) sostiene que no toda la revelación divina está "contenida" en la S. Escritura (la revelación es pensada únicamente como "contenido de verdades"). La otra (que tiene claros precedentes en la Teología medieval y está ganando terreno durante los últimos decenios) no encuentra dificultad en admitir la suficiencia de la "Scriptura sola" como "**contenido de la verdad revelada**"; pero pone de relieve que en la revelación divina corresponde a la Tradición una función esencial propia, como posesión viviente (en la fe de la Iglesia) de toda la verdad revelada, contenida en la S. Escritura.

Es igualmente sabido que el Concilio Vaticano no ha hecho suya ninguna de estas dos opiniones, limitándose a afirmar que la Iglesia no logra exclusivamente por la S. Escritura su certeza acerca de todo el dato revelado (112). Las reflexiones, que a continuación presentamos, se insertan dentro de la opinión de la suficiencia de la Escritura como contenido total de la revelación divina; omitimos sin embargo las razones, que a nuestro parecer hacen preferible esta opinión.

La revelación divina no es exclusivamente (ni principalmente, aunque sí esencialmente) un conjunto de verdades garantizadas por la infabilidad divina; es ante todo la interpelación del hombre a la fe por el acontecimiento salvífico de la Encarnación-Muerte-Resurrección del Hijo de Dios bajo la llamada interior del Espíritu Santo, dado a la Iglesia por Cristo Glorificado. Esta acción interna del Espíritu de Cristo, cumplida y expresada en la fe de la Iglesia, pertenece esencialmente a la acción reveladora de Dios en Cristo. Separada de ella, la S. Escritura ("Scriptura sola") sería una palabra muerta; no sería palabra de Dios al hombre, quien sin la iluminación interna del Espíritu Santo no podría captar el contenido de la Escritura, como palabra divina dirigida a él. La función iluminante del Espíritu de Cristo, que capacita al hombre para aceptar la expresión humana del mensaje cristiano como palabra del mismo Dios, está claramente afirmada en la misma S. Escritura como el aspecto interior de la revelación divina, cuyo contenido objetivo viene dado en conceptos, símbolos, etc., por la Escritura (113).

En esta acción interna del Espíritu Santo tuvieron su origen el mensaje de Cristo, la predicación apostólica y la fe de la Iglesia primitiva. Antes de ser "palabra escrita", la revelación cristiana fue "palabra viva" en la Tradición evangélica y apostólica.

La efusión extraordinaria del Espíritu Santo en los orígenes mismos de la Iglesia suscitó una experiencia religiosa cualitativamente única, cuya expresión fue fijada en los Escritos del Nuevo Testamento. Con razón es considerada esta fijación del mensaje cristiano en "Escritura", como una fase fundamental en la constitución misma de la Iglesia (114). La fe de la Iglesia naciente, contenida en los Escritos del N. T., será la norma definitiva de la fe cristiana en todos los tiempos.

Inspirada en su origen por el Espíritu Santo, la S. Escritura no puede ser recibida por el hombre como palabra de Dios, sino bajo la iluminación interna del mismo Espíritu, que crea en él la fe. Esta acción iluminante del Espíritu Santo es un don permanente de Cristo a su Iglesia, como comunidad de la fe. De esta acción proviene la infalibilidad de la Iglesia creyente, que pertenece a la estructura sacramental de la Iglesia y que tiene su expresión visible definitiva en el Magisterio Jerárquico (115).

La acción permanente del Espíritu Santo en la fe de la Iglesia pertenece a la revelación divina, no en cuanto crea contenidos revelados nuevos, sino en cuanto capacita a la Iglesia para recibir la S. Escritura como palabra de Dios y para penetrar siempre más profundamente en su contenido (116). Ni el cristiano individualmente considerado, ni la Iglesia como comunidad de los creyentes, conoce el sentido de la S. Escritura con la sola razón humana (con sus representaciones, conceptos y discursos). La luz sobrenatural de la gracia ejerce su función propia por vía conceptual y supraracional: es Dios mismo en su inefable trascendencia el que abre la fe de la Iglesia al conocimiento del misterio de Cristo, contenido en la Escritura (117). Por eso la fe cristiana no puede explicar de un modo exhaustivo y racionalmente reflejo cómo las nuevas fórmulas, en que a través de los siglos se expresa, coinciden con el contenido objetivo de la Escritura. Dentro del campo del conocimiento meramente representativo (simbólico, conceptual o discursivo) no es posible lograr una adecuación absolutamente plena entre las fórmulas dogmáticas y el dato bíblico (118). La garantía visible definitiva de la correspondencia entre las nuevas expresiones de la fe cristiana y el contenido revelado en la S. Escritura es la infalibilidad misma de la Iglesia, como comunidad de los creyentes regida por el Magisterio Jerárquico.

El hecho de que la exégesis con sus propios métodos no pueda señalar con certeza los fundamentos bíblicos de la Inmaculada Concep-

ción y de la Asunción de María no impide por consiguiente que el creyente conozca con absoluta certeza a través de la infabilidad de la Iglesia (afirmada en el N. T.), que estos privilegios marianos están contenidos en la S. Escritura (119).

En el fondo de todo este problema está en juego la esencia misma de la Iglesia, constituida por la unión de lo divino-invisible (la presencia operante del Espíritu Santo), y lo humano-visible (la expresión de su fe, su índole institucional y jerárquica). Esta unión de lo divino y de lo humano en la Iglesia se funda en último término en la unión ejemplar y suprema de Dios con el hombre en Cristo. De este modo nos sale de nuevo al encuentro el misterio de la Encarnación, como el decisivo punto de partida en el diálogo ecuménico sobre María.

20. La cuestión mariológica, en sí misma considerada, no pertenece a los problemas fundamentales del diálogo ecuménico. Pero está en relación íntima con estos problemas y desemboca inevitablemente en ellos. Es una cuestión, que en último término no puede ser resuelta sino a la luz de los datos esenciales del cristianismo, a saber: a) el cumplimiento del designio salvífico de Dios en la Encarnación Muerte y Resurrección de su Hijo; b) la institución de la Iglesia, como signo efectivo de la salvación de la humanidad; c) la "justificación por la fe", es decir, la absoluta gratuidad de la salvación del hombre, cumplida en su libre aceptación (integralmente humana) de la gracia de Dios en Cristo.

En estos tres problemas radica la separación de los cristianos; solamente por su progresiva profundización podrá lograrse la anhelada reunión de las diversas confesiones cristianas. Se trata en el fondo de un solo problema el de la trascendencia e inmanencia de la gracia como auto-comunicación de Dios al hombre en la historia.

La "cuestión de ser o no ser" para el cristianismo y su unidad es Cristo mismo en su auténtico ser humano y en su carácter personal divino, a saber, el cumplimiento histórico-salvífico de la autodonación personal de Dios en la Humanidad de su Hijo (120). Solamente si en el hombre histórico Cristo ha sido revelado y realizado definitivamente el acto salvífico de Dios (es decir, solamente si Cristo es el Hijo de Dios hecho hombre) tiene razón de ser el carácter absoluto del cristianismo. El ser de la Iglesia, como comunidad visible de la salvación invisible, carece de sentido sin la unión personal de Dios con el hombre en Cristo. El efectivo cumplimiento de la gracia divina en la fe del hombre no es inteligible sin el cumplimiento del acto salvífico de Dios en el ser humano y en los actos humanos de Cristo.

La función privilegiada de la fe de María en el cumplimiento de la Redención y su igualmente privilegiada salvación personal se pueden comprender únicamente a la luz del misterio de Cristo, de la Iglesia y de la justificación del hombre por la fe; en último término, a la luz del cumplimiento histórico del absoluto "Sí" salvífico de Dios en Cristo. La cuestión mariológica conduce inevitablemente el diálogo ecuménico al problema esencial del cristianismo, a saber, a la Persona de Cristo. En este sentido María deberá pasar a ser signo de unión; pero lo será únicamente, en la medida en que Cristo mismo deje de ser "signo de contradicción" (Lc., 2, 34). Pero en el camino hacia la unión de los cristianos hay algo más importante y decisivo que el diálogo teológico. Es la "conversión interna", de la que habla el Decreto del Vaticano II sobre el Ecumenismo (121); a saber la interna disponibilidad de la fe, que abre plenamente el corazón del cristiano a la palabra de Dios. En la libertad interior de su responsabilidad personal cada cristiano está a solas cara a cara con Dios y su Palabra encarnada Cristo: es la llamada del Espíritu de Cristo "para que todos sean uno" ( Jo., 17, 22).

La figura de María (Ella es por excelencia "la que ha creído: Lc., 1, 38. 45). en la actitud de meditar en el misterio de su Hijo (Lc., 2, 19. 51) es para todos los cristianos una invitación a encontrar por la reflexión creyente en el misterio de Cristo la unidad perdida en el pasado y ahora sinceramente buscada.

#### N O T A S

- (1) Cfr. M. GORDILLO, *Mariología Orientalis* (Roma 1954) 107-149, 217-249, 258-264; *Maria, Etudes sur la Sainte Vierge* (H. du Manoir, París 1945). I, 247-417; A. KNIAZEFF, *La place de Marie dans la piété orthodoxe: Etudes Mariales*, 19 (1962) 123-143.
- (2) Cfr. B. D. DUPUY, *la Mariologie de Calvin*, *Istima* 5 (1958) 479-490; A. BEA, *Maria e i protestanti*, *Enciclopedia Mariana* (R. Spiazzi, Genova 1958) 342-347; K. ALGERMISSEN, *Mariologie und Marienverehrung der Reformatoren: Theologie und Glaube*, 49 (1959) 1-24; W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung* (München 1963) 195-234, 300-320; E. STAKEMEIER, *De B. M. Virgine Eiusque cultu iuxta Reformatores: De Mariologia et Oecumenismo*, 423-477; W. TAPPOLET — A. EBNETER, *Das Marienlob der Reformatoren* (Tubingen 1962); J. BOSCH, *La Mariologie des Réformateurs: Etudes Mariales*, 20 (1963) 17-26; M. THURIAN, *Problemes posés aux Protestants par la Mariologie: Etudes Mariales*, 20 (1963) 79-94.
- (3) *Dz. Sch.*, 1821, 1724, 1755.
- (4) La peligrosa tendencia a unificar a María con Cristo en la obra de la Redención ha llegado a su posición extrema en la afirmación de que Cristo y María constituyen "un solo principio de salvación". Tal afirmación parece inconciliable con la doctrina mariológica del Vaticano II (Const. "Lumen Gentium", VIII, n. 62).

- (5) J. ALFARO, *La fórmula definitoria de la Inmaculada Concepción: Virgo Immaculata* (Roma 1956), II, 220; AAS, 1950, 756; E. SCHLINK, *Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens* (München 1950).
- (6) K. BARTH, *Ad Limina Apostolorum* (Zurich 1967) 64-66.
- (7) K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik 1/2* (Zurich 1948) 157.
- (8) K. BARTH, *Ad Limina Apostolorum*, 66.
- (9) P. MEINHOLD, *Die Konstitution "De Ecclesia" in evangelisch-lutherischer Sicht*; H. OTT, *Gedanken eines reformierten Theologen zur Constitutio Dogmatica de Ecclesia*; J. N. D. KELLY, *Die Konstitution vom anglicanischen Standpunkt gesehen: De Ecclesia* (G. Barauna, Freiburg 1966) 528, 547, 564-565; J. BOSCH, *La Constitution dogmatique "Lumen Gentium"*: Vatican II. *Points de vue de Théologiens protestants* (Paris 1967) 41-44; M. BOEGNER, *L'exigence œcuménique* (Paris 1968) 311.
- (10) H. OTT, *art. cit.*, 564-565.
- (11) Cfr. H. SCHLIER, *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg 1964) 17.
- (12) La teología del N. T. comienza ya en las más antiguas confesiones de fe, que son ya en sí mismas el primer intento de comprender el acto salvífico y la revelación de Dios en Cristo. Este intento será continuado por la experiencia y reflexión de la comunidad creyente y de los diversos autores de los libros del N. T. bajo la acción del Espíritu de Cristo. Esta progresiva penetración en el misterio de Cristo constituye las diversas etapas de la teología del N. T., que pertenecen a la revelación misma neotestamentaria y tienen su unidad interna en Cristo mismo.
- (13) Cfr. CH. H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments* (London 1963); D. STANLEY, *The Apostolic Church in the New Testament* (Westminster 1965); ID., *La prédication primitive schéma traditionnel*: Concilium 20 (1966) 79-88; O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Eglise primitive* (Neuchâtel 1963).
- (14) Cfr. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (Göttingen 1963) 38-40; O. KUSS, *Römerbrief I-II* (Regensburg 1957); S. LYONNET, *Exegesis Epistolae ad Romanos* (Roma 1957) 45-60; M. E. BOISMARD, *Constituté Fils de Dieu*: RB (1953) 1-17; L. LEGRAND, *L'arrière-plan néo-testamentaire de Lc. I-II*: RB (1963) 177-185.
- (15) Cfr. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de S. Paul* (Paris 1952) 215-223, 259-278; ID., *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (Paris 1962) 320-324; A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Epîtres pauliniennes* (Paris 1966) 327-332.
- (16) A. FEUILLET, *op. cit.*, 339-348; H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des N. T.* (München 1967) 96-97.
- (17) Cfr. H. WINDISCH, *Hebräerbrief* (Tübingen 1913) 12-13; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* (Göttingen 1960) 34-65; E. KASERMANN, *Das wandernde Gottesvolk* (Göttingen 1961) 61-63.
- (18) Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. I.* (Freiburg 1965) 197-207; C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John* (London 1962) 62. 125-141; F. M. BRAUN, *Jean le Théologien. Sa Théologie* (Paris 1966) 195-209.
- (19) Cfr. R. SCHNACKENBURG, *La Théologie du N. T.* (Bruges 1961) 85-86.

- (20) Nota Conzelmann que la Iglesia naciente, cuya fe está vinculada desde el principio con el Resucitado, vuelve su mirada hacia atrás a la existencia terrena de Jesús (*Grundriss der Theologie des N. T.*, 49).
- (21) Cfr. H. CONZELMANN, *Die Mitte der zeit* (Tubingen 1962) 136, 158-159, 165; ID., *Grundriss der Theologie des N. T.*, 47, 54, 170, 172; H. SCHLIER, *Besinnung auf das N. T.*, 17; L. LEGRAND, *art. cit.*, 182; A. SCHWEIZER, "PNEUMA": TWNT, VI, 420.
- (22) Sobre las diferencias entre la Cristología de los Hechos y la de S. Pablo véase C. F. D. MOULE, *The Christology of Acts: Studies in Luke-Acts* (L. Keck-J. Martyn. New York 1966) 159-185.
- (23) H. CONZELMANN, *Die Mitte der zeit*, 80, 124, 158-159; ID., *Grundriss der Theologie des N. T.*, 169-171; E. SCHWEIZER *art. cit.*, TWNT, VI, 420-422; W. GRUNDMANN, "DYNAMIS": TWNT, II, 302; L. LEGRAND, *art. cit.*, 165-170; R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich* (Freiburg 1963) 107; G. VOSS, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (Paris 1965) 24-25; P. MINEAR, *Luke's Use of the Birth Stories: Studies in Luke-Acts* (E. Keck-J. Martyn. New York 1966) 111-130.
- (24) H. CONZELMANN, *Die Mitte der zeit*, 164. Cfr. G. VOSS, *op. cit.*, 45-60, 85-93. Cfr. Lc., 5, 17; 7, 13; 10, 1, 39, 41; 11, 39; 12, 42; 13, 15; 17, 5, 6; 18,6; 19, 8, 31, 34; 20, 42-44).
- (25) H. CONZELMANN, *Die Mitte der zeit*, 143, 169-172; 180-186; ID., *Grundriss...*, 171; G. VOSS, *op. cit.*, 25-34.
- (26) P. MINEAR, *Luke's Use of the Birth Stories: Estudios in Luke-Acts* (E. Keck J. Martyn) 112, 116, 125-130. Minear constata que, según los resultados de la investigación moderna, la homogeneidad de Lc. I-II con toda la obra lucana está sostenida por un cúmulo masivo de evidencia. (*art. cit.*, 111).
- (27) P. Minear, *art. cit.*, 129, cfr. A. VANHOYE, *Structure du Benedictus: New Theol. Stud.*, 12 (1965-1966) 382-389.
- (28) "Ses deux premier chapitres enseignent puissamment la valeur sotériologique de la venue de Jésus dans le monde..." P. BENOIT. "Et Toi-meme, un glaive et transpercera l'ame": *CatBibQu.*, 25 (1963) 259.
- (29) Is., 8, 23-9, 6.
- (30) "Der Befund (Lc., 2, 11) zeigt jedenfalls, das Jesus nach Lukas vom Beginn seines irdischen Daseins an wie der "Christós", der Gesalbte, so auch der Herr ist" (G. VOSS, *op. cit.*, 57).
- (31) G. VOSS, *op. cit.*, 45-60.
- (32) Cfr. W. GRUNDMANN, "DYNAMIS": TWNT., II, 301; E. SCHWEIZER, "PNEUMA": TWNT., VI, 420; S. LYONNET, *Le récit de l'Annonciation et la Maternité divine de la Sainte-Vierge: L'Ami du Clergé*. 66 (1956) 42-46; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc. I-II* (Paris 1957) 44-70, 104; L. LEGRAND, *art. cit.*, 163-177, 185-188; G. VOSS, *op. cit.*, 75; P. MINEAR, *art. cit.*, 118-130.
- (33) S. LYONNET, *art. cit.*, 45; G. VOSS, *op. cit.*, 79.
- (34) H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des N. T.*, 149.
- (35) Cfr. L. LEGRAND, *art. cit.*, 177-188.
- (36) Cfr. H. SCHLIER, *Besinnung auf das N. T.*, 17.
- (37) Cfr. P. BENOIT, *art. cit.*, 260.
- (38) P. MINEAR, *art. cit.*, 129.
- (39) Cfr. A. GELIN, *Les "Pauvres de Yahvé* (Paris 1953) 121-133; R. LAURENTIN, *Kurzer Traktat der marianischen Theologie* (Regensburg 1959) 28; V. KAMP, *Rest LThK.*, VIII, 1253.

- (40) La misma inicial incredulidad de Zacharías se transforma luego en fe en la venida del Mesías Salvador (Lc., 1, 20. 68-75).
- (41) Is., 1, 8. 9; 4, 2; 6. 13; 7, 2-9, 22; 8, 16-18; 10, 20-21; 11, 11, 28, 16-17; 37, 32; 45, 14-25; 46, 3; 49, 6; 56, 1-8; Ir., 23, 3; 7; Mich., 4, 7; Jl., 3, 5; Zach., 9, 7; 14, 16; Sof., 2, 9. Cfr. HENTRICH-SCHRENK, "LEIMMA": TWNT., III, 202-221; J. SCHMID, *Rest: LThk*, VIII, 1253-1255; G. von RAD, *Theologie des N. T.* (München 1962), II, 34-36; 175-180; R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich* (Freiburg 1963) 66. 151-159.
- (42) Cfr. P. VIELHAUER, *Das Benedictus des Zacharia: ZThK.*, 49 (1952) 255-272; H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie* (Upsala 1945); W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lucas* (Berlin 1961) 98, H. CAZELLES, *Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible: Etudes Mariales*, 21 (1964) 51-72; P. BENOIT, *art. cit.*, 252-253.
- (43) W. GRUNDMANN, *op. cit.*, 83.
- (44) El concepto de "elección divina", fundamental en la Alianza de Dios con Israel, se cumple ante todo en la persona misma de Cristo (Mc., 1, 11; 8, 7; Lc., 4, 22; 9, 36; Ef., 1, 6; etc.); los que creen en El, participan en la elección del Hijo de Dios (Rom. 8, 28-30; Ef., 1, 1-13; etc.). Pero no deja de ser significativo el hecho de que únicamente María sea llamada por Lucas "la elegida" como denominativo personal; en María se ha cumplido de un modo singular la predilección divina.
- (45) La figura misma de José carece de relieve en la narración lucana. Mientras el anuncio del nacimiento de Juan es dirigido a Zacarías, es únicamente María la que recibe y acepta el mensaje del nacimiento del Salvador. Ella sola es llamada bienaventurada; en ella sola ha hecho Dios cosas grandes (Lc., 1, 28-49). Según Mt. 1, 18-25 José conoce la concepción del Salvador en el seno de María, solamente después del acontecimiento; es una confirmación de que únicamente María interviene en la venida de Jesús al mundo.
- (46) P. MINEAR, *art. cit.*, 128; W. GRUNDMANN, *op. cit.*, 97.
- (47) S. LYONNET. "CHAIRE "KEJARITOMENE": *Biblia*, 20 (1939) 131-141; G. VOSS *op. cit.*, 62-65.
- (48) M. TUYA, *Valoración exegético-teológica del "Ave, gratia plena"*; *Ciencia Tomista* (1956) 3-27; W. GRUNDMANN, *op. cit.*, 56. 65; O. BACHLI, *Die Erwahlung des Geringen im A. T.*: *ThZ.*, 22 (1966) 385-395; F. MUSSNER, *Lk 1, 48; 11, 27 und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche: Catholica* 17 (1967) 289; J. P. AUDET. *L'Annonce a Marie: RB* 58 (1956) 346-374; A. STROBEL, *Der Gruss an Maria: ZNW*, 53 (1962) 86-110; M. CAMBE, *La "CHARIS" chez St. Luc: RB* 70 (1963) 193-207.
- (49) A. SCHLATTER, *op. cit.*, 172; G. VOSS, *op. cit.*, 65.
- (50) W. GRUNDMANN, *op. cit.*, 59.
- (51) "...il n'est pas douteux que Luc 1-2 a vu dans Marie la réalisation de cette Fille de Sion" (P. BENOIT, *El Toi-meme, une glaive te transpercera l'ame*): *The Catholic Biblical Quarterly*, 25 (1963) 253. Esta afirmación de Benoit coincide con el parecer de los exégetas católicos y protestantes, que recientemente han comparado Luc. 1-2 con los más significativos textos del A. T. sobre la "Hija de Sion" (particularmente Sof., 3, 14-17; Jl., 2, 21-27; Zac., 9, 9-10; IV Esd., 9, 45). Cfr. H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Upsala 1945); ID. *Junbfrau Maria Dotter Sion: Ny Kyrllig Tidskrift* (1949) 102-124; W. GRUNDMANN, *op. cit.*, 98; S. LYONNET, *Le récit de l'Annonciation: L'Ami du Clergé*, 66 (1956) 39-41; A. FEUILLET, *La Vierge Marie dans*

- le N. T.: Maria (du Manoir) VI, 30-32; L. DEISS, *Marie, Fille de Sion* (Paris 1958) 191-201; R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-II* (Paris 1957) 148-163; M. THURIAN, *Marie Mere du Seigneur, Figure de l'Eglise* (Taizé 1962) 19-29; H. CAZELLES, *art. cit.*, en la nota 42.
- (52) G. von RAD, *Das erste Buch Mose* (Göttingen 1958) 176.
- (53) F. MUSSNER, *Der Glaube Mariens im Lichte des Romerbriefs: Catholica* 18 (1964) 258-268.
- (54) W. GRUNDMANN, *op. cit.*, 97; F. MUSSNER, *Lk 1, 48; 11, 27 und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche: Catholica* 21 (1967) 287-294.
- (55) Cfr. F. NEIRYNCK, *L'Evangile de Noël selon S. Luc.* (Paris 1960) 51-61.
- (56) W. GRUNDMANN, *op. cit.*, 86. 97. 171. 179. 141. Cfr. K. H. RENGSTORF, *Die Weihnachtserzählung des Ev. Lukas: Stat Crux dum volvitur orbis*, 27-30.
- (57) R. LAURENTIN, *Jésus au Temple* (Paris 1966) 177.
- (58) Cfr. W. GRUNDMANN, *op. cit.*, 177-179.
- (59) Cfr. F. MUSSNER, *Lk 1, 48; 11, 27 und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche*, 291-294. "Lukas verehrt Maria, weil Sie die Horende, Glaubende und Bewahrende ist" (W. GRUNDMANN, *op. cit.*, 240).
- (60) P. BENOIT, *art. cit.*, 260-261.
- (61) W. GRUNDMANN. *op. cit.*, 97.
- (62) R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (Freiburg 1965) 330; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1964) 78-79. 83. 85.
- (63) R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, 238-256. 344, 356. 508-523; C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John* (London 1962) 136-140. 161; J. ALFARO, *Cristo Glorioso, Revelador del Padre, Gregorianum*, 39 (1958) 222-234; ID., *Fides in terminologia biblica: Gregorianum*, 42 (1961) 497-504.
- (64) La importancia del episodio de Caná aparece también en el hecho de que en él es mencionada por vez primera "la hora de Jesús", una fórmula muy significativa en el IV Evangelio. Cfr. R. BULTMANN, *op. cit.*, 85.
- (65) Cfr. A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg 1961) 73-74; C. K. BARRETT, *op. cit.*, 159; R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, 332-336; P. GACHTER, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1953) 160-169. 191-194; D. MOLLAT, *L'Evangile selon St. Jean* (Paris 1953) 75; R. BULTMANN, *op. cit.*, 81.
- (66) A. WIKENHAUSER, *op. cit.*, 73.
- (67) Sería superfluo analizar aquí los pasajes en que esta fórmula aparece, tanto en el A. y en el N. T., como en la literatura griega. Este análisis ha sido realizado de un modo exhaustivo por varios exégetas modernos. Cfr. P. GACHTER, *op. cit.*, 170-177; F. M. BRAUN, *La Mere des fideles* (Tournai 1953) 51-55; R. BULTMANN, *op. cit.*, 81, R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, 333-334; C. K. BARRETT, *op. cit.*, 159; D. MOLLAT, *op. cit.*, 76.
- (68) Cfr. A. OEPKE, "GYNE": TWNT., I, 776; A. WIKENHAUSER, *op. cit.*, 73; R. BULTMANN, *op. cit.*, 81; P. GACHTER, *op. cit.*, 177-180; A. FEUILLET, *La Vierge Marie dans le N. T.* (Maria: du Manoir), I, 54; F. M. BRAUN, *op. cit.*, 50.
- (69) H. STRAHTMANN, *Das Evang. nach Joh.* (Göttingen 1963) 57; E. HOSKYN, *The Fourth Gospel* (London 1947); A. LIGHFOOT, *St. John's Gospel* (Oxford 1956) 101; C. K. BARRETT, *op. cit.*, 159; P. GACHTER, *op. cit.*, 180-181; F. M. BRAUN, *op. cit.*, 55-58; ID., *Jean le Théologien. Sa Théologie* (Paris 1966) 146-150; R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, 334-335; ID., *Das erste Wunder Jesu* (Freiburg 1951); H. VAN DEN BUSSCHE, *Structure de Jean I-XII* (L'Evangile de Jean, Tournai 1958) 79; J. BLANK, *Krisis* (Freiburg 1964) 134-142; A. FEUILLET, *art. cit.*, 52; D. MOLLAT, *op. cit.*, 76; J. LEAL,

*La hora de Jesús, la hora de su Madre*: EstEc., (1952) 147-168; C. CEROKE, *Jesus and Mary in Cana: Separation or Association*: ThSt., (1956) 1-38; A. FEUILLET, *L'Heure de Jésus et le signe de Cana*: EThLov., 36 (1960) 5-22; A. GEORGE, *L'Heure de Jean XVII*: RB., 61 (1964) 392-406; W. THUSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Munster 1960) 88-100.

