

La Expiación: un extenso sermón de Semana Santa

por Herbert McCabe

Estos tres capítulos (*) fueron desarrollados durante los retiros de Semana Santa que prediqué a lo largo de varios años. Representan en parte un intento por elaborar una teología de la expiación a través de la meditación de los misterios litúrgicos de la Semana Santa. Constantemente volví a encontrarme con la teología de santo Tomás y su insistencia en el valor salvífico de la historia-vivida y la santidad de Jesús – un énfasis que ha sido redescubierto en nuestros días

por quienes practican la teología de la liberación. (Considero lamentable que estas personas se vean con frecuencia en ruptura con lo que imaginan ser la ‘tradición’, cuando de hecho lo que hacen es reafirmar una enseñanza antigua que ha sido opacada por la Iglesia posterior a Trento).

(*) Capítulos del libro *God Matters*, que corresponden al Jueves Santo, al Viernes Santo y a la Vigilia Pascual.

Jueves Santo: el misterio de la unidad

Aquí me encuentro empeñado en el misterio pas-cual; así que, en primer lugar, unas palabras sobre el misterio.

El misterio es una profundidad del significado. Hay que advertir aquí dos cosas. Primero, el misterio pertenece a lo que tiene *significado*, a los signos, los símbolos y los gestos mediante los cuales comprendemos. (Si vemos un acontecimiento como *misterio* es porque lo vemos como *palabra*). Segundo, el misterio refiere siempre al significado más profundo, no del todo obvio, que se halla tal vez oculto al principio. Por eso, el misterio atañe a lo que se muestra pero no lo hace fácilmente. Los misterios no son para quedar ocultos sino para revelarse; justamente porque la revelación es tan importante y tan profunda, tenemos que esforzarnos para comprenderla.

Esto no quiere decir que sea una idea muy difícil. Tomemos como ejemplo una obra de teatro, *Macbeth*. Es claro que se puede apreciar el significado de esta obra en varios planos. En primer lugar, es una buena pieza de intriga acerca de asesinatos y maquinaciones en la corte. En otro plano, un poco más profundo, es una pieza de propaganda política inglesa para difamar la memoria de un rey cabalmente honrado pero de origen escocés. En un plano todavía más profundo, es una tragedia de un hombre que se extralimita, de la relación de la vida humana con la naturaleza y especialmente con el tiempo. Conciérne a la manera como pertenecemos al cosmos y al tiempo que se nos depara y, con todo, buscamos trascender esto y ser dueños de nosotros mismos, y conciérne a la némesis del tiempo y la naturaleza contra nosotros.

Ahora bien, no sería de esperarse que viéramos todos estos significados profundos en una obra al contemplarla por primera vez; tenemos que aprender a comprender, y no podemos tomar atajos para llegar a lo profundo. Quiero decir que, de no estar dispuestos a disfrutarla como pieza de intriga, jamás la captaremos como tragedia; debemos dejar

que la obra nos lleve por su propio camino a su misterio. El sello de una gran obra de arte es, naturalmente, que parece ser inagotable, y una razón de ello es que el propio misterio, en la medida en que vamos comprendiéndolo, ensancha nuestra capacidad de comprensión. Al principio sólo compulsamos el significado con lo que ya comprendemos – como si buscáramos una palabