

Tomar y comer, tomar y beber

Última Cena y Eucaristía

La Eucaristía es el único sacramento que acompaña al creyente a lo largo de toda su vida, si se exceptúa la práctica de la confesión, ya casi caída en desuso. Lamentablemente, la interpretación de la Eucaristía está empapada de heteronomía. Por ello, el creyente moderno apenas si puede entenderla vivencialmente. Según enseña el tan frecuentemente citado *Catecismo de la Iglesia Católica*, la Eucaristía es real y esencialmente un sacrificio, y ¡ay de aquel que no lo entienda así! Pero, a quien piensa en términos teonómicos, una interpretación como ésta no le dice nada. Pues con la interpretación del sacrificio nos deslizamos enteramente del lado de la heteronomía. Por ello es importante que primero nos ocupemos del carácter heterónomo de este concepto cultural, como también de sus ramificaciones como sacrificio de expiación, de petición, de la cruz, para abordar después el tratamiento del rito llamado sacrificio de la misa.

Una anécdota para comenzar. Hacia el final de la segunda guerra mundial, cuando la aviación enemiga bombardeaba terriblemente las ciudades alemanas, la comunidad de las Carmelitas de Maguncia se ofreció entera como víctima expiatoria a Dios, para que él (¿o Estados Unidos?) cuidara a la ciudad. En el último ataque aéreo, el 27 de abril de 1945, explotó una bomba de mil kilos junto al refugio antiaéreo subterráneo donde las hermanas se habían refugiado (¿por qué, si se habían ofrecido como víctimas expiatorias?). Después del ataque las encontraron muertas a todas. No hubo más ataques aéreos contra la ciudad. La reacción de los habitantes fue unánime: «Dios ha

aceptado su sacrificio y nos ha cuidado a nosotros». Tal vez sea ésta la reacción espontánea de muchos de nosotros. ¿Pero entonces, de qué Dios estamos hablando? Evidentemente de un Dios al que se lo puede influenciar con sacrificios, hasta con sacrificios humanos, para que abandone sus planes de destrucción. Pero, ¿es éste el mismo Dios que ha amado tanto al mundo como para regalarle a Jesús por propia iniciativa, y con él todas las demás cosas? ¿Se sostienen conceptos como sacrificio y expiación frente a la irradiación de este Dios compañero del ser humano?

Cambio de significado de las palabras víctima y sacrificio

Al oír la palabra «víctima», casi nadie va a pensar hoy en una oveja o un novillo que se inmola en honor de la divinidad, sino más bien en seres humanos que mueren en accidentes de tránsito, o de aviación, o de ferrocarriles, o en atentados de bombas y en catástrofes naturales de todo orden. En el cristianismo y por ello en todo el Occidente, ha caído prácticamente en desuso el ofrecimiento de sacrificios en el sentido de un acto de culto. Por ello, el concepto de sacrificio como culto está vacío. Los cristianos no matan ovejas ni carneros para dar testimonio sensible del derecho que Dios tiene sobre la vida y la muerte, ni queman grasa o carne para que su olor agradable se expanda hasta en los corredores de los palacios celestiales. La gente piadosa que enciende cirios o deja caer dinero en las alcancías de ofrendas no vive estos actos como un acto ritual de sacrificio, aunque de hecho lo sea. Sólo la misa se llama todavía sacrificio, y las instancias romanas vigilan estrictamente para que se la siga llamando así, para que siga siendo el campo de trabajo reservado a los sacerdotes consagrados. Pues el sacrificio en el culto ha sido siempre desde la antigüedad la base de subsistencia y la justificación del sacerdocio.

¿Cuál es la característica del sacrificio de culto? En primer lugar, por cierto, su relación con una divinidad que vive en las alturas o en el mundo de abajo. Pero junto a ello, sobre todo, que alguien renuncia definitivamente a un bien que tiene algún valor o utilidad, y esto sucedía de la manera más eficiente, es decir, mediante su destrucción. Se suponía que la divinidad se alegraba cuando veía temblar a la oveja acuchillada desangrándose, y que olía con agrado el aroma del sacrificio. Se suponía que el buen humor que le proporcionaba este acto debía volver propicia a la divinidad, por lo que podría recibir de ella lo que se le pidiera, igual como se puede recibir algo de los poderosos humanos mediante regalos –lo que en la sociedad actual está señalado por la acusación de corrupción y soborno-. Los sacrificios de intercesión debían mover a la divinidad para que interviniera en provecho de quienes le ofrecían el don, o se lo prometían o lo «con-

sagraban», como se decía. Los sacrificios de expiación por su parte debían aplacar la cólera de la divinidad de tal manera que no hiciera caso de crímenes cometidos, y condonara la pena merecida.