- (70) J. MICHL, *Bemerkungen zu Joh. II, 4*; Biblica (1955) 492-509; M. E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana* (Paris 1956) 133-159; A. WIKENHAUSER, *op. cit.*, 75.
- (71) Es interesante observar que la partícula "ούπο" aparece en el IV Evangelio 13 veces y en todas ellas significa "todavía no". Cfr. W. F. MOULTON, *A Concordance to the Greek Testament* (Edinburgh 1963) 726.
- (72) Es conocido que en el IV Evangelio la Muerte de Cristo en la Cruz forma un solo acontecimiento con su Glorificación (Jo., 12, 31-33). "Die Inhaltlichkeit der Stunde ist bestimmt durch die Einheit vom Tod und Auferstehung, durch die Einheit und Ganzheit des Hellschesehen..." (J. BLANK, *op. cit.*, 139).
- (73) C. K. BARRETT, *op. cit.*, 159.
- (74) Cfr. P. GACHTER, *op. cit.*, 187-191.
- (75) "L'évangéliste signale la présence de Marie au premier miracle, qui révèle la gloire de Jésus, et le rôle qu'elle y joue. Il signalera de même sa présence à la croix et le rôle qui lui sera alors confié (19, 26). Par une intention manifeste, plusieurs traits se répondent dans les deux scènes. Toute une théologie mariale se trouvera ainsi suggérée" (D. MOLLAT, *op. cit.*, pág. 75, nota e).
- (76) Cfr. P. GACHTER, *op. cit.*, 212.
- (77) 1 Cor., 15, 4; Act., 2, 22; 3, 18; 4, 28; 8, 32-36; 13, 29; 26, 22; Mt., 20, 17; Mc., 10, 33-34; Lc., 18, 31; 24, 27, 46.
- (78) R. BULTMANN, *op. cit.*, 521.
- (79) P. GACHTER ha notado esta significación precisa de la fórmula en el IV Evangelio (cfr. *op. cit.*, 208-209).
- (80) No es imposible que la frase "desde aquella hora" de Jo., 19, 27 aluda a la "hora de Jesús" tan importante en el IV Evangelio (C. K. BARRETT, *op. cit.*, 459). Pero, aún prescindiendo de esta posible alusión, queda en pie la conexión de Jo., 2, 4 con 19, 25-27.
- (81) No pretendemos afirmar que, al narrar el episodio de María junto a la Cruz, Juan haya pensado en Lc., 2, 29-35. Queremos notar solamente la coincidencia real entre lo que se dice de María en Lc., 2, 35 y Jo., 19, 25-27 (cfr. W. GRUNDMANN, *op. cit.*, 97; P. BENOIT, *art. cit.*, 261; H. ROUX, *Bilan de l'Écriture au point de vue protestant*: Etudes Mariales, 20 (1963) 58-59.
- (82) La exégesis se esfuerza por descubrir las alusiones escriturísticas implicadas en Jo., 19, 25-27. Los resultados logrados son inciertos; pero esta incertidumbre no destruye el dato fundamental de que Jo., 19, 25-27 expresa la participación de María en el acontecimiento salvífico de la Muerte de Cristo. En cuanto a las soluciones propuestas por los exégetas, nos parece más probable la señalada por W. GRUNDMANN, P. BENOIT (cfr. nota precedente) y A. FEUILLET (*art. cit.*, 54-65): *en el Calvario, como en la Anunciación, María personifica la "Hija de Sión"*. Cfr. A. FEUILLET, *L'heure de la femme (Jn 16, 21) e l'heure de la Mère de Jésus*: Biblica, 47 (1966) 196-184, 361-380, 557-575.
- (83) En el n. 3 del presente artículo hemos señalado que la unidad del misterio de Cristo, desde la Encarnación hasta la Muerte y Glorificación del Hijo de Dios, se hace visible en la Carta a los Hebreos y en el IV Evangelio, Próxi-

- mamente aparecerá en el III volumen de "Mysterium Salutis" (J. Feiner M. Lohrer) un artículo nuestro, en el que estudiamos detenidamente este tema.
- (84) Adv. Haer. V. Prooemium; cfr. A. GRILLMEIER, *Christ in christian Tradition from Apostolic Age to Chalcedon* (London 1965) 172, 217-219. 234-237. 257-260. 480-491; J. LIEBAERT, *L'Incarnation. I. Des origines au Concile de Chalcedoine* (Paris 1966) 57-73. 130-132. 170-179. 261-222; L. RICHARD, *Le mystere de la Rédemption* (Tournai 1959) 95-130.
- (85) Adv. Hear., III, BB, D (cfr. J. A. ALDAMA, "Sibi causa facta est salutis"; Eph. Mar., 16/1966/319-321); 19, 1; *Epideixis*, 33.
- (86) G. JOUASSARD, *Marie a travers la Patristique* (Maria: du Manoir) I, 74; ID., *La nouvelle Eve chez les Peres antenicéens: Etudes Mariales*, 12 (1954) 39.
- (87) TERTULIANO, *De carne Christi*, 17; S. AMBROSIO, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, II, 17; S. EPIFANIO, Adv. Haer., 78, 18; S. JERONIMO, *Epist.*, 22, 21; S. AGUSTIN, *Enarratio in Psalm 67* (PL., 36, 826); *Sermo 233*, 3. 4. (PL., 38, 1114); *De sancta virginitate*, 2. 6. )PL., 40, 397. 399) etc. Cfr. G. JOUASSARD, art. cit.; B. CAPELLE, *Le theme de la Nouvelle Eve chez les anciens docteurs latins: Etudes Mariales*, 12 (1954) 55-76; G. FRENAUD, *La "nouvelle Eve" dans les liturgies latines du VIe au XIIIe siecles: Ib.*, 100-119.
- (88) J. LIEBAERT, *Christologie* (Freiburg 1965) 92-102. 112-118; A. CLILLMEIER, op. cit., 239-241. 260-265. 278-285. 334-337. 479-482.
- (89) J. GALOT, *La plus ancienne affirmation de la Corédemption mariale: le temoignage de Jean le Géometre: RschScRel.*, 45 (1957), 187-208.
- (90) Cfr. J. ALFARO, *La fórmula definitoria de la Inmaculada Concepción: Virgo Immaculata* (Roma 1956) II 201-275; DZ-SCH., 3900-3910.
- (91) *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, VIII, título y n. 54. Cfr. R. LE DEAUT, *Marie et l'Ecriture dans le chapitre VIII: Etudes Mariales*, 22 (1965) 55-74.
- (92) *Ibid.*, I, n. 8.
- (93) Remitimos al lector a nuestro artículo *Das Geheimnis Christi im Geheimnis der Kirche nach dem zeiten Vatikanischen Konzil: Volk Gottes* (R. Baumer H. Dolch: Freiburg 1967) 518-535.
- (94) *Const. dogm. sobre la Iglesia*, VIII, nn. 52-53. 59. 65. Cfr. J. ALFARO, *Maria en el misterio de Cristo y de la Iglesia: Estudios sobre el Concilio Vaticano II* (Bilbao 1966) 57-70; R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile* (Paris 1965); ID., *Genese du texte conciliaire: Etudes Mariales*, 22 (1965) 5-24.
- (95) *Const. dogm. sobre la Iglesia*, VIII, n. 56.
- (96) *Ibid.*, nn. 57-58. 60. 61. 62.
- (97) *Ibid.*, nn. 56-58-60-61-63.  
*Const. sobre la Sagrada Liturgia*, c. V. n. 103.
- (98) *Const. dogm. sobre la Iglesia*, nn. 60. 62.
- (99) *Ibid.*, nn. 3. 8. 48. 53. 58. 61. 63-65.
- (100) *Const. sobre la S. Liturgia*, n. 103.
- (101) Cfr. J. ALFARO, *Fides in terminología bíblica: Gregorianum*, 42 (1961) 463-475.
- (102) Cfr. J. SCHARBERT, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient* (Freiburg 1964) 308-320.
- (103) Cfr. J. ALFARO, *Cristo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia, Sacramento de Cristo Glorificado: Gregorianum*, 48 (1967) 5-27; ID., *Justificación barthiana y justificación católica: Gregorianum*, 39 (1958) 763-769; ID., *Foi et existence*, NRT., 90 (1968) 574-577.

- (104) Cfr. H. ROUX, *art. cit.*, 59.
- (105) "Nec mirum si Dominus redempturus mundum, operationem suam inchoavit a Maria; ut per quam salus omnibus parabatur, eadem prima fructum salutis hauriret ex pignore" (S. AMBROSIO, *Expos. in Evang. Lucae*. II 18; PL., 15, 1559).
- (106) Para una explicación ulterior del vínculo interno de la Encarnación con la Muerte y Resurrección de Cristo, cfr. J. ALFARO. *Significatio Mariae in Mystero salutis*: Gregorianum, 40 (1959) 15-18; ID., *Cristo, Sacramento de Dios Padre...*: Gregorianum, 48 (1967) 9-14.
- (107) "...Maria est portio Ecclesiae, sanctum membrum, excellens membrum, sed tamen totius corporis membrum" (S. AGUSTIN, *Sermo* 25, 7; PL 46, 9-38).
- (108) Cfr. PIO XII, *Litt. Enc. "Fulgens Corona"*: AAS., 45 (1953) 581; K. RAHNER, *Le principe fondamental de la Théologie mariale*: *RechScRel.*, 1954 481-520; J. ALFARO. *María salvada por Cristo*: *RET.*, 22 (1962) 37-56.
- (109) La función universal de María en favor de la Iglesia se identifica con su contribución a la Encarnación redentora, en la que se cumple la salvación de la humanidad. Tanto María, como la Iglesia, reciben la gracia directamente de Cristo. Pero la unión de María con Cristo (y, por consiguiente su participación en el misterio salvífico de Cristo por la maternidad virginal en la plenitud de la fe) es única. La comunión privilegiada de María con el Verbo Encarnado Redentor es la razón de su misión singular en la Iglesia.
- (110) Cfr. BOUESSE LATOUR, *Problemes actuels de Christologie* (Paris 1965) 45-58; Y. CONGAR, *Dogme christologique et Ecclesiologie*: *Das Konzil von Chalkedon* (A. Grillmeier - A. Bacht) III, 240-265; R. LATOURELLE, *Théologie de la Révelation* (Bruges 1966) 90-147.
- (111) Conc. Vat. II, *Const. dógm. sobre la Iglesia*, nn. 1. 9. 48.
- (112) Conc. Vat. II, *Const. dógm. sobre la Revelación*, n. 9.
- (113) Cfr. J. ALFARO, *Fires, Spes, Caritas* (Romae 1964) 234-252.
- (114) K. RAHNER, *Über die Schrift-Inspiration* (Freiburg 1958) 48-58.
- (115) Conc. Vat. II, *Const. dógm. sobre la Iglesia*, n. 12.
- (116) Conc. Vat. II *Const. dógm. sobre la Revelación*, n. 5; *Const. dógm. sobre la Iglesia*, n. 12.
- (117) K. RAHNER, *Das dynamische in der Kirche* (Freiburg 1938) 113-136; E. DHANIS, *Révélation explicite et implicite*: *Gregorianum* 31 (1953) 187-237; J. ALFARO, *op. cit.*, 298-321.
- (118) Tanto en la progresiva revelación del misterio de Cristo dentro del Nuevo Testamento, como en la creciente profundización del mismo por la fe de la Iglesia a lo largo de los siglos, la función principal corresponde a la interna iluminación aconceptual del Espíritu Santo. El conocimiento objetivo (conceptual, discursivo etc.) tiene una función esencial, pero secundaria en comparación con la iluminación interior.
- (119) La función de la teología, como "*intellectus quaerens fidem*", no se acaba sin embargo hasta que descubra los fundamentos bíblicos, en los que de un modo explícito o implícito está contenida la verdad dogmática. De ahí la necesidad de seguir buscando en la S. Escritura la revelación de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de María.
- (120) En los tres congresos mundiales del "Consejo Ecuménico de las Iglesias" (Amsterdam 1948; Evanston 1954; New Delhi 1961) se ha realizado un claro progreso en la confesión de Cristo como Señor e Hijo de Dios. Más proble-

mática se presenta la posición del "Consejo" sobre la Iglesia (cfr. P. MELONI, *Fede e Giustificazione nelle Assemblee del Concilio Eumenico delle Chiese*, (Milano 1968 1-33). Sin embargo, como es sabido, existen dentro del protestantismo graves divergencias en torno a la Encarnación y a la Trinidad. Cfr. E. SCHLINK, *Bericht uber das II Vatikanische Konzil: Kerygma und Dogma*, 12 (1966), 248.

- (121) Conc. Vat. II, *Decreto sobre el Ecumenismo*, n. 7.

# L'EUCHARISTIE ET L'EGLISE

## "COMMUNION DE VIE"

JEAN MARIE R. TILLARD, O. P.

Le sujet qu'on nous demande de traiter est immense. Il a par ailleurs été largement exploré depuis quelques années (1), et ces recherches dont plusieurs des points d'arrivée ont été assumés par le dernier Concile ont contribué pour une grande part à renouveler les secteurs les plus importants de l'ecclésiologie. C'est pourquoi, au lieu de chercher à présenter d'une façon nouvelle les articulations maîtresses d'une synthèse déjà connue, nous préférons centrer notre réflexion sur un point de cet ensemble qui nous paraît avoir été moins approfondi, bien qu'on l'ait lui aussi maintes fois abordé (2). Nous tâcherons de montrer que l'Eucharistie construit l'Eglise comme "communio de vie" en associant la communauté des croyants non seulement au fruit de la Pâque du Seigneur, c'est-à-dire au pardon des péchés et au don des arrhes de la gloire (3), mais à ce que nous appellerons la mission pascale de Jésus.

Notre propos est donc limité. Nous voudrions simplement dégager un aspect de la relation entre Eucharistie et *koinônia* en faisant percevoir comment et pourquoi la *res Eucharistiae* implique la communion de l'Eglise à l'engagement du Seigneur Jésus au service du dessein du Père, donc au service des hommes. Peut-être, en effet, sommes-nous tentés de ne considérer cette *res* que sous sa qualité de réalité gratifiante, association des croyants au bénéfice du Salut acquis en Jésus et resserrement du lien fraternel les soudant entre eux. Or, et nous essaierons de le montrer, elle est aussi une réalité très exigeante, poussant la communauté eucharistique comme telle et en elle chaque fidèle à entrer activement dans l'oeuvre du Salut du monde. L'Eglise eucharistique est *communio* au Mystère (4) non seulement en son point d'accomplissement *hic et nunc* mais aussi en sa tension vers sa *teleiôsis*.