Tales prácticas han desaparecido hace tiempo de nuestra cultura, como hemos dicho. Pero el «sacrificio» ha sobrevivido en el lenguaje, aunque sea en un sentido distinto y profano. Se ha mencionado recién su uso en caso de catástrofes o accidentes. También se habla de «sacrificar su tiempo», lo que no tiene nada que ver con matar, verter o quemar algo en honor de la divinidad, pero sin embargo, a diferencia del caso de los accidentes, guarda dos elementos importantes del sacrificio de culto. El primero es el concepto de «renuncia dolorosa». El diccionario de la Real Academia Española lo subraya al explicar el significado metafórico: «peligro o trabajo grave a que se somete una persona», o «renunciar a algo para conseguir otra cosa». Con gusto uno hubiera recibido algo o guardado algo para sí, pero renuncia a ello, y en general no de muy buena gana. Lo que se entrega voluntariamente puede ser hasta la propia vida. Y no se lo hace porque a uno le da gusto. Al contrario, se hace porque se piensa, de manera semejante a lo que sucede en el sacrificio de culto, que con ello se gana otra cosa que es todavía más valiosa. Pero lo que vale más, ya no está situado en la esfera religiosa, sino en la humana. Uno «sacrifica» su tiempo para escuchar, cual muro de los lamentos, a quien está deprimido y espera así ayudarlo. O uno renuncia bajo mandato médico al goce del cigarrillo para evitar la amenaza del infarto cardíaco. O bien se sacrifica una pieza de ajedrez para armar un ataque vencedor. Siempre se sacrifica algo para ganar algo mejor. Ésta es la segunda propiedad del sacrificio.

Sin lugar a dudas, el sacrificio es un elemento muy importante en todas las religiones antiguas y debe haber satisfecho una necesidad muy hondamente arraigada. Se dice «ofrecer» un sacrificio. Sacrificar es ofrecer algo a la divinidad como don y, por consiguiente, perder lo que se ofrece, pero siempre bajo el principio del *do ut des*, te doy para que tú me des, es decir, para ganar algo, para recibir algo mejor que lo que se ha ofrecido o perdido. Y esto que es mejor es la ayuda de la divinidad, su favor, su perdón. El sacrificio religioso es, en el fondo, un intercambio provechoso, suponiendo que exista en-las-alturas aquella contraparte del intercambio. Al desaparecer aquel mundo otro y distinto, la época de los sacrificios de culto ha desaparecido definitivamente.

Cinco advertencias críticas

Al reflexionar sobre la práctica del culto sacrificial tan extendida en la historia, resultan algunas cosas bien extrañas. En primer lugar, la

práctica del sacrificio supone imaginarse la relación entre la divinidad y los seres humanos como una relación entre dos seres que compiten entre sí, de tal manera que lo que uno gana, lo pierde el otro. Al parecer, el ser humano tiene algo que le falta a la divinidad, pues de lo contrario no tendría ningún sentido pretender dárselo. Y lo que uno le da a la divinidad, desaparece irrevocablemente. Esta idea de la exclusión recíproca se enraiza en la opinión inconsciente de que en las regiones celestiales de allá arriba todo sucede igual aquí abajo. Porque aquí sí que lo que me pertenece a mí, no puede pertenecerle simultáneamente a otro. Y quien no se atiene a ello, va a juicio. Esto está relacionado con el carácter material de lo que se sacrifica, pues, tratándose de cosas espirituales, como el conocimiento y la alegría, uno puede muy bien regalarlas sin perder nada de lo que se entrega. Esto es lo que significa compartir e incluso multiplicar. En una relación humana de amor es posible poseer juntos bienes materiales. ¿Por qué no podría ser así también en la relación del ser humano con su Dios? Esta pregunta hace sospechar del valor de la imagen de Dios que se oculta detrás de la práctica del sacrificio.

En segundo lugar, la divinidad está ávida de dones materiales. Regalarle algo a alguien tiene sentido sólo si el que recibe el regalo se va a alegrar con él. Especial atención se debe prestar en el caso en que el regalo tenga por objetivo que alguien le devuelva el favor. No se saca nada con regalarle una botella de whisky a un abstemio, o una serie de CDs de música a un sordo. Si a una divinidad le gustan cosas como ovejas, terneros, oro y plata, vino, aceite, incienso y cosas parecidas... Y más: si ella las pide, es porque las desea. Pero a lo mejor no es tanto la cosa material en sí la que quiere la divinidad, como el reconocimiento de su absoluto señorío y de su ilimitado dominio sobre todo lo que uno posee, incluso sobre la propia vida. La forma más clara de reconocerlo es destruir, matar, quemar, derramar algo. Porque al hacerlo así, el ser humano deja de poseer lo que destruye y da pruebas del honor que le debe a la divinidad. Eso es lo que a ella le gusta, y así es como se le puede volver favorable.

En tercer lugar, pareciera que la divinidad está ávida de vida humana. Se decía de ella no sólo que daba, sino que quitaba la vida. Se aguardaba que lo hiciera mediante pestes y desastres que la mayoría de las veces eran castigos. A esto se vinculó lo de los sacrificios humanos. Se le ofreció la vida de otros seres humanos a la divinidad, para impedir que ella tomara la propia vida o la de un ser amado. El ofrecimiento de las Carmelitas de Maguncia –toma nuestras vidas, pero no castigues a la ciudad– calza plenamente con el sacrificio humano que le agradecería a Dios. Es cierto que este ofrecimiento está ya bastante humanizado, porque ellas ofrecieron las vidas propias

para salvar las de otros, y no al revés. Mirándola más de cerca, la idea de que Dios ha exigido la muerte de Jesús en cruz como «sacrificio expiatorio por nuestros pecados», o que al menos la ha aceptado así, calza también con este esquema del sacrificio humano. Pero a lo largo de un proceso de humanización, se ha dejado de lado poco a poco el sacrificio humano, para reemplazarlo por el sacrificio de animales. La divinidad recibe así la vida que parece codiciar, pero no la vida de un humano, sino la de un ser que le está muy cerca, como son el buey, la oveja o la paloma, y que por eso pueden representarlo bien. No así las mascotas caseras, como el perro, el gato o el canario, lo que parece relacionarse con el hecho de que aquellos otros son animales útiles, cuya carne les era apetitosa a los dioses, como se pensaba.

En cuarto lugar, y relacionada con la advertencia anterior, el concepto de sacrificio de expiación en particular evoca una imagen extrañamente antropomórfica de Dios, la imagen del señor que se siente enojado y cuya ira se busca aplacar con regalos.

En quinto lugar, los sacrificios de intercesión se asemejan a los regalos que se les hace a los poderosos para que hagan cosas que no harían espontáneamente, como revisar o revocar decisiones ya tomadas. Lo mismo se hace con la divinidad. Esto implica una de dos situaciones: o bien que la decisión que se le pide revocar no está fundamentada en razón y derecho –porque si no, ¿por qué debería la divinidad volver a revisarla?-, o bien, si era completamente razonable y justa, se le estaría ofreciendo soborno para echarla para atrás. En ninguno de los dos casos la divinidad tendría las manos muy limpias.

La fe moderna no da lugar a un culto sacrificial

No es extraño que la humanidad haya pensado en hacer sacrificios frente al poder o los poderes que sentía pesar sobre sí, y que prosiguiera con esta práctica durante miles de años. Espontáneamente se imaginaba a este poder o a estos poderes según el modelo de los potentados humanos, y es posible conseguir el favor de éstos, o al menos, tratar de conseguirlo, mediante regalos. Tampoco es extraño que el pueblo de Israel, y luego, después del exilio, el judaísmo, al menos hasta el año 70 d.C., siguiera encontrando importante la práctica sacrificial, y la practicara. A pesar de la profundidad y trascendencia de su imagen de Dios, ésta se quedó impregnada de las representaciones heterónomas de todo el Medio Oriente, donde los dioses eran tenidos por dirigentes y señores absolutos. Signos claros de ello son, entre otros, los títulos que Israel daba a su Dios Yahvé: Señor de los ejércitos, Rey, Altísimo, Todopoderoso...

Pero habría que extrañarse de que el pensamiento sacrificial pudiera echar raíces fuertes y profundas en la comunidad cristiana. La imagen de Dios que anunciaba Jesús contradice la representación de Dios que sustenta la práctica sacrificial. No es extraño entonces que Jesús asuma la crítica de los profetas al culto sacrificial: «Misericordia quiero, y no sacrificio» (Mt 9, 13). A pesar de ello, una manera de pensar y de hablar cercana a la sacrificial no sólo revivió con fuerza en la Iglesia y penetró toda la piedad, sino que se impuso como interpretación oficial y exclusiva incluso de la muerte de Jesús, así como del culto central de los cristianos, la eucaristía. Esta interpretación de la muerte en cruz de Jesús y de la eucaristía creció íntimamente unida con la tradición cristiana y por eso pretende ser valedera. Pero, al igual de todo lo que vive, una tradición viviente tiene también una fuerza de crecimiento que puede traer consigo transformaciones muy sorprendentes. Uno es fiel a su esencia verdadera sólo si se está pronto a aceptar cambios profundos. Una oruga es fiel a sí misma si se transforma en crisálida y luego en una mariposa. Hay que preguntarse una y otra vez qué genotipo hay detrás del fenotipo que cambia. En otras palabras, qué es lo que queda de la tradición. Quien condena un nuevo fenotipo por ser muy distinto del anterior, desconoce lo esencial, el genotipo. Quien permanece tozudamente en el pasado, pronto se vuelve infiel respecto a la tradición viviente.

El sacrificio de la cruz

La idea del «sacrificio de la misa» está estrechamente vinculada con la del «sacrificio de la cruz». Por eso analizamos aquí primeramente este último concepto.

Ya en Pablo se encuentra la interpretación de la muerte de Jesús en la cruz como sacrificio y más en particular, como sacrificio expiatorio. No es extraño. Porque la Iglesia primitiva se dejó guiar por la corriente del Antiguo Testamento en su meditación sobre la vida y la muerte de Jesús. Y como el culto sacrificial recorrió toda la piedad del antiguo judaísmo (como muestra el Pentateuco y en particular el libro del Levítico), los cristianos estudiosos de la Escritura se toparon a cada paso con el sacrificio en su búsqueda de pronósticos veterotestamentarios del rol salvador de Jesús.

Toda la cultura religiosa de la antigüedad fomentaba además esta interpretación. Esta cultura veía en el sacrificio una parte esencial de cada religión. Mientras no se plantearan preguntas críticas sobre los trasfondos sospechosos de la práctica sacrificial –y esto no sucedió hasta la modernidad– se podía considerar la muerte de Jesús sin ningún problema como un sacrificio y, por añadidura, un sacrificio de expiación. La pregunta es si esto va a poder continuar.

Primero, el culto sacrificial bajo las formas del verter una sustancia, o de matar o quemar un ser viviente ha desaparecido completamente de la vida cristiana cotidiana, y por ello ha perdido toda relación con la realidad. Ahora bien, cuando algo deja de referirse a la experiencia y ha perdido por ende todo contacto con la realidad, deja de ser apto para iluminar algo -el ajusticiamiento de Jesús de Nazaret, en el caso que nos ocupa- de tal manera que sirva para conmover, emocionar e inspirar. Para ello necesitamos otras interpretaciones, distintas, y mejores.