### La fraternité eucharistique.

Une étude attentive des diverses traditions bibliques sur la Sainte Cène du Seigneur montre avec netteté que l'institution de l'Eucharistie y est présentée sous une forme profondément influencée par la figure vétêrotestamentaire de l'Ebed Yahweh. Ceci est trop connu

pour que nous nous y attardions (5). Qu'il suffise de rappeler que les paroles mises sur les lèvres de Jésus renvoient aux Chants insérés dans le Livre du Deutero-Isaïe (6), et que plusieurs indices révèlent le désir des premières communautés de relier explicitement à cet événement le mystère du "service fraternel" qui se situe dans le prolongement de la mission du Serviteur. C'est ainsi que la rédaction finale de Luc rapporte dans ce contexte les deux *logia* sur le service considéré comme fonction des chefs (7). Jean, pour sa part, semble voir dans l'épisode du lavement des pieds l'expression parfaite du sens intérieur de cette institution eucharistique qu'il ne rapporte pas (8). Or au coeur de ce *semeion* il place l'image du **Seigneur et Maître** servant ses frères et faisant de ce geste le signe de son acte rédempteur, voire de "son incarnation de Fils de Dieu consommée par l'oblation de lui-même en sa mort" (9). Le lien entre l'**Ebed Yahweh** et la Sainte Cène n'a donc rien d'accidentel; il fait partie de la texture même du sacrement du Repas du Seigneur. Paul lui-même, si attentif à souligner que le Repas, la table, la coupe, le corps, le sang, la Mort sont ceux du **Kurios** (10), et qui dans le rappel des paroles du Christ n'évoque pas aussi nettement que Matthieu ou Marc les Chants du Serviteur (11), introduit pourtant son récit par l'expression "la nuit où il était livré" (*paredideto*) qui renvoie au même climat.

Cette insistance est d'autant plus remarquable qu'au moment de la mise en ordre définitive des textes évangéliques le titre d'**Ebed** n'était probablement plus en usage pour désigner Jésus (12). Les traditions des liturgies eucharistiques constitueront d'ailleurs le véhicule quasi unique de cette appellation dans les siècles suivants (13). Il y a là un fait lourd d'implications théologiques et que nous avons tendance à mettre dans l'ombre. Lorsqu'elle célèbre dans la joie et l'action de grâce le Repas du **Kurios**, l'Église apostolique ne peut pas oublier que ce Repas la renvoie au Repas de Jésus **Ebed** se rendant à son martyre. Dans la présence du Seigneur, agissant en **pneumati** au milieu d'elle (14), c'est la démarche du Serviteur qu'elle rappelle. Elle sait en effet, par sa foi, que la Sainte Cène célèbre dans les signes avant tout le mouvement intérieur — extériorisé et concrétisé dans les événements de la Pâque — par lequel, en s'enfonçant dans la communion totale au vouloir du Père, Jésus débouche dans la gloire du par l'oblation de lui-même en sa mort" (9). Le lien entre l'**Ebed Kurios**. Le **Kurios** est inséparable de l'**Ebed**, incompréhensible sans la référence à ce dernier: sa seigneurie n'est pas autre chose que la glorification par l'Esprit de sa pauvreté de Serviteur. Croix et Résurrection ne forment qu'un mystère non pas simplement parce qu'elles représentent les points extrêmes d'un unique et indivisible dynamisme, mais aussi, comme l'a bien vu Jean (15), parce qu'elles sont d'une certaine façon l'une dans l'autre. Aussi Paul parle-t-il, en ce contexte eucharistique, de la **mort du Kurios** (1 Cor. 11:26), unissant en une seule expression, merveilleusement riche, les deux pôles de la Pâque dont aucun ne peut être évacué au profit de l'autre. Et dans le récit du lavement des pieds, tel que Jean le rapporte, en relation

disions-nous avec le dernier Repas de celui que les Apôtres nomment le Seigneur (Jean 13:6, 9, 13, 14), peut se lire en filigrane la grande affirmation de l'hymne aux Philippiens (2:7-11): le mouvement par lequel le Fils vient de Dieu et retourne à Dieu, nous entraînant ainsi dans le Salut, a son axe dans l'acte où la kénôse du Christ parvient à son sommet (16).

Pour la tradition apostolique la Cène du Jeudi Saint a donc son foyer dans la présence du Serviteur au milieu de ses disciples. Or, que cette Cène ait été ou non un repas de **habûrôt** (17), Jésus crée alors entre lui et chacun des convives, et déjà par le simple fait de manger et boire avec eux, un lien profond de fraternité. En Israël, en effet, tout repas pris en commun, surtout lors d'une circonstance spéciale et solennelle, unit les compagnons de table en une communauté à ce point sacrée que la violer revient à commettre une faute des plus graves (18). Jésus va inscrire son Eucharistie dans cette valeur unitive du repas qu'il va amener à une toute nouvelle profondeur.

• La constitution de la communauté de table se sacramentalise par un rite qui ouvre le repas et lui donne sa portée religieuse, la fraction du pain: quiconque arrivera après ce rite se verra exclus (19). En distribuant à chacun un fragment du pain sur lequel il a prononcé la bénédiction, que tous ont approuvée de leur **Amen**, celui qui préside soude ainsi autour de lui une solidarité à laquelle, quelle que soit sa propre dignité, lui-même appartient nécessairement. Tous alors participent ensemble non seulement au bien qu'est le pain mais aussi à la bénédiction dite sur lui et qui ne fait que rendre à Dieu son don dans l'action de grâces (20). Par le repas ils **communient** donc les uns aux autres en **communiant** au don reçu de Dieu dans un acte commun de foi et de louange. Rappelons que pour la Bible, fidèle en cela à la mentalité orientale (21), l'aliment est comme le **sacramentum** élémentaire par lequel l'amour de Dieu rejoint l'homme: se tenant au centre de la Création celui-ci la reçoit du Créateur pour son bonheur et il l'en bénit en retour (22). La communauté de table, exprimée par le signe de la fraction du pain, jaillit donc de l'amour de Dieu mais par la médiation des biens de la Création.

Or les récits évangéliques sont formels sur ce détail qu'ils relèvent, alors qu'ils en omettent tant d'autres (23); Jésus a accompli au début de la Sainte Cène le rite de la fraction. Quelle que soit la signification précise de l'expression **klasis tou artou** en d'autres lieux du Nouveau Testament (24), cette insistance dans le récit de l'institution nous paraît significative. La communion avec Jésus se trouve déjà signifiée et constituée par le simple fait de s'asseoir à la table qu'il préside et d'y recevoir de lui et avec lui le don du Père. Nous ne scrutons pour l'instant que le rite de la fraction avec ce qu'il évoque, sans encore réfléchir sur le contenu réel de ce pain brisé et distribué. Or déjà à ce premier niveau la communauté eucharistique de la Sainte Cène se révèle beaucoup plus que la simple addition ou le pur compagnonnage des participants. Elle est une **koinônia** aux liens étroits et sacrés, rendue possible grâce aux biens de la Création, et trouvant

son foyer en Jésus qui la préside. Elle introduit donc déjà dans une union de type spécial avec lui.

De plus, bien que Jésus occupe en cette communauté la place principale, il y apparaît pourtant dans une communion horizontale avec les convives. En les invitant à sa table il les fait participer à ce que lui-même tient de Dieu; il se les associe dans son bien propre. C'est ce qui explique les réactions violentes des pharisiens à la vue des ses repas avec les impies et les pécheurs (25). En ce qui concerne spécialement la Cène du Jeudi Saint il importe de souligner que Jésus introduit alors les siens dans une communauté de table toute messianique, qui résulte de sa mission personnelle et de sa qualité d'**Ebed**. Car nous sommes déjà dans le climat de la Passion. Ceci est encore accentué par le fait que les traditions évangéliques nous plongent dans l'atmosphère du Repas pascal (26) dont on sait la saveur messianique (27). Repas du Serviteur s'en allant à son martyre, la Cène est donc le Repas de ceux qui sont admis à former ainsi la première cellule du Peuple messianique, Peuple nouveau de la nouvelle Création.

Sans doute plus important, le partage de la coupe de vin sur laquelle a été prononcée la grande bénédiction de la fin du repas implique lui aussi cette symbolique d'une **communio**n établie par la participation commune au don de Dieu (28). Il y joint toutefois une harmonique particulière. Offrir à quelqu'un la coupe de bénédiction exprime avec intensité qu'on l'associe au bien divin pour lequel on vient de rendre grâce. De plus boire à la coupe d'un autre implique que l'on entre en une profonde intimité avec lui (cf. 2 Sam. 12:3). Aussi est-il lourd de sens que Jésus fasse circuler sa coupe de bénédiction afin que tous —Marc et Matthieu insistent sur ce "tous" (29)— en boivent. Ce geste signifie qu'il les associe à sa propre participation au présent reçu de Dieu et à son action de grâces, et d'autre part qu'il les introduit dans une intimité ayant en lui son centre. La coupe qui circule de main en main évoque avec netteté la **koinônia** des convives dans le don unique que le Père leur fait alors par Jésus.

Il faut ajouter que la coupe connote très souvent l'idée de destinée (30) et que celle-ci n'est probablement pas absente de la célébration de la Cène telle que la présentent les traditions apostoliques. Ces dernières soulignent, en effet, quoiqu'il en soit de la date exacte où a lieu l'événement, qu'il s'agit de la manducation d'une Pâque. Par là elles veulent insister au moins sur une correspondance qui leur paraît centrale. Or lors du repas pascal une signification messianique et eschatologique s'attache aux coupes (31). On communie, en les buvant, au destin passé et à l'espérance d'Israël, le Peuple **Ebed**, on enracine davantage sa propre participation au sort des Pères. En distribuant la coupe —et de nouveau nous ne pensons pas encore à ce qu'elle contient vraiment— Jésus scelle donc le lien qui l'unit, lui le Messie **Ebed**, à chaque convive et soude ainsi leur communauté. Bien plus, c'est au destin de l'Israël nouveau qu'il porte en sa propre

personne (cf. 35-49: 5, 6) qu'il les fait participer en les unissant ainsi dans sa fraternité de table (32).

Le simple fait d'être avec Jésus à la table de la Cène introduit donc déjà dans une communion avec lui. On comprend alors la grande affirmation, nourriture d'espérance, rapportée par Luc en ce contexte, "**vous mangerez et boirez à ma table en mon Royaume**" (Luc 22:30). La communauté de table eucharistique, avec sa réalité mais aussi la précarité qui lui vient de l'incertitude où est l'homme de sa propre fidélité (33), annonce la *koinônia* définitive dans le Règne à venir. Le mystère du Peuple nouveau est ainsi vu dans la lumière de cette communauté de table, enracinée dans l'économie de la création.

Or, c'est à ces deux grands gestes enserrant le repas dans un climat de fraternité, sacrements de sa communauté de table, et déjà par là source de *koinônia* que Jésus lie formellement l'institution de son Eucharistie. Ici encore les témoignages apostoliques sont nets:

**Jésus prit du pain et après avoir prononcé la bénédiction il le rompit et le donna à ses disciples en disant: —Prenez et mangez, ceci est mon corps. Puis, prenant une coupe Il rendit grâces et la leur donna en disant: —Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, qui va être répandu pour une multitude en rémission des péchés". (Mat. 26: 26-28) (34).**

Le signe dont Jésus fait la matière de son sacrement n'est pas le pain et la coupe de vin en leur être statique ou leur matérialité élémentaire. Il n'est pas non plus ces deux aliments considérés simplement dans leur pouvoir d'entretenir la vie. Il est le pain et la coupe, aliments de vie, déjà entraînés dans un geste symbolique où leur puissance originelle se dépasse. L'Eucharistie s'accomplit en ces deux éléments du repas de fête saisis dans le dynamisme par lequel ils créent la communauté de table. Et nous avons noté avec soin qu'alors ils représentaient le don que Dieu fait à l'homme pour la vie par la médiation de la Création, mais reçu dans la bénédiction et la louange collectives et partagé de telle façon qu'il soude la fraternité des convives. En d'autres termes le signe eucharistique n'est autre que le pain et la coupe de la fraternité, assumés pour une fraternité plus profonde et plus merveilleuse encore.

Lorsqu'elle assume ainsi cette signification du pain et de la coupe pour qu'elle débouche à un nouveau registre, l'Eucharistie fait évidemment que le dépassement s'accomplisse dans la ligne même de cette signification. Celle-ci ne devient alors ni accidentelle ni vaine. Ce qui répond à la loi même du sacramentalisme. Le signe du pain rompu et donné accomplira ce qu'il signifie, mais dans le registre transcendant de l'être-de-grâce où l'entraîne la puissance de Dieu. Par lui se soudera vraiment une fraternité des hommes autour de Jésus. Sa fonction dans l'ordre de la constitution d'une communauté de table se dépassera dans l'ordre de la constitution de la *koinônia* ecclésiale.

Il en résulte que l'Eucharistie est "ecclésiale" dans son signe même et par lui. La Tradition a eu très tôt — nous en avons un témoignage dans la Didachè (35) — l'intuition de cette dimension communautaire intrinsèque des symboles eucharistiques. Elle l'a toutefois cherchée souvent dans l'origine du pain et du vin, provenant d'épis multiples et de grappes nombreuses. Il serait grave de dédaigner cette explication, dont un **Augustin** par exemple saura tirer tant de lumière sur la relation entre corps eucharistique et corps ecclésial (36). On doit pourtant reconnaître sa fragilité. Déjà d'ailleurs on a remarqué que l'Eucharistie serait tout aussi vraie même si le vin venait d'un seul raisin, le pain d'un seul épi voire d'un seul grain (37). Ajoutons que pareil arrêt sur la matière prise statiquement risque d'aiguiller la réflexion sur de mauvaises pistes (38). La dimension "communautaire" du signe eucharistique s'attache, en effet, non aux caractéristiques malgré tout accidentelles de la réalité du pain et du vin (origine, couleur, mode de fabrication) mais, comme dans tout autre sacrement, à sa référence à l'homme. Car le sacrement doit signifier non pas d'abord ce qu'il est mais ce qu'il cause: l'eau la purification et la renaissance, l'huile l'imprégnation de la personne pour le don d'une certaine puissance. Le pain et la coupe, saisies dans le dynamisme du repas de fête, où ils signifient en Israël le présent de Dieu pour la vie, mais en tant qu'il nourrit l'homme dans son être à la fois et inséparablement personnel et communautaire, voilà le signe assumé par Jésus pour son Eucharistie. La référence à la communauté ne représente donc pas une pure conséquence, une dimension adventice, un second palier d'un rite qui serait d'abord et avant tout individuel, comme l'est la manducation pure et simple. D'emblée, si on le voit dans le contexte humain du repas tal qu'on conçoit en Israël, le rite eucharistique dans ses éléments essentiels est communautaire, orienté vers la constitution de la fraternité humaine.