Peor todavía si se presenta a la sangre de Jesús como dinero del rescate, es decir, como precio de una compra, precio que sería exigido y luego percibido por Dios. Es cierto que la Sagrada Escritura ofrece un material muy rico para apoyar esta idea. Pero aquí uno se hunde en las arenas movedizas del antropomorfismo. Y el rostro de Dios se vuelve aún más angustiante y repulsivo para una persona moderna. Porque parecería que Dios no se avergonzase de exigir y de hacer algo que puede despertar la ira en quien ha hecho suya la actitud moderna de respeto la santidad de la persona y de la vida humana, pues Dios estaría aquí jugando con una vida humana como con una mercancía.

¿En qué interpretación más existencial de la muerte de Jesús en la cruz podría una persona de la modernidad ir a buscar una fuente de inspiración y de ternura? Tal vez la siguiente. Jesús esperó no tener que morir, e imploró por ello, como lo muestra su oración en Getsemaní. Podría haber huido. No huyó. Se quedó en su sitio a pesar de saber que lo iban a prender, y no lo hizo para sacrificarse a sí mismo en una especie de suicidio espiritual, sino para permanecer fiel a su misión. Había anunciado la buena nueva de que cada hombre, por muy decepcionante que pueda ser, es único e igualmente importante a los ojos de Dios y que hay que actuar de acuerdo con esta buena nueva. Con esto, él había condenado toda forma de señorío y de egoísmo que fuera a costa de otros humanos. El se había sentido con el encargo de anunciar este mensaje, aun cuando quienes se sintieran amenazados en su señorío propio lo odiaran y persiguieran y por último lo mataran. Su vida no debería valer más para él que el anuncio que le había sido encargado por Dios, el cual abría el camino de la liberación y de la salvación a la humanidad. El amor de Dios y el amor de los seres humanos le exigían que aceptara lo peor. Precisamente, por permanecer fiel a su misión hasta la muerte, llegó a ser el salvador, pero de una manera muy distinta que en la idea heterónoma, en la que él habría pagado y satisfecho sin nosotros por nuestras culpas, con sangre humana, abriendo así

nuevamente las puertas del cielo que estaban cerradas. En vez de ello, lo que salva consiste en la irradiación de su opción de vida, la cual atrae y mueve y cambia a los seres humanos convirtiéndolos en personas mejores. Lo que salva es también la fuerza liberadora de su anuncio, la cual da pruebas de ser confiable precisamente porque él se entregó por este anuncio hasta la muerte. Esta fuerza llamó al nacimiento de un nuevo mundo en el que el amor es la medida de todas las cosas, el mundo de la salvación humana, que en la Escritura se llama «el reinado de Dios».

Así Jesús llegó a ser nuestro salvador. Hemos de olvidar el lenguaje del pasado: que Jesús pagó por nuestras culpas con su muerte al acreedor divino, que Jesús rompió el documento de la deuda o lo borró con su sangre, que así apaciguó la ira de Dios... Esta forma de hablar corresponde a la idea de que existe «un mundo de arriba», y por ello irrita a mentalidades modernas, siendo que el propósito del anuncio es atraer también a estas personas. En vez de ayudarlas, se les causa daño. Hemos de dejarnos mover por la fuerza que procede de la vida de Jesús y más todavía de su muerte, la cual resume y sella su vida toda entera. Así seremos salvados. Todavía no lo estamos.

La eucaristía como sacrificio

La doctrina tradicional, formulada definitivamente en el Concilio de Trento, interpretaba también la Eucaristía como un sacrificio, más precisamente, como la representación del sacrificio de la cruz. Lo que se dijo sobre la interpretación de la muerte de Jesús como sacrificio vale naturalmente de la interpretación de la eucaristía como sacrificio: no le ayuda mucho al cristiano moderno. Y esta repetición unilateral de ideas vaciadas de contenido no sólo impide el acceso a una interpretación más verdadera y vital, sino que presta apoyo todavía a la imagen precristiana de Dios: ésa que se agazapa detrás de la exigencia de de víctimas expiatorias. La autoridad magisterial de la Iglesia ha acentuado con fuerza una y otra vez el carácter sacrificial de la misa; con todo, es imposible reconocerse como integrado a la modernidad mientras se siga cultivando la idea premoderna de la misa como sacrificio. No estamos diciendo que esta representación sea falsa, sino que sólo es correcta relativamente, es decir, sólo dependiendo del axioma heterónomo que le dio origen, pero es una representación que se vuelve incorrecta apenas se abandona el ámbito dominado por este axioma y el antropomorfismo que le está asociado. Por ello, el cristiano moderno sabe qué hacer con la interpretación sacrificial de la eucaristía como sacrificio. Su mentalidad le exige de todas maneras una interpretación distinta y más satisfactoria.

El lenguaje de la liturgia oficial de la misa no se la ofrece de ninguna manera. Está repleto desde el comienzo hasta el fin con la idea de sacrificio. Y para mayor inri, desde la colina vaticana se producen regularmente advertencias que prohíben cambiar ni una coma de esta liturgia oficial. El punto muerto al que se llega en las misas dominicales podría tener bastante que ver con el hiato que se sigue abriendo entre el sentimiento subconsciente de la modernidad y el lenguaje y universo mental de la liturgia.

Problemas que se asocian con la mentalidad tradicional

A pesar de toda la buena voluntad que se tenga, al tratar de entender y asumir la interpretación premoderna, uno se topa pronto conaporías y contradicciones. Se dice que la misa es un sacrificio de valor infinito, el mayor de todos los sacrificios que se pueden ofrecer a Dios, pues, como lo dice el Concilio de Trento, es la *representación* incruenta del sacrificio de la cruz. Allí comienzan los problemas.