Ceci éclaire, nous semble-t-il, la raison du choix par Jésus des deux rites créateurs de la fraternité de table, pour l'institution de son sacrement. On s'est souvent demandé où précisément résidait la ressemblance, que semble nécessiter tout symbolisme, entre le pain et le corps du Christ, le vin et le sang. Les réponses se sont d'ordinaire orientées vers un allégorisme dénué de fondement sérieux. Si ce que nous avons jusqu'ici développé est exact, ce choix s'appuie avant tout sur la fonction unitive du pain rompu et de la coupe partagée. Le symbolisme ne joue pas au plan d'une comparaison entre pain brisé et corps broyé, vin versé et sang répandu (39). Il est à la fois plus simple et plus profond. Il s'agit de la relation entre le pain-donné qui crée la fraternité des convives dans le moment même où il vivifie chacun d'eux, et le corps-donné qui refait la *koinônia* des hommes dans le moment même où il donne à chacun d'eux la vie nouvelle, entre la coupe-offerte-à-tous et le sang-versé-pour-la-multitude. Le symbolisme va donc du pain et de la coupe, déjà porteurs d'une signification communionnelle, au corps et au sang de l'Ebed offerts pour rassembler l'humanité dans l'unité. Peut-être même faut-il voir dans les expressions de Luc, liées au geste de Jésus, "corps

qui va être donné pour vous", "sang qui va être versé pour vous" (22:19-20), un indice discret dans ce sens.

Il est vrai que le chapitre six de Jean, sans doute marqué par une perspective eucharistique et probablement influencé par la tradition liturgique de la Sainte Cène (40), axe surtout le parallèle sur la fonction vivifiante du pain: le pain, même venu directement de Dieu comme la manne, qui donne la vie terrestre limitée et frêle, renvoie au pain, venu directement de Dieu, qui donne la vie pour toujours. On notera pourtant qu'il s'agit du pain **donné** (6:27, 32, 51, 52) comparé à la chair **donnée** pour la vie du monde (6:33, 51), vie qui est une demeure dans le Christ (6:56). Or au chapitre quinze, lui aussi vraisemblablement imprégné de l'expérience eucharistique de l'église apostolique (41), Jean montre que cette demeure doit nécessairement s'épanouir dans la communion fraternelle (15:9-17) et l'unité (cf. 17:11, 21-26). De plus, l'image de la manne, eschatologique et messianique (42), et surtout le lien du discours sur le pain de vie avec la scène de la multiplication des pains nous orientent également vers le grand thème du Messie invitant son Peuple à sa communauté de table (43).

Le pain et la coupe bénis et partagés ne sont toutefois signes de fraternité qu'en référence au mystère de la Création et de la place de l'homme en celle-ci. Les liturgies juives de la Table ne nous permettent pas d'en douter: "Béni sois-tu Seigneur, notre Dieu, Roi de tous les siècles, toi qui fais la terre produire le pain" (44). "Béni sois-tu Seigneur notre Dieu Roi de l'univers, toi qui nourris le monde entier par ta bonté, ta bienveillance et ta miséricorde; béni sois-tu, Seigneur, toi qui nourris toute chose" (45). La matière de l'Eucharistie porte donc dans la densité de sa signification, orientée dision-nous vers la fraternité humaine, cette évocation du don premier de Dieu. Elle rappelle ainsi que la **communio**n fraternelle s'enracine dans la large économie par laquelle Dieu veut que l'homme soit le roi de la terre, la recevant de lui pour sa vie et son bonheur, bâtissant en elle et par elle sa fraternité. Jamais l'homme ne peut s'isoler de la Création, la **koinô**nia humaine se couper de sa relation primordiale aux biens de la terre. Or c'est aux deux gestes qui lors du repas expriment avec le plus de réalisme, dans la bénédiction qui les accompagne, cette référence à la Création en même temps qu'ils créent la communauté de table, que Jésus rattache l'institution de son sacrement.

Il y a là une dimension importante du signe eucharistique. Bien qu'il lui faille se dépasser et atteindre le plan transcendant du Royaume eschatologique, cette composante du symbolisme du pain et de la coupe doit en effet elle aussi demeurer. Elle appartient à la totalité sacramentelle de la réalité assumée. Jésus **Ebed** fait aux siens son don de Salut en utilisant un signe révélant que si la fraternité humaine est ainsi recrée elle n'est pas pour autant arrachée à son humus originel. Ce don communique le Salut en saisissant l'homme non seulement dans son être individuel, non seulement dans

sa vocation communautaire mais encore dans sa situation au coeur des réalités de la Création. Irénée l'a fort bien compris :

Parce que nous sommes ses membres et que nous sommes nourris par la Création, car il nous donne lui-même la Création (**tèn ktisin**) en faisant lever son soleil et pleuvoir comme il l'entend, il a déclaré que cette coupe qui vient de la Création était son propre sang dont il arrose notre sang, et de ce pain, venu de la Création, il a dit que c'était son propre corps par lequel il fait croître nos corps (46).

La relation de l'homme à la Création n'est donc pas abolie. Elle se trouve simplement entraînée elle aussi à une nouvelle profondeur. Déjà, remarquons-le, se lit ici en filigrane l'affirmation de la Seigneurie de Jésus dont ce sacrement du Repas eucharistique sera la célébration par excellence précisément parce qu'il la relie explicitement à l'oeuvre du Serviteur (**Phil. 2:6-11**).

Bref, pour qui sait le lire en toute son ampleur, sans myopie, le signe eucharistique porte, nous semble-t-il, en sa texture même de signe, les lignes de force que nous venons de scruter. Il est un signe essentiellement communionnel. A la Sainte Cène Jésus, l'**Ebed Yahweh**, assume les rites de la fraternité de table, avec la signification que dans sa foi le Peuple d'Israël y attache, pour en faire les rites signifiant et accomplissant à leur façon la **koinônia** plus large et plus profonde qu'il va instaurer par son Martyre, le Corps-donné du Serviteur rassemblant tous les hommes en un seul Corps, son corps ecclésial (**Eph. 1:1-32**). Telle est, à notre avis, la matière de l'Eucharistie.

Mais nous n'avons cessé de souligner que ce signe devait se dépasser pour s'ouvrir sur un plan transcendant. Sa signification de base, que nous avons essayé de cerner, doit en effet révéler une réalité appartenant à l'ordre du Salut eschatologique (47). D'où viendra le dépassement? Du contenu mystérieux que la puissance divine y fera apparaître et que les paroles de Jésus —qui sont elles aussi des signes— décrivent.

Les traditions évangéliques montrent que dans la profondeur, déjà communionnelle, de ces rites de la table Jésus inscrit la réalité de son oeuvre d'**Ebed Yahweh**. Le pain et la coupe eucharistiés puis partagés donnent le fruit de sa Mort, qui est la Mort du Serviteur réconciliant dans la **koinônia** de l'Esprit Saint (48) l'homme avec le Père et avec ses frères, voire avec la Création entière ainsi remise dans l'ordre (cf. **Rom. 8:18-25**) (49). Pareille réconciliation n'a rien de superficiel ou de précaire puisque par le Martyre de Jésus offert pour les multitudes (les **rabbîm d'Is. 53:11-12** et les **polloï de Mc. 14:24** et **Mat. 26:28**) le péché, cause ultime de toute dislocation de la **communio**n, se trouve vaincu et surmonté. En tuant par sa Croix la haine et la division (cf. **Eph. 2:14-18**) le Serviteur Jésus a remis dans la pauvre humanité cassée la puissance d'une **koinônia** définitive de tout homme avec Dieu et avec les autres. Aussi son corps et son

sang donnés par lui au Père **pour les autres**, et en retour comblés par le Père **pour les autres** du don suprême de la bienveillance divine, sont-ils devenus le lieu et la source de l'Alliance Nouvelle (cf. **Is.** 42:6; 49:5-6; **Mat.** 26:28; **Mc.** 14:24; **Luc.** 22:20; **1 Cor.** 11:25). Mystérieusement mais pourtant vraiment présents dans l'être profond du pain et de la coupe ce corps-donné et ce sang-offert font que dans les signes de la pauvre et fragile fraternité de table s'accomplit la **koinônia** de la Vie nouvelle. Les paroles mises par Matthieu sur les lèvres de Jésus (26:27-29) et les avertissements de Paul (en **1 Cor.** 10:16-21) le disent avec netteté. La communauté de table qu'expriment et accomplissent la fraction du pain et le partage de la coupe de bénédiction débouche alors dans la mystérieuse et profonde réalité de l'Alliance Nouvelle. Sans s'évanouir elle trouve un axe nouveau: elle n'est plus simplement la fraternité réunie **autour de Jésus**, elle est aussi la fraternité réunie par un don de Dieu qui **n'est autre que Jésus lui-même**.

Mais ces dernières considérations nous font déjà passer du registre du **sacramentum tantum** à celui des **res (res et sacramentum et res tantum)**. Ce passage spontané et naturel prouve que les deux plans sont étroitement liés et qu'il est vain de considérer l'un d'entre eux, fût-ce celui des **res**, en faisant abstraction de l'autre. L'Eucharistie n'échappe en rien à la loi essentielle du sacramentalisme: elle réalise ce qu'elle signifie (50).

### Une fraternité servante.

La **res** de Salut donnée par le sacrement de la Sainte Cène est donc la fraternité de table de Jésus **Ebed** avec les siens amenée Jusqu'à la profondeur du Royaume eschatologique. La communauté signifiée par le pain rompu et la coupe partagée demeure le point précis d'enracinement de cette **koinônia** nouvelle dans l'expérience humaine et croyante des disciples, et son signe. La fraternité eucharistique proprement dite ne jaillira donc pas **ex nihilo**. Elle sera le dépassement de la fraternité de ceux qui ont choisi Jésus pour Maître et qu'il a associés à sa mission. Notons immédiatement que la tradition chrétienne a souvent perçu dans cette ligne la relation de l'Eucharistie au baptême: on ne participe en vérité au Repas du Seigneur que si l'on est unis dans l'amour fraternel et la paix (51). Le corps-dans-le-pain achève l'unité du croyant au Christ et aux frères inaugurée par le baptême: "**le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ? Puisqu'il n'y a qu'un pain à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique**" (**1 Cor.** 10:16-17) (52).

Or cette constitution de la communauté eucharistique en Corps ecclésial de Jésus par la médiation du pain rompu et de la coupe partagée, mystérieusement transformés, implique une association étroite à la démarche de Jésus lui-même. Ceci est dans la loi même de la fraternité de table. Parce qu'elle participe avec Jésus au Corps-donné

et au Sang-offert la communauté eucharistique doit communier au destin de l'**Ebed**, devenir elle aussi Servante de Yahweh. Elle ne saurait se contenter de jouir du fruit de l'oeuvre de Jésus qui la rejoint par les aliments eucharistiés. Il lui faut participer à tout ce qu'implique la présence de l'**Ebed** au milieu d'elle, comme président de sa table. Mangeant le Corps-donné elle a, dans la puissance que celui-ci lui communique, à devenir elle aussi Corps-ecclésial-donné, Corps-pour-les autres, Corps-offert-pour-les-multitudes. Et ceci à la fois en chacun de ses membres et comme communauté. Alors seulement se vérifie pleinement la merveilleuse affirmation d'Augustin:

Par eux (le pain et la coupe) le Seigneur Jésus a voulu nous confier son corps et son sang qu'il a répandu pour nous en rémission des péchés. Si vous les avez reçus dans de bonnes dispositions vous êtes ce que vous avez reçu (53).

L'engagement de la communauté de la Sainte Cène dans l'oeuvre de l'**Ebed** se trouve d'ailleurs implicitement affirmé par la parole sur la coupe telle que Luc et Paul la rapportent: "cette coupe est la Nouvelle Alliance (**kainè disthékè**) en mon sang" (Luc. 22:20), expression qui renvoie vraisemblablement au chapitre trente et un de Jérémie (31:31-34) (54). Il se peut que pour les évangélistes, qui songent au grand texte relatant la conclusion rituelle de l'Alliance du Sinai (**Ex.** 24:3-8), probablement rappelé à leur foi par l'atmosphère du repas pascal (55), la Cène de Jésus représente le moment même de la conclusion de cette Alliance Nouvelle (56). Or qui dit Alliance dit nécessairement engagement mutuel, même là où les partenaires sont inégaux (57). Dans l'Alliance Nouvelle il n'y a d'ailleurs pas destruction mais intériorisation de la loi (58). Il s'agit de la communion profonde à un vouloir de Dieu dorénavant gravé sur le coeur, dans un climat de pardon des péchés. Entrer dans l'Alliance revient à entrer dans la correspondance totale au plan du Dieu de la **hesed-we-emeth**. Ce qui implique un service de celui-ci. Aussi est-ce pour le Peuple réaliser en plénitude son authentique nature de **Peuple Serviteur** dont le Deutero-Isaie rappelle les caractéristiques essentielles (41:8-9; 43:10; 44:1-5; 45:8; 48:20). L'**Ebed** des Chants insérés dans ce livre est de fait inséparable de l'**Ebed-Peuple**, et ne semble suscité que pour rassembler ce dernier (49:5-6), l'enseigner (50:4-10), le remettre dans la voie de la fidélité. Il y a sans doute là, en effet, un cas de **corporate personality** (59): dans l'individu Serviteur c'est le Peuple Serviteur qui vit son mystère. Lorsque par le contenu mystérieux du pain rompu et de la coupe partagée la communauté eucharistique de la Cène entre dans la participation à l'Alliance Nouvelle elle entre donc dans sa véritable nature de Peuple **Ebed**. Il s'accomplit comme une osmose de son état pécheur, que Jésus prend sur lui (**Is.** 53:4-6, 8, 11-12) et de la fidélité du Serviteur qui passe en elle.

Ce service tend vers l'accomplissement plénier du plan divin dont les récits de la Genèse, Création mais aussi alliance noachique (**Gen.** 9:1-17), dessinent les premiers contours. Il faut permettre à la grande

Bénédictio de Dieu pour l'homme, explicitement rappelée par la **Berakah** du pain et de la coupe et présente à la conscience du Peuple de façon plus intensive dans la Nuit pascale (60), d'envahir peu à peu le monde, une fois surmonté l'obstacle du péché (cf. Act. 2:38-41; 3:18-19, 26). Le premier des Chants du Serviteur présente ainsi la mission de celui-ci:

Moi, Yahwé, je t'ai appelé dans la justice,  
je t'ai pris par la main et je t'ai formé,  
je t'ai désigné comme alliance du peuple  
et lumière des nations,  
pour ouvrir les yeux des aveugles,  
pour faire sortir de prison les captifs  
et du cachot ceux qui habitent les ténèbres (Is. 42:6-7).