El primero de ellos: ¿qué hay detrás de la palabra *representación*? ¿La entiende Trento en forma simbólica, como la que se lleva a cabo en un escenario de teatro? Pero, si así fuera, entonces la eucaristía no sería un sacrificio verdadero. ¿O quiere decir volver a hacer presente? Pero los hechos históricos están incrustados en su propio tiempo, que es lo que los hace históricos, y no pueden cambiarse hacia otro tiempo. Sólo lo pueden los acontecimientos míticos de un tiempo originario, y ello sólo en una cultura donde florecen los cultos místéricos. ¿Acaso en Trento se eligió conscientemente una fórmula vaga para encubrir el problema espinoso de la relación entre la muerte de Jesús y la eucaristía, problema que se vuelve insoluble si ambos son sacrificios? La consecuencia fue que, obedeciendo a la necesidad de una mayor claridad conceptual, la predicación corriente comenzó a utilizar la fórmula de que en la misa se renueva en forma incruenta el sacrificio de la cruz, lo que es más claro, pero teológicamente insostenible, pues no se puede renovar la muerte de Jesús ni reiterándola, ni sustituyéndola.

Hay un segundo problema: para un sacrificio de inmolación se requiere una víctima y un sacerdote. ¿Dónde es posible encontrarlos aquí? La tradición no tiene problemas con esta pregunta: el cordero inmolado es por supuesto Jesús. ¿Y el inmolador? ¿No serán, pues, sus verdugos? No, sino que el sacerdote que inmola es nuevamente Jesús. La epístola a los Hebreos sale garante de esta afirmación. Pero hablar así es hacer un suicidio cultural de la muerte de Jesús en la cruz, algo así como una autoinmolación en honor de Dios, cosa que la tradición no pretende de ninguna manera. Se puede llamar a Jesús

víctima, pero en un sentido moderno y de ninguna manera cultural, esto es: víctima de la alianza entre la razón de estado romana y el odio de la casta sacerdotal judía. El hecho de que Jesús durante su última cena entendió su muerte como sacrificio expiatorio, al menos en la medida en que sus palabras originales no hayan sido repintadas por el uso litúrgico posterior, no es un argumento en el que seguir insistiendo. Como persona de su tiempo, él debía entender y formular en forma heterónoma su relación con Dios y con los demás seres humanos.

Tercer problema: ¿qué sentido puede tener una repetición constante –por lo menos un millón de veces por semana– de aquel sacrificio de valor infinito? Querer multiplicar un valor infinito tiene tan poco sentido en la teología como en las matemáticas. Una imagen preferida de la eficacia de la misa tiene que ver además con el purgatorio, pues casi todas las llamadas «intenciones» de la misa se refieren a la liberación de un alma del purgatorio. Intención de una misa es lo que el donante pretende obtener de esa manera con la misa que paga. Si con el valor de un sacrificio se está significando su eficacia, es decir, su capacidad de realizar lo que quisiera alcanzar, puede uno preguntarse cómo es que se puede llamar infinita a esa eficacia, si su efecto es tan limitado como la liberación de un alma del purgatorio.

Estos tres problemas permiten barruntar cuán movedizas son las arenas en que se corre el riesgo de hundirse si se sigue hablando de la eucaristía en el lenguaje teológico del pasado. Esta teología del sacrificio es también la fuente de gran cantidad de frases y prácticas inauténticas. Por ejemplo, ¿qué puede significar el llamado que hace el sacerdote ante la comunidad después del ofertorio: «Orad, para que mi sacrificio, que es también vuestro, sea grato a Dios»? ¿Qué es lo que ha sacrificado o va a sacrificar? ¿Pan y vino? Pero, no le pertenecen, pues fueron comprados con la plata de la Iglesia. Y aun cuando él los hubiera pagado, desprenderse de una oblea y un poco de vino –pues el desprendimiento pertenece al sacrificio– es algo insignificante para un gesto sacrificial. Y si él estuviera diciendo que junto con su comunidad está sacrificando a Jesús –lo que no es el sentido de sus palabras– entonces no es Jesús mismo quien se está sacrificando. Y ¿por qué el pueblo debería pedirle a Dios en su respuesta que Dios acepte el sacrificio, es decir, a Jesús, de las manos del sacerdote? ¿Acaso esta aceptación se volvió de pronto cuestionable? ¿No ha aceptado hace ya mucho tiempo esta oblación? Por lo demás, ¿cómo es posible todavía regalar algo a Dios que nos ha regalado todo? ¿Y qué puede significar que acepta regalos? O, ¿de

qué se está uno privando cuando le ofrece a Jesús como sacrificio, o, como lo recomiendan algunas meditaciones piadosas, «uno mismo se pone en la patena de la oblación», o cuando los escolares traen sus cuadernos o juguetes como ofrenda al altar? Qué forma tan rara de sacrificio es la de volver a llevar sin más a la escuela o a la casa lo que se le ha regalado a Dios. Todo esto delata que el sentido real del sacrificio de culto se nos ha escapado completamente. Querer interpretar el hecho eucarístico mediante conceptos vacíos de contenido es algo que está de antemano condenado al fracaso. No es posible interpretar una cosa confusa con algo que todavía lo es más. Todo el ámbito semántico del sacrificio se nos ha vaciado de contenido, y tal lenguaje no es ya más un lenguaje auténtico. Pero la falta de autenticidad es la madre de la falta de verdad y de la palabrería. Un árbol que produce esos frutos debe temer que se cumpla en él el destino de los árboles de que habla Mt 7,19.

La doctrina de la transustanciación

Hasta aquí los problemas con los que tiene que batallar una teología que interpreta la eucaristía como sacrificio. Pero la doctrina tradicional de la eucaristía se apoya todavía en otras dos columnas. La primera es la doctrina de la transustanciación, la otra, la de la presencia real. Ambas se apoyan en presupuestos heterónomos, difíciles de aceptar en una cultura teonómica.

El concepto de transustanciación ha sido criticado hace ya bastante tiempo, señal de que este concepto no calza ya con el sentido de fe de nuestra época. La crítica moderna se apoya en dos razones: primero, el pensamiento escolástico cristalizado en este concepto, y segundo, el universo mental premoderno y heterónimo que allí se oculta. El concepto de «transustanciación» supone que la naturaleza física de las cosas cambia, aunque de manera invisible, cuando se pronuncia correctamente, casi silabeándola, una determinada fórmula. A esta fórmula se la llama consagración. No cualquiera debe ni puede pronunciarla, sino sólo aquellos hombres (las mujeres son aquí tabú) que disponen para ello de un poder especial, del que carecen completamente los así llamados laicos.

Estamos aquí de lleno en la heteronomía, y al borde de la magia. Para evitar caer en ella, hay que hacer intervenir aquella solución de emergencia de la cual ya se ha hablado más arriba: la *harmonia praestabilita*, una armonía preestablecida. El cuadro se completa con la idea de que la capacidad de realizar esta mutación no se debe a dotes especiales que posea quien pronuncia la fórmula, ni a un aprendizaje, ni a ninguna otra forma de manejo intramundano, sino

exclusivamente a una consagración y, por tanto, a una intervención de Dios-en-las-alturas. El creyente moderno tropieza a cada paso en la teología de la eucaristía con una imagen heterónoma que le dificulta o impide el acceso al mensaje evangélico.

La eucaristía como memorial

Pero parece posible hablar razonablemente de la eucaristía desde un punto de partida teónimo. Para ello debemos reemplazar la interpretación de la eucaristía como sacrificio por otra. Pues sacrificio es sólo uno de los posibles esquemas interpretativos del rito y ni siquiera el más antiguo. Igualmente antigua es la interpretación también heterónoma del *misterio*, en el sentido de los cultos místéricos del helenismo. Bastante más antiguo que estos dos es el de la cena del Señor que se encuentra en la epístola primera a los Corintios. ¿Sería posible hacer algo con este concepto? Tiene la ventaja de pertenecer a este mundo, pues Pablo está hablando de una comida real en la que se recordaba la última cena y al mismo tiempo la muerte que Jesús había aceptado libremente como don suyo a Dios y a los seres humanos. Pero no se puede llamar de veras cena a la comida de una oblea delgada, fruto de la paulatina decadencia de la comunión. Igual que se violenta el lenguaje cuando se habla ligeramente de fiesta para designar las misas dominicales degradadas al nivel de rituales soporíferos. Las palabras tienen un significado, y si se las usa para otra cosa, se es culpable de falsificación de lenguaje. La autenticidad vale más que nada. Hay que nombrar las cosas como son: un gato es un gato y no un tigre. De lo contrario se expande la atmósfera de la falta de veracidad, mientras que Dios es la veracidad absoluta. Hablar de algo que tiene que ver con él, es un hablar que debe caracterizarse por la veracidad.

En relación con la eucaristía, tal vez lo mejor es hablar de memorial en el lenguaje de la teonomía. Pues la eucaristía es la ejecución reiterada de lo que Jesús ha encargado hacer, que es recordarlo. Y este memorial toma la forma del «tomen y coman» y del «tomen y beban». Lamentablemente no ha quedado casi nada de ese comer y beber. Y sin embargo es eso lo que hace que la eucaristía sea justamente eucaristía. El objetivo de este comer y beber es, según las palabras del relato de la institución de la eucaristía, recordar a Jesús, lo que significa despertar un recuerdo vivo suyo, como el de alguien que quiso ser como pan y vino para quienes vivieron con él. Este recuerdo vivo, este «memorial», vuelve a hacerlo presente y creativamente eficaz en la vida de aquéllos en quienes esta memoria se despierta. Esta manera de representarse la cosa no contiene nada que roce con lo mágico. Y no se necesitaría aquí de ninguna intervención

externa al cosmos. Todo se desarrolla en el orden intramundano y existencial y tiene semejanzas en la experiencia diaria. Pues cuando aquí se recuerda a una persona que ha sido grande y noble, se la vuelve a hacer presente psicológicamente y se despierta el deseo de asemejarnos a ella de alguna manera.

El objetivo de la eucaristía está en el memorial, el recuerdo vivo de Jesús, con su influjo enriquecedor para la existencia, mientras que el comer y beber es el medio para ello. El objetivo es siempre más importante que el medio. El objetivo es único, mientras que los medios son generalmente muchos. Este medio tampoco es el único. Hay muchas maneras de recordar a Jesús y de hacerlo presente y de dejarse mover así por la fuerza que viene de su amor a Dios y a la humanidad. Piénsese por ejemplo, en la adoración de la cruz en la liturgia del Viernes Santo. Hay varias causas por las que la forma eucarística del memorial juega un rol tan exclusivo en la piedad católica. La mayoría de ellas son de corte heterónomo, y no tienen que ver nada con este memorial, como la esperanza de salvar almas del purgatorio. Apelar a la tradición heterónoma para querer mantener el lugar de absoluto y casi exclusivo privilegio a la eucaristía en cuanto memorial, es algo que no tiene perspectiva de futuro en una cultura autónoma.