Il se peut que le langage de ce texte ne soit que symbolique (61). Il semble pourtant qu'il rejoigne la situation bien concrète de l'homme écrasé par la souffrance (62). Comment alors ne pas songer à l'ensemble de la prédication prophétique et à son insistance sur une action en faveur des pauvres et des opprimés?

Ne savez-vous pas quel est le jeûne qui me plaît?...  
Rompre les chaînes injustes,  
déliier les liens du joug;  
renvoyer libres les opprimés,  
briser tous les jogs;  
partager ton pain avec l'affamé,  
héberger les pauvres sans abri,  
vêtir celui que tu vois nu  
et ne pas te dérober devant celui qui est ta propre chair...  
Si tu exclus de chez toi le joug,  
le geste menaçant et les propos impies,  
si tu donnes ton pain à l'affamé,  
si tu rassasies l'oprimé,  
ta lumière se lèvera dans les ténèbres  
et les ombres deviendront plein midi (63).

**semeia** par lesquels Jésus concrétise sa mission? Jésus annonce l'irruption du Royaume messianique en soulageant la misère, donc en remettant la Création dans son état de bénédiction (64), et sa vie apostolique se trouve pour Luc enserrée entre l'épisode de la synagogue où il s'applique un passage d'Isaïe 61 reprenant les thèmes du texte que nous citons à l'instant (Luc. 4:16-21) et la Sainte Cène où il communique aux siens le fruit de sa mission en scellant avec eux à sa table l'Alliance Nouvelle.

Par son corps-dans-le-pain-rompu et son sang-dans-la-coupe-partagée Jésus fait donc la fraternité de ses disciples, issue du Peuple de l'Alliance ancienne et le représentant, devenir la **koinônia** du Peuple **Ebed** chargé de faire s'accomplir en plénitude dans le monde marqué par le péché la Bénédiction de Dieu dont le pain et la coupe de sa table sont les signes. La communauté de la Cène ne constitue donc

pas simplement la bénéficiaire des fruits du Salut, en particulier du pardon des péchés, elle est aussi celle que Jésus introduit dans sa vocation de Serviteur de Dieu, avec ce que cela implique. Elle ne devient **Koinônia** de l'Alliance Nouvelle que par la rencontre en elle de ces deux lignes. Il faut noter, et ceci nous paraît capital, que le signe de la fraternité de table nous permet de saisir avec netteté que c'est l'Eglise comme communauté et non comme addition d'individus qui se trouve alors constituée Peuple Serviteur. L'Eucharistie fait la fraternité messianique du repas de l'**Ebed** se dépasser en communauté Servante; elle fait la seconde apparaître au coeur de la première.

Faut-il préciser que les hommes à servir sont, pour elle aussi, les **Polloi** dont parlent Marc et Matthieu? On sait que ce terme renvoie au mot hébreu **Rabbîm** utilisé dans les Chants du Serviteur (**Is.** 52:14; 53:11-12) (65). Dans le contexte de la Sainte Cène il signifie sans nul doute la multitude des peuples, l'universalité des pécheurs (66). L'Eglise se trouve ainsi fondée, par l'acte même qui la fait **koinônia** de Salut, comme la Servante de tous les hommes, quels qu'ils soient, appelés par Dieu en dépit de leurs crimes à la plénitude de son don. L'Eucharistie crée l'Eglise en sa mission universelle parce qu'elle la crée dans la **communion** du Serviteur.

Vrai des convives de la Cène du Jeudi Saint, qui forment ainsi le premier noyau de l'Eglise, cela l'est aussi, évidemment, de toute communauté ecclésiale rassemblée pour le Repas du Seigneur. Celui-ci est en effet le Mémorial (**zikkarôn**) de l'acte de Jésus (67). Sous les signes, l'acte passé de la Pâque de l'**Ebed** devient mystérieusement présent afin que ce qui fut vécu par Jésus le soit aussi **hic et nunc**, par l'assemblée des frères (68). Celle-ci se trouve ainsi associée au passage du Christ de la Mort du Serviteur à la gloire du **Kurios**. Mon seulement à la Mort. Non seulement à la gloire. Mais au passage de l'une à l'autre, déjà pleinement accompli pour Jésus alors qu'il n'est qu'inauguré pour elle. Certes, pardonnée de ses péchés et ensemencée du corps ressuscité elle se trouve, en tant que Peuple Nouveau, déjà introduite dans l'univers eschatologique de la gloire de Dieu (69). Il lui faut pourtant, greffée qu'elle est sur la Mort de l'**Ebed** et habitée du dynamisme qui va de la Mort à la Résurrection, entrer dans le mouvement intérieur qui pousse la Mort vers la Résurrection et n'est autre que la communion au vouloir du Père (**Phil.** 2:7-11) impliquant comme dimension essentielle le service des hommes. Plus elle se fait Servante, en Jésus son Seigneur, plus grandit en elle le dynamisme de la Résurrection. Car ressusciter n'équivaut pas simplement à revêtir une chair nouvelle, c'est aussi, et essentiellement, passer de la vie du péché à la "vie pour Dieu dans le Christ Jésus" (**Rom.** 6:11), du recroquevillement sur soi-même à l'ouverture au Père et aux autres (70). La coupe de l'Alliance Nouvelle qui l'associe étroitement et en tant que communauté à la vocation de service de l'**Ebed** l'introduit donc du fait même plus profondément dans la possession des **arrhes** de la Résurrection. Il nous semble que nous

découvrons ici un aspect important et trop négligé de ce que l'on appelle la dimension eschatologique de l'Eucharistie (71).

On comprend, dans ces perspectives, le lien serré existant entre l'Eucharistie et la conception que les traditions bibliques se font de l'être-chrétien (72). Si l'évangile selon Jean (15:20) et les synoptiques (Mc. 10:35-45; Mat. 10:25) insistent sur la nécessité pour la communauté apostolique de passer par la souffrance de Jésus, affirmant "une identité de destinée terrestre entre le Seigneur et son serviteur" (73), les Actes des Apôtres nous montrent jusqu'où va cette conformation. Et Paul nous en donne le théologie. Pour lui, pourtant si fortement convaincu du passage du croyant dans le mystère de la Résurrection et assuré de la présence du **Kurios** au milieu de son Eglise, la vie chrétienne exige une assimilation mystérieuse mais réelle à la Passion du Seigneur. Les textes abondent (74). Qu'il suffise de rappeler les suivants:

Le connaître, lui, avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, lui devenir conforme dans la mort, afin de parvenir si possible à ressusciter d'entre les morts... Oubliant le chemin parcouru je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être, et je cours vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus (Phil. 3:10-14).

Je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous (qui étiez jadis des étrangers et des ennemis) et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps qui est l'Eglise (Col. 1:24).

L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu. Enfants et donc héritiers; héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ puisque nous souffrons avec lui pour être glorifiés avec lui (Rom. 8:15-17) (75).

On remarquera l'emploi en ce dernier texte du verbe **sunpaschô** dont la composition fait inévitablement penser à d'autres verbes, tels **sunstaurô** (Rom. 6:6), **sunthptomai** (6:4) qui décrivent la conjonction opérée dans le baptême (76). Il ne suffit donc pas "d'avoir été crucifié-avec le Christ" et "enseveli-avec lui" par le baptême. Il faut aussi, afin de "vivre pour Dieu" (Rom. 6:11; Gal. 2:19); "être crucifié-avec le Christ" (Gal. 2:19). Or il semble bien que pour Paul, tel qu'il s'exprime aux chapitres 10 et 11 de la première lettre aux Corinthiens (10:16-22; 11:17-34), la communion au corps et au sang du Repas du Seigneur, reliée à l'action du **Kurios** au milieu des siens (77), opère l'association étroite, déjà prégnante du dynamisme de la gloire, à la Mort du Seigneur (78).

Et cette participation existentielle à la Croix de Jésus apporte elle aussi, à son rang, la vie au monde. Paul l'affirme en un passage émouvant où il décrit son ministère (2 Cor. 4:7-12): "Nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus... ainsi la mort fait son oeuvre en nous, et la vie en vous" (4:10-12). Il

met ainsi entre ces deux situations une "relation de cause à effet. Plus l'apôtre souffre, plus sa vie déborde sur les Corinthiens" (79). La communion au Sacrifice de Jésus, dont nous avons évoqué le lien avec la manducation du pain rompu et le partage de la coupe, introduit donc dans une communion à la causalité même du don de Jésus pour les autres. Loin de clore le croyant sur lui-même et la jouissance égoïste des **arrhes** du Royaume elle l'inscrit au contraire dans la générosité du Christ Serviteur.

Peut-être trouvons-nous un écho de ce fait dans la saveur nettement eucharistique de certains récits des actes des Martyrs, tels le Martyre de Polycarpe (14:2; 15:2) (80) et la lettre d'Ignace aux Romains, ou dans plusieurs affirmations des Pères. Citons ce passage de la lettre 58 de Cyprien:

Chaque jour le calice du sang du Christ leur est donné à boire (aux soldats du Christ), afin qu'ils soient en état de verser eux-mêmes leur sang pour le Christ (81).

D'instinct la Tradition perçoit qu'il existe une relation entre l'Eucharistie et le don total de la vie pour le service de Dieu et de l'Évangile (82).

Certes, le martyr représente le cas limite et idéal de l'association au sort du Christ dans le Service du plan divin. Si Paul communie au Sacrifice de Jésus spécialement par les tribulations de son ministère apostolique (83), au sein du Corps ecclésial les appels sont variés. Avec Augustin on doit tenir que toute vie chrétienne cherchant à accomplir en droiture le vouloir de Dieu entre dans le mouvement du sacrifice intérieur de l'Ebed Yakweh (84), âme de son Martyre (85). Et comment le pourrait-elle sans rencontrer l'affrontement cruel avec les puissances du Mal, l'ininitié des puissants, la contestation? Tout cela dit communion à l'oeuvre du Serviteur, acte de l'Alliance Nouvelle communiquée par la coupe du Seigneur. La communauté eucharistique comme telle, dans la complémentarité des appels de ses membres, se trouve aussi introduite par la puissance du corps et du sang dans ce Service total du dessein de Dieu. En son milieu de vie, au milieu des problèmes concrets des hommes, il lui faut l'accomplir sans myopie, c'est-à-dire sans oublier jusqu'où l'Évangile veut mener l'homme, mais pourtant sans perdre de vue ce que lui révèle le signe du pain et de la coupe eucharistiés, c'est-à-dire que le don suprême de Dieu passe par les biens de la Création. Mystère d'engagement difficile, la compromettant tout entière, pouvant la conduire jusqu'à la plus extrême tribulation pour le service de Dieu et des hommes. La grâce eucharistique la recrée dans cette vocation.

La fraternité de la Table du Seigneur devient donc, par le pain et la coupe eucharistiés, **koinônia** de vie et de mission — à son rang, bien entendu-avec celui qui veut perpétuer par elle, jusqu'au jour de la consommation finale de sa Seigneurie, le mystère d'Ebed dont est inséparable sa qualité de **Kurios**. Toutefois, cette qualité de Ser-

vante ne décrit pas uniquement la relation de l'Eglise au monde. Elle exprime également son être intime, sa structure interne, venue elle aussi de l'Eucharistie. A ce plan, la scène du lavement des pieds par laquelle, nous l'avons dit, Jean veut remplacer le récit de l'Institution, est significative (86). La substitution d'un récit à l'autre fait nettement percevoir que pour Jean —qui prétend donner le sens profond de l'événement— le sacrement n'a son effet que si l'attitude même de Jésus prend possession des disciples. Le commandement "faites ceci en mémorial de moi" se trouve alors interprété par cette parole du Seigneur:

Vous m'appelez Maître et Seigneur et vous dites bien, car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous devez vous aussi vous laver les pieds les uns aux autres. Je vous ai donné l'exemple pour que vous agissiez comme j'ai agi envers vous (13:13-15).

Le service fraternel à l'intérieur de la communauté elle-même est comme la *res* du sacrement. Plus loin, mais dans le même contexte, Jésus parlera du commandement nouveau de l'amour fraternel (13:34-35), amour dont le signe par excellence est le don de la vie (15:12-13). Jean ne nous renvoie-t-il pas de cette façon, et de nouveau dans une perspective eucharistique, à la réalité profonde de l'Alliance Nouvelle (87)? La fraternité que scelle la Sainte Cène a son ciment dans le service mutuel, le don de l'un à l'autre dont Jésus est la source et l'exemplaire. Sa *koinônia* se soude donc dans l'*Agapè* de Jésus à la fois reçu et transmis. Elle est faite par le service et dans le service. Cette nature intrinsèque qui la définit lui permet de se situer dans le monde comme la Servante.

Si Luc choisit d'insérer en plein récit de la Cène les paroles du Christ sur l'obligation pour les chefs de servir à table (**Luc.** 22:24-27) ceci dépend sans doute d'une perception assez semblable du mystère de l'Eglise (88). Etudiés dans la lumière de leur parallèle chez Marc (10:42-45) ces versets nous plongent en effet dans la perspective de l'*Ebed* (89) "entièrement pour les autres" selon la belle expression de D. Benhoeffer malheureusement tant galvaudée par l'usage inconsidéré que plusieurs en font (90). Le Repas du Seigneur semble d'ailleurs avoir été lié très tôt à l'exercice d'une forme bien concrète du service fraternel, l'assistance aux pauvres. Luc y songe peut-être (91). Il devient clair dans ce cas que la loi du service détermine l'être et la vie de la communauté "précisément en tant qu'elle se veut une imitation du Seigneur" (92). Or la place alors donné aux *logia* du Seigneur manifeste que:

Tout service dans la communauté trouve facilement son sommet et son explication définitive dans la célébration eucharistique. L'ordonnance de la célébration eucharistique s'identifie donc toujours dans l'Eglise primitive avec la règle communautaire (93).

L'Eucharistie apparaît ainsi comme le moment et l'expérience privilégiés où l'Eglise, appelée par son Seigneur à devenir dans son sillage Servante des hommes, se modèle en une *koinônia* dont la loi interne soudant ses membres n'est autre que celle du don mutuel, s'exprimant dans le service fraternel. La communauté eucharistique est constituée par le service de l'Agapè —celui de Jésus Serviteur et celui des frères entre eux— et pour le service de l'Agapè. L'Eucharistie opère le rassemblement de l'Eglise dans l'Agapè de la Pâque, avec tout le réalisme que Jean surtout met dans ce terme qui exprime pour lui tout autre chose qu'un sentiment vague et abstrait.