¿Y cómo reemplazar la doctrina de la transustanciación?

Esta pregunta se divide en dos. Primero: ¿cómo se deben entender las palabras de Jesús en el llamado relato de la institución? Y segundo: ¿qué nos enseña esto sobre la eucaristía?

En cuanto a lo primero, no debemos olvidar que no están en ese relato las palabras originales dichas por Jesús en arameo, sino que son traducciones, y que éstas han sufrido cambios al ser usadas en la liturgia de la Iglesia primitiva. Por ello, no hay que sobrecargarlas.

Con todo, la doctrina de la transustanciación acentúa, en un realismo decidido y sin crítica, que Jesús cambió el pan en su cuerpo material, y el vino en su sangre material con las palabras «este es mi cuerpo, y esta es mi sangre». Esta doctrina nació en un tiempo en que se suponía que «cuerpo» en la Sagrada Escritura significaba un todo con huesos, órganos y carne. La teología escolástica pensaba también así, como se deduce de su doctrina, que la transformación del pan en el cuerpo de Jesús hacía presente también su sangre. Esto no sucedía debido a la eficacia casi mágica de las palabras, sino, como se lo decía, *per concomitantiam*, por acompañamiento, porque un cuerpo con piel, carne y huesos no es pensable sin sangre. Pero

menos pensable aún es que Jesús estaba corporalmente sentado a la mesa y a la vez tan corporalmente, con piel y cabellos, se encontraba en sus propias manos bajo la forma del pan, y esto no sólo una vez, sino tantas veces como el número de pedazos en los cuales el pan había sido partido. Lo mismo vale, en cuanto impensable, para la sangre, donde nuevamente *per concomitantiam* también el cuerpo tendría que estar presente junto con su alma y su humanidad y su divinidad.

Si nos cuesta imaginarnos todo esto, y con razón, ¿cómo podemos entonces interpretar razonablemente las palabras de Jesús? Primero, la exégesis ha llegado a comprender mejor lo que los judíos entendían con la palabra cuerpo, esto es, la persona corporal y espiritual como un todo, el yo. Está claro. Se puede dejar fuera, por tanto, la muletilla de la *concomitantia*. Jesús dice: este pan es mi yo, este pan soy yo. En castellano es imposible decir la frase: «este pan es yo». Necesariamente debemos intercambiar predicado y verbo, y poner éste en primera persona. Pero, ¿cómo entender entonces la frase: «este pan soy yo»?

Jesús no responde a esta pregunta. La tradición católica la da la explicación. Enseña esa tradición que debemos entender esta frase de manera completamente literal. Está persuadida que la cópula «es» identifica ambos miembros completamente entre sí, y por ello le da un carácter realista. Pero, ¿cómo lo sabe con tanta certeza? Porque hay otras posibilidades, como se mostrará enseguida. Además, con ello se choca de frente con la imposibilidad mencionada hace un momento de que haya dos o más cuerpos de un Jesús de Nazaret que todavía era terreno, es decir, que ocupaba espacio, porque no había sido aún glorificado.

Pero, pongamos atención a las palabras que Jesús dice sobre el cáliz en la redacción de Pablo, la más antigua de todas, y en la de Lucas, la más nueva de las cuatro. Allí no se dice, como en Marcos y en Mateo -dependiente del anterior-: «Este (vino) es mi sangre», sino «Éste es el cáliz de la nueva Alianza en mi sangre» (o sea: sellada con mi sangre). Si estas dos tradiciones tienen el mismo valor, ambas fórmulas lo tienen también, y no hay para qué entender tan realistamente la fórmula: «este (vino) es mi sangre», como lo hace la tradición que piensa en términos heterónomos. Esto hace sospechar que tampoco hay que entender necesariamente de manera realista las palabras de Jesús sobre el pan.

Pero, ¿qué otra posibilidad hay entonces de interpretar una frase así con la cópula «es»? Por ejemplo la siguiente. Alguien puede mostrar una foto donde se le puede ver, tal vez disfrazado, tal vez en

un grupo, o en un tratamiento para adelgazar, o como niño, y decir: ése soy yo. Naturalmente que eso no quiere decir lo mismo que lo que significan las palabras de la institución. Pero eso muestra que las palabras «ése soy yo» no se deben tomar siempre de manera realista y material, como si el que habla dijera que él está presente dos veces, una vez como interlocutor, viviente y tangible, y también tan viviente y material como papel fotográfico. Lo único que quiere decir con esta frase es, naturalmente: ésta es una imagen mía.