L'Eucharistie fait donc l'Eglise communion de vie, en l'introduisant dans tout le réalisme du mystère de Jésus. Les croyants ne sont alors unis au Père et entre eux par les signes, transfigurés, de leur fraternité, qu'en étant associés à tout ce qui fait de Jésus le Seigneur de l'Eglise: son partage de la gloire de Dieu, son engagement au service de l'homme. Rassemblée du milieu du monde par la puissance de l'Esprit la communauté eucharistique n'est pas coupée du monde, arrachée aux problèmes qui habitent celui-ci. Elle se trouve au contraire associée avec intensité à l'oeuvre de service par laquelle Jésus le Serviteur devient Seigneur de la Création. Et cette association doit se traduire dans l'après-célébration, par une vie concrète. L'Eglise sera l'instrument du rayonnement de la Seigneurie du Christ en prolongeant par sa propre générosité et son action courageuse l'acte de l'Ebed Yahweh dont le contenu lui est communiqué dans le pain et la coupe eucharistiés qui scellent sa fraternité. La grâce de l'Eucharistie est une grâce qui coûte (94), non la grâce à bon marché d'une existence vide.

Sacrement de la communion de vie l'Eucharistie l'est donc parce qu'en Jésus, Christ et Seigneur, elle unit le croyant au Père, à ses frères mais aussi à tous les hommes que la puissance du corps et du sang de la Pâque veut vivifier et à la Création. Elle est donc le sacrement de la *Koinônia* au sens le plus plein du terme, celui que nous présente le chapitre premier de la lettre de Paul aux Ephésiens, et qui embrasse l'Eglise telle que le Père la porte de toute éternité dans le secret de son coeur. C'est en ce sens qu'elle est "le sacrement de l'Eglise".

## NOTES

- (1) Ainsi par H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, l'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age, Paris, 1939; id., *Catholicisme*, Paris, 1938, pp. 59-64, 71-73; C. HERIS, *Le mystère de l'Eucharistie*, Paris, 1943, pp. 83-113; G. de BROGLIE, *La Messe, oblation de la communauté chrétienne*, Greg. 1949, pp. 534-561; A. ROGUET, *l'unité du Corps mystique dans la charité, res sacramenti de l'Eucharistie*, M. D. 24, 1950, pp. 20-45; Y. CONGAR, *L'Eucharistie et l'Eglise de la Nouvelle Alliance*, Vie Spir. 1950, pp. 347-372; id., *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris, 1953,

pp. 84-91, 106-112; id. *L'Ecclesia ou communauté chrétienne sujet intégral de l'action liturgique*, dans *La Liturgie après Vatican II*, Paris, 1967, pp. 241-282; R. ERNI, *Der Gemeinschaftskarakter des Eucharistie, Das Opfer der Kirche*, Lucerne, 1954; G. GRANGETTE, *Eucharistie, sacrement d'unité*, *Evangeliser*, 1957, pp. 226-234; B. NEUNHEUSER, *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, Düsseldorf, 1960; H. FRIES, *Die Eucharistie und die Einheit der Kirche*, dans *Pro Mundi Vita*, München, 1960, pp. 165-180; E. SAURAS, *La Misa, vínculo de unidad*, *Teol. Esp.*, 1961, pp. 387-396; J. HAVET, *Eucharistie et unité de l'Eglise*, dans *Littérature et Théologie pauliniennes*, Desclée de B., 1863, pp. 200-231; R. MASI, *Cristo, Chiesa, Sacramenti*, dans *Miscellanea A. Piolanti*, T. 1, Rome, 1963-1964, pp. 227-252; J. M. R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise*, Paris, 1964; id., *L'Eucharistie et l'Eglise*, dans *Parole et Pain*, 21, 1967, pp. 284-309; H. FERET, *L'Eucharistie Pâque de l'univers*, Paris, 1965; E. L. MASCALL, *Corpus Christi, Essays on the Church and Eucharist*, Londres, 1965; C. MCGARRY, *The Eucharistic Celebration as the true Manifestation of the Church*, *Irish Theol. Quart.*, 1965, pp. 325-337; J. P. de JONG, *De Eucharistie, symbolische werkelijkheid sacramentum unitatis*, *Hilversum*, 1966; J. J. von ALLMEN, *Essai sur le Repas du Seigneur*, Neuchâtel, Paris, 1966, pp. 37-78; M. HURLEY, *Church and Eucharist*, Dublin, 1966; M. THURIAN, *Le pain unique*, Neuchâtel, Paris, 1967; E. KAVERDIERE, *Koinônia et Eucharistie dans la première aux Corinthiens*, dans *Parole et Pain*, 18, 1967, pp. 60-71. Et cette liste est fort incomplète.

- (2) Ainsi récemment G. DANNEELS, *L'Eucharistie, repas des frères ou lieu de mission, Paroisse et Liturgie*, 1966, pp. 612-622.
- (3) Voir J. M. R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise*, Paris, 1964 où nous avons longuement analysé cet aspect.
- (4) Au sens que Paul donne à ce terme. Voir D. DEDEN, *Le mystère paulinien*, E. T. L., 1936, pp. 405-442; R. E. BROWN, *The Semitic Background of the N. T. Mysterion*, *Biblica*, 1958, pp. 426-448; L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, pp. 433-469.
- (5) Voir J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, Londres, 1966, pp. 204-262; C. MAURER, *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums*, *Zeitschrift f. Theologie und Kirche*, 1953, pp. 1-38; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, Paris, 1958, pp. 59-60; P. BENOIT, *Les récits de l'institution de l'Eucharistie et leur portée*, dans *Exégèse et Théologie*, T. 1, Paris, 1961, pp. 210-239 (surtout p. 219); H. SCHÜRMAN, *Le récit de la dernière Cène*, trad. par R. H. HOLZER, Le Puy, 1966, pp. 28-42; E. J. KILMARTIN, *La Cène du Seigneur*, Paris, 1967, pp. 57-58; J. BETZ, *Eucharistie*, dans *Encyclopédie de la foi*, T. 2, Paris, 1967, pp. 66-72.

- (6) Voir **J. JEREMIAS**, *op. cit.*, pp. 178, 227-231; **H. SCHÜR-MANN**, *op. cit.*, pp. 30-34.
- (7) **H. SCHÜRMAN**, *op. cit.*, pp. 66-73.
- (8) Sur ce point important cf. **O. CULLMANN**, *Les sacrements dans l'Évangile johannique*, dans *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel, Paris, 1963, pp. 196-199; **G. H. C. MAC GREGOR**, *The Eucharist in the Fourth Gospel*, N. T. S., 1962-1963, pp. 111-119; **O. S. BROOKS**, *The johannine Eucharist*, *Journ. of Bibl. Lit.*, 1963, pp. 293-300; **C. H. DODD**, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1960, est catégorique: "the passage XIII. 1-30 corresponds to the Synoptic account of the Last Supper" (p. 393).
- (9) **C. H. DODD**, *op. cit.*, pp. 401-402.
- (10) Nous avons étudié ce point dans **J. M. R. TILLARD**, *L'Eucharistie et le Saint Esprit*, N. R. T., 1968, pp. 363-387.
- (11) Ceci est net en particulier pour la parole sur la coupe. Cf. **J. JEREMIAS**, *op. cit.*, pp. 168-173. L'allusion à l'offrande du sacrifice pour les *Rabbîm (polloi)* est absente; pourtant Paul précise qu'il s'agit de la Nouvelle Alliance.
- (12) Voir **O. CULLMANN**, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, Paris, 1958, p. 59; sur l'ensemble du problème cf. **J. DUPONT**, *Les problèmes du Livre des Actes*, Louvain, 1950, pp. 103-111; **J. E. MENARD**, *Pais Theou as a Messianic Title in the Book of Acts*, C. B. Q., 1957, pp. 83-92.
- (13) **O. CULLMANN**, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, Paris, 1958, p. 68.
- (14) Sur les formes de cette action, cf. **J. M. R. TILLARD**, *L'Eucharistie et le Saint Esprit*, N. R. T., 1968, pp. 363-387.
- (15) Voir **C. K. BARRETT**, *The Gospel according to St. John*, Londres, 1962, pp. 178-179, 356.
- (16) Voir **C. H. DODD**, *op. cit.*, p. 401.
- (17) Sur ce problème voir **J. JEREMIAS**, *op. cit.*, pp. 29-31. Sur la nature de ces repas voir **J. JEREMIAS**, *Jerusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967, pp. 331-356. Pour les repas à Qumrân cf. **A. JAUBERT**, *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963, pp. 198-209.
- (18) Cf. **J. JEREMIAS**, *The Eucharistic Words of Jesus*, Londres, 1966, p. 232.
- (19) Sur le sens de cette fraction voir **L. BOUYER**, *Eucharistie*, Paris, 1966, p. 83; **E. J. KILMARTIN**, *op. cit.*, pp. 76, 162; et surtout **H. L. STRACK** und **P. BILLERBECK**, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Zweiter Band, München, 1924, pp. 619-620.
- (20) On trouvera les textes de ces bénédictions dans **A. HANGGI** et **I. PAHL**, *Prex Eucharistica, textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg, 1968, p. 7. Sur le sens de cette

- bénédictio cf. **L. BOUYER**, *op. cit.*, pp. 89-91.
- (21) Voir **J. JEREMIAS**, *op. cit.*, pp. 233-235.
- (22) Ceci a été mis en relief par **A. SCHMEMANN**, *Sacraments and Orthodoxy*, New York, 1965, pp. 10-24.
- (23) Sur ce problème de l'omission des autres rites cf. **J. JEREMIAS**, *op. cit.*, pp. 66-67; **P. BENOIT**, *Le récit de la Cène dans Luc XXIII, 15-20*, dans *Exégèse et Théologie*, T. 1, Paris, 1961, pp. 193-195.
- (24) Comme **1 Cor. 10:16; Act. 2:42; 20:7; Luc. 24:35**. Voir **J. P. AUDET**, *La Didachè*, Paris, 1958, pp. 403-407; 430-431; **J. JEREMIAS**, *op. cit.*, pp. 115-121.
- (25) **Luc., 15:2; Mc., 2:15-17; Mat., 11:19**. Voir **J. DANIELOU**, *Les repas de la Bible et leur signification*, M. D. 18, 1949, pp. 7-33; **Y. de MONTCHEUIL**, *Signification eschatologique du repas eucharistique*, *Rech. de Sc. Rel.* 1946, pp. 10-43.
- (26) Les spécialistes sont divisés sur le fait de savoir si la Cène de Jésus fut vraiment un repas pascal. Voir **J. JEREMIAS**, *op. cit.*, pp. 15-88 qui défend la position selon laquelle ce fut vraiment un repas pascal. Voir aussi, dans le même sens, **P. BENOIT**, *op. cit.*, pp. 192-200. Voir toutefois les réticences de **L. BOUYER**, *op. cit.*, pp. 101-109.
- (27) Elle a été mise en lumière par **R. Le DEAUT**, *La nuit pascale*, Rome, 1963, en relation avec tout le contexte de la Pâque. Voir aussi **P. LEBEAU**, *Le vin nouveau du Royaume*, Desclée de B., 1966.
- (28) Sur le sens de la coupe, cf. **E. J. KILMARTIN**, *The Eucharistic Cup in the Primitive Liturgy*, C. B. Q., 1962, pp. 32-43.
- (29) Sur cette insistance voir **E. J. KILMARTIN**, *art. cit.*, pp. 37-41; **H. SCHÜRMAN**, *op. cit.*, pp. 23-24.
- (30) **Mat., 20; 22-23; 26:39, 42; Jean, 18-11**. Cf. **A. FEUILLET**, *La coupe et le baptême de la Passion*, R. B., 1967, pp. 356-391.
- (31) Voir le *Talmud* de Jerusalem, **Pesahim X, 37 b 61 — 37 c 10** (... les quatre coupes répondent aux quatre mots désignant la rédemption d'Israël... aux quatre coupes de Pharaon... aux quatre coupes de châtiment que le Saint—qu'il soit béni—donnera à boire aux nations, alors que le Saint—qu'il soit béni—donnera à Israël quatre coupes de consolation...). Sur le sens de ces expressions cf. **R. Le DEAUT**, *op. cit.*, p. 279-298.
- (32) La communauté de **Qumrân** semble avoir été très sensible à cette dimension messianique du repas. Voir *Règle pour toute la Congrégation d'Israël*, I Q. sa. II, 17-22 (ed. **DUPONT-SOMMER**).
- (33) Cf. **H. SCHÜRMAN**, *Op. cit.*, pp. 74-79.
- (34) L'expression relative au pain se trouve dans les quatre traditions (Paul et Luc emploient le verbe **eucharistésas**, Matthieu et Marc **eulogésas**); la parole sur la coupe est moins développée

chez Luc et Paul (qui ne mentionnent pas la bénédiction pour laquelle Matthieu et Marc emploient alors eucharistésas).