Una interpretación semejante es también pensable para las palabras de Jesús. Se ve a sí mismo en el pan que parte para sus discípulos, ese pan le aparece ser su retrato completo. El pan se vuelve un signo expresivo de que él es realmente pan para sus discípulos - no en forma material, por supuesto-, y podemos agregar que también lo es para cada ser humano. Los nutre, les da vida y se entrega por ellos. El pan recibe en sus manos de esta manera un sentido nuevo e infinitamente más rico; no significa ni es sólo la fuente de una energía material, sino el signo de un encuentro y una unión intensos entre los discípulos y su «Señor y Maestro», de quien pronto van a separarse. La tradición ha entendido esta palabra de Jesús de manera materialista. Quien en otros tiempos se atrevía a interpretarla diversamente, como lo hicieron Berengario de Tours en el siglo X, o los protestantes en el siglo XVI, corría peligro de expiarlo con la excomunión, la tortura o la ejecución. La interpretación materialista es congruente con el axioma heterónimo según el cual el otro mundo puede intervenir en el nuestro como quiera -y la mayor parte de las veces de una manera milagrosa-, aun cuando no nos demos cuenta de ello en lo más mínimo. Pero, partiendo del axioma de un cosmos autónomo, la unanimidad de esta tradición pierde su peso.

Hasta aquí se ha hablado de la última cena. Pero es sólo una parte del camino. ¿Qué sucede en cada celebración eucarística? La respuesta es: se conmemora en ella en lo que Jesús dijo e hizo en aquella cena, cuando con un gesto simple pero grandioso reveló su corazón y resumió su vida. Al partir el pan dio testimonio de que él mismo se quería repartir como pan y al bendecir el vaso, que estaba dispuesto a entregar su vida -sangre significa vida-, para que les fuera bien a sus discípulos y a los «muchos». Quien participa en el rito de esta memoria, se hace parte de esta comunicación que Jesús hace de sí mismo.

La presencia real

Pero, ¿está él realmente presente en cada eucaristía bajo las especies de pan y de vino, como lo enseña la tradición unánimemen-

te? La doctrina de la transubstanciación está vinculada estrechamente con la acentuación en la «presencia real» de Jesús en el pan y el vino. Acerca de esta acentuación hay que notar (como lo hace también el *Catecismo*, n^{os} 1088 y 1074) que cada presencia es real, también la presencia en símbolos y signos. Se está presente o no se lo está. El *Catecismo* trae la fórmula del Concilio de Trento: «verdadera, real y substancialmente» presente, para caracterizar la forma de la presencia de Jesús en la eucaristía, fórmula en la cual sólo el concepto de «substancialmente» plantea una diferencia con la presencia simbólica. El problema que se plantea con esta substancialidad fue mencionado más arriba al tratar de la última cena, cuando se llamó la atención sobre lo impensable que es la multiplicación de la persona corporal de Jesús. Además, una presencia material, que es lo que significa en último término substancial, es también sólo una presencia en signos, esto es, simbólica. Pues el cuerpo es sólo un signo de la persona, no es la persona misma.

De manera que no está presente en forma «substancial», pese a la tradición heterónoma, sino en forma «simbólica». Pero algo se vuelve símbolo cuando es reconocido como tal, esto es, como signo que apunta hacia otra cosa. De lo contrario, no es más que una cosa cualquiera. La presencia simbólica debe ser también reconocida. Sin este reconocimiento, no hay presencia simbólica. Un Estado está presente en su bandera y su himno nacional y en sus embajadores, pero sólo si éstos son reconocidos como símbolos de ese Estado. También Jesús está presente en símbolos para quienes los reconocen como tales. En el crucifijo, de lo contrario no se lo adoraría el Viernes Santo; en el cirio pascual, de lo contrario no se cantarían su alabanza en la noche de Pascua; en el bautismo, de lo contrario éste no sería sino un ritual y no un sacramento; en el altar y en el libro de los evangelios y en los íconos que lo muestran, de lo contrario no se los incensaría. Y en el pan eucarístico. Siempre simbólicamente presente y cada vez en una forma distinta y con un mensaje diferente. En la forma del pan eucarístico está presente como un impresionante llamado a hacer como él hizo. Pero está presente en ese signo sólo en la medida en que haya gente que lo reconoce en él y le entrega su consentimiento y se sienten así llamados a hacer como él hiciera. De lo contrario el pan y el vino siguen siendo simplemente lo que son de por sí: comestibles.

Naturalmente que es también posible contemplar orando este signo de su presencia y dejarse mover por ello –de ahí la práctica de la adoración que culmina en la exposición del santísimo sacramento y la procesión con la custodia-, pero su fuerza se despliega

enteramente más bien en el comer y beber. Por lo demás, Jesús no dijo: «Miren y reflexionen y adoren y caminen en procesión conmigo por las calles», sino «Tomen y coman, tomen y beban».

No se debe dejar fuera de consideración un aspecto de esta presencia: no hay vid sin sus sarmientos. No hay un Jesús completo -o en el lenguaje bíblico: glorificado-, fuera de la comunidad de quienes creen y crecen junto con él por estar injertados en él, en quienes él vive y es eficaz creativamente. Precisamente la presencia real suya en la comunidad posibilita que esta misma comunidad, en la persona de uno o más representantes, pueda hacer del pan y del vino un símbolo creativo de su presencia. Sólo yo puedo hacer de una cosa un regalo que me encarna a mí y a mi amor. Lo que se llama transustanciación de pan y vino presupone, por tanto, que Jesús mismo está activo en cada comunidad y que a través de la persona de un representante de esa comunidad hace del pan y del vino un símbolo de su persona que se entrega. Esos representantes se han vuelto al mismo tiempo su boca y sus manos. La pregunta de cuándo exactamente tiene lugar aquella transustanciación simbólica (antes se pensaba que ella sucedía con la rapidez de un rayo por las palabras de la consagración) es tan difícil de responder como la pregunta de cuándo exactamente las rosas que uno ha comprado en la tienda del florista dejan de ser mercadería para transformarse en regalo que encarna el amor.