- (35) **Didachè 9:4**; voir aussi **Anaphore de Serapion** (texte dans **J. QUASTEN, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima**, pars 1, Bonn 1935, p. 62); **Anaphore du papyrus de Der Balizeh** (texte dans **C. H. ROBERTS - B. CAPELLE, An early Euchologium, the Dêr-Balizeh Papyrus enlarged and reedited**, Bibl. du Museon 23, Louvain 1949, pp. 22-23); **CYPRIEN, Epist. 63, 13**; **AUGUSTIN, Sermo 227**; **Tract. in Joan. 26**.
- (36) "Il vous est prouvé par ce pain combien vous devez aimer l'unité. Car ce pain est-il fait d'un seul grain? Les grains de blé n'étaient-ils pas au contraire fort nombreux? Mais avant d'être du pain ils étaient séparés; ils ont été liés par de l'eau après avoir été broyés. Si le blé n'est pas moulu et pétri avec de l'eau, il n'arrivera pas du tout à former cette chose qui se nomme pain. Vous aussi vous avez commencé par passer en quelque sorte sous la meule de l'humiliation du jeûne et du sacrement de l'exorcisme. Vint le baptême et avec l'eau vous avez été en quelque sorte pétris pour devenir du pain... Vient donc l'Esprit Saint, après l'eau, le feu, et vous devenez le pain qui est le corps du Christ. Ainsi en quelque sorte est symbolisée l'unité" (**Sermo 227**; ed. **S. POQUE, Sources chrétiennes 116**, pp. 235-242). Sur l'ensemble de la question cf. **P. T. CAMELOT, Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de S. Augustin, R. S. P. T., 1947**, pp. 394-410.
- (37) Ainsi **A. ROGUET**, dans **L'Eucharistie**, ed. française de la Somme Théologique, T. 1, Paris, 1960, p. 347. Le **P. ROGUET** est ici dans le sillage du **P. de La TAILLE, Mysterium fidei**, eluc. 42 et 43, ed. 1931, pp. 529-542. La conclusion de son étude nous semble toutefois difficilement admissible: elle voit les signes eucharistiques d'une façon trop statique, en oubliant leur signification biblique et en omettant de considérer les paroles elles-mêmes qui sont pourtant la "forme" du signe. Voir notre étude dans **B. T. XI, 3**, pp. 779-781.
- (38) Ce que souligne fort bien le **P. ROGUET, op. cit.**, à la suite du **P. de La TAILLE**.
- (39) Voir **H. SCHÜRMAN, op. cit.**, p. 30 et note 4. Mais **H. S.** se place dans une perspective sensiblement différente de la nôtre.
- (40) Sur ce problème voir, **C. H. DODD, The Interpretation of the Fourth Gospel**, Cambridge, 1960, pp. 333-345; **A. FEUILLET, Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie**, **N. R. T.**, 1960, pp. 803-822, 918-939, 1040, 1062 (repris dans **Etudes johanniques**, Louvain, Paris, 1962, cf. en particulier, pp. 83-85); **E. J. KILMARTIN, Liturgical Influence in John 6**, **C. B. Q.**, 1960, pp. 183-191; **X. LEON-DUFOUR, Le Mystère du pain de vie**, **R. S. R.**, 1959, pp. 481-523; **D. MOLLAT, Le chapitre VI de saint Jean, Lum. et Vie**, 31, 1957, pp. 107-

- 119; O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951, pp. 62-69; et pour le climat d'ensemble B. GARTANER, *John 6 and the Jewish Passover*, Lund, 1959. Voir aussi J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 107-108, 198-201; O. S. BROOKS, *The johannine Eucharist, another interpretation*, J. B. L., 1963, pp. 293-300 (surtout 296-298); G. H. C. MACGREGOR, *op. cit.*, pp. 114-119.
- (41) Voir G. H. C. MACGREGOR, *op. cit.*, p. 112; P. LEBEAU, *op. cit.*, p. 136; et les ouvrages mentionnés supra, note 3.
- (42) Sur le thème de la manne, peut-être trop négligé, voir A. FEUILLET, *op. cit.*, pp. 803-822; O. CULLMANN, *op. cit.*, pp. 62-69; C. H. DODD, *op. cit.*, pp. 333-345; D. MOLLAT, *op. cit.*, pp. 107-119; J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, Paris, 1950, 201-208; P. BORGES, *Bread from Heaven, an exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the writings of Philo*, Leiden, 1965.
- (43) Voir D. MOLLAT, *op. cit.*, pp. 110-111 et surtout A. FEUILLET, *op. cit.*
- (44) *Mischnah, Berakoth*, VI, 1.
- (45) Nous traduisons ainsi la bénédiction de la coupe reconstituée par L. FINKELSTEIN, *The birkat ha-mazon, The Jewish Quart. Rev.*, 1929, pp. 243-259.
- (46) *Adv. Haer.*, V, 2, 1; HARVEY, II, p. 319.
- (47) Au sens que R. BULTMANN donne à l'expression.
- (48) Voir notre étude *L'Eucharistie et le Saint Esprit*, N. R. T., 1968, pp. 363-387.
- (49) Sur la relation de la Création au Salut, cf. L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, pp. 30-34, 52-61; A. VIARD, *Expectatio creaturae*, E. B., 1962, pp. 337-354; A. DUBARLE, *Le gémissment des créatures dans l'ordre divin du cosmos*, R. S. P. T., 1954, pp. 445-465.
- (50) C'est ce qu'a bien mis en lumière A. VONIER, *La clé de la doctrine eucharistique*, trad. franç., Lyon, 1941.
- (51) THEODORE DE MOPSUESTE, *Hom. XV*, lère sur la Messe, nos. 40-41, ed. TONNEAU-DEVRESSE, pp. 523-527 a exprimé ce point d'une façon remarquable au sujet du rite du baiser de paix.
- (52) Voir P. BENOIT, *Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la Captivité*, dans *Exégèse et Théologie*, T. 2, Paris, 1961, pp. 107-153 (surtout pp. 117-118); L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1954, pp. 264-266.
- (53) *Sermo 227*, trad. S. POQUE, *Sermons pour la Pâque*, Sources chrét. 116, pp. 235-237.
- (54) Cf. J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 171, 193-195; P. BENOIT, *Les récits de l'institution de l'Eucharistie et leur portée*, dans *Exégèse et Théologie*, T. 1, Paris, 1961, pp. 210-239 (surtout pp. 217-219).

- (55) Voir R. Le DEAUT, *op. cit.*, pp. 122-129 qui conclut: "Faut-il chercher dans des associations de ce genre (celle de la Pâque et de l'Alliance par exemple) l'explication de ce fait, que les commentateurs semblent trouver naturel, que Jésus instaure la **nouvelle alliance** précisément durant un repas pascal?"
- (56) C'est la position de F. J. LEENHARDT, *Le sacrement de la Sainte Cène*, Neuchâtel, Paris, 1948, pp. 47-48, 51-52. Voir dans le même sens J. HASPECKER, *Alliance*, dans *Encyclopédie de la foi*, T. 1, Paris, 1965, p. 44.
- (57) Sur la notion d'Alliance cf. D. J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, *Analecta Biblica*, 21, Rome, 1963; *id.*, *Three Covenants in Genesis*, *C. B. Q.*, 1964, pp. 179-189; *id.*, *Covenant in the Old Testament*, *C. B. Q.*, 1965, pp. 217-240; R. MARTIN-ACHARD, *La signification de l'Alliance dans l'Ancien Testament*, *Rev. de Théo. et de Phil.*, 1968, pp. 62-102; G. QUELL, *Diathèkè*, dans *T. W. Z. N. T.*, II, Stuttgart.
- (58) Sur l'Alliance Nouvelle cf. R. MARTIN-ACHARD, *La Nouvelle Alliance selon Jérémie*, *Rev. de Théo. et de Phil.*, 1962, pp. 81-92; J. COPPENS, *La Nouvelle Alliance en Jérémie*, 31: 31-34, *C. B. Q.*, 1963, pp. 12-21.
- (59) Pour une discussion de ce problème, cf. C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, an historical and critical Study*, Oxford, 1956; J. VAN DER PLOEG, *Les Chants du Serviteur de Yahwé*, Paris, 1936, pp. 83-105; E. J. KISSANE, *The Book of Isaiah*, T. 2, Dublin, 1943, pp. 175-180; H. H. ROWLEY, *The Servant of the Lord in the Light of three decades of criticism*, dans *The Servant of Lord and other Essays*, Londres, 1952.
- (60) Voir R. Le DEAUT, *op. cit.*, pp. 88-99, 115-121, 214-236.
- (61) Cf. J. MULENBURG, *The Book of Isaiah, chapters 40-46*, dans *The Interpreter's Bible*, T. V., 1956, pp. 568-569.
- (62) Voir C. R. NORTH, *op. cit.*, pp. 112-113; E. J. KISSANE, *op. cit.*, pp. 37-38.
- (63) La même perception se retrouve en *Is.* 1:16-18; 11:4; *Am.* 5:24; *Jer.*, 7:4-11; *Zach.*, 7:8-10; *Ezech.*, 18:7-8, 16-17.
- (64) Nous avons étudié quelque peu cette question dans notre petit livre *Le Salut mystère de pauvreté*, Paris, 1968, surtout, pp. 77-126.
- (65) Voir J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 179-182, 226-231.
- (66) *Ibid.*, pp. 229, 231.
- (67) L'idée de L'Eucharistie comme Mémorial a été remise en lumière surtout par M. THURIAN, *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel, Paris, 1963; F. J. LEENHARDT, *Le sacrement de la Sainte Cène*, Neuchâtel, Paris, 1948.

- (68) Pour la notion biblique du **Zikkarôn** cf. N. DAHL, **Anamnèsis, mémoire et commémoration dans le christianisme primitif**, dans *Stud. théol.*, Lund, 1947, pp. 69-95; P. A. H. DE BOER, **Gedenken und gedachtnis in der Welt des Alten testaments**, Stuttgart, 1960; J. SCHILDENBERGER, **Das Gedachtnis charakter des Alt-und-Neutestamentlichen Pascha**, in B. NEUNHEUSER, **Opfer Christi und Opfer der Kirche**, Dusseldorf, 1960, pp. 75-97; H. GROSS, **Zur Wurzel ZKR**, in *Bibl. Zeitschrift*, 1960, pp. 227-237; W. SCHOTTROFF, **Gedenken im alten Orient und in Alten Testament, die Wurzel ZKR im semitischen Sprachkreis**, Neukirchen, 1964; B. S. CHILDS, **Memory and Tradition in Israel**, Londres, 1962.
- (69) Nous avons scruté cet aspect de la **res Eucharistiae** dans **L'Eucharistie Pâque de l'Eglise**, Paris, 1964.
- (70) Voir le beau commentaire que fait de ce texte de Paul K. BARTH, **Petit commentaire de l'Épître aux Romains**, Genève, 1956, pp. 64-68. Voir aussi C. H. DODD, **The Epistle of Paul to the Romans**, Londres, 1960, pp. 86-93.
- (71) Il nous paraît que la théologie courante envisage trop cette dimension eschatologique d'une façon statique en la centrant uniquement sur la réception du corps glorieux du Seigneur, en vue de la résurrection future de tout notre être. De fait toute la vie nouvelle en tant qu'elle est arrachement progressif et constant au Mal et entrée progressive et constante dans la Vie-pour-Dieu est située dans un processus de résurrection. Et l'Eucharistie est précisément la nourriture de ce passage.
- (72) Cet être-chrétien a été fort bien étudié par L. CERFAUX, **Le chrétien dans la théologie paulinienne**, Paris, 1962. Voir aussi C. SPICQ, **Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament**, Paris, 1961 (surtout, pp. 111-218), et surtout H. SCHLIER, **Essais sur le Nouveau Testament**, Paris, 1968, pp. 145-158.
- (73) P. BONNARD, **L'Évangile selon saint Matthieu**, Neuchâtel, Paris, 1963, p. 150.
- (74) Le climat qu'ils présentent est bien évoqué par P. BONNARD, **Mourir et vivre avec le Christ**, *Rev. d'Hist. et de Philos. Rel.*, 1946, pp. 101-112. Voir également L. CERFAUX, *op. cit.*, pp. 309-314.
- (75) Voir aussi **2 Cor.**, 4:7-10. Citons le commentaire que D. BONHOEFFER fait de ces textes: "L'homme est appelé à souffrir avec Dieu de la souffrance que le monde sans Dieu inflige à Dieu... Voici la **metanoia**: ne pas penser d'abord à ses propres misères, problèmes, péchés et angoisses, mais se laisser entraîner dans le chemin de Jésus-Christ, dans l'événement messianique, afin que soit accompli Isaïe 63" (**Résistance et Soumission**, ed. franç., Genève, 1963, p. 166). Et cette phrase de Karl BARTH: "La grâce de pouvoir croire au Christ est dépassée par une autre: celle de pouvoir souffrir pour lui, de pouvoir accompagner le Christ sur son propre chemin pour

- être pleinement en communion avec lui" (*Commentaire de l'Épître aux Philippiens*, trad. franç., Genève, 1957, p. 48).
- (76) Voir **B. McGRATH**, *ZUN Words in St. Paul*, C. B. Q., 1952, pp. 219-226.
- (77) Cf. **J. M. R. TILLARD**, *L'Eucharistie et le Saint Esprit*, N. R. T., 1968, pp. 363-387.
- (78) Voir **L. CERFAUX**, *op. cit.*, pp. 307-309.
- (79) **J. HERING**, *La seconde Epître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Paris, 1958, p. 44.
- (80) **J. A. KLEIST**, *An Early Christian Prayer*, dans *Orate Fratres*, 1948, pp. 201-206, étudie ce texte dans cette perspective.
- (81) *Epist. 58*, trad. **BAYART**, S. Cyprien, *Correspondance*, T. 2, Paris, 1925, p. 160.
- (82) C'est ce que note **M. VILLER**, *La spiritualité des premiers siècles*, Paris, 1930, pp. 17-18.
- (83) Voir **L. CERFAUX**, *L'antinomie paulinienne de la vie apostolique*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, T. 2, Gembloux, 1954, pp. 455-467.
- (84) Sur la conception augustinienne du Sacrifice cf. **G. de BROGLIE**, *La notion augustinienne de sacrifice invisible et vrai*, *Rech. de Sc. Rer.*, 1960, pp. 135-165.
- (85) **THOMAS D'AQUIN** ne cesse d'insister sur le fait que le Christ offre son sacrifice "ex caritate et obedientia" (S. Th. III, 49, 1) et que de là vient sa valeur.
- (86) Cf. **G. H. C. MACGREGOR**, *op. cit.*, pp. 113-114.
- (87) *Ibid.*, p. 114 ("the new commandment is parallel to the new covenant").
- (88) Voir **H. SCHÜRMAN**, *op. cit.*, pp. 66-73.
- (89) *Ibid.*, p. 69.
- (90) *Résistance et Soumission*, Genève, 1963, p. 179.
- (91) Voir **H. SCHÜRMAN**, *op. cit.*, pp. 62-65, 71-73.
- (92) *Ibid.*, p. 73.
- (93) *Ibid.* Voir aussi le beau livre de **Y. CONGAR**, *Pour une Eglise servante et pauvre*, Paris, 1963.
- (94) Sur la notion de grâce qui coûte, dans la perspective de **D. BONHOEFFER** (surtout dans *Le prix de la grâce*) cf. **T. F. TORRANCE**, *Cheap and Costly Grace*, dans *The Baptist Review*, 1968, pp. 290-311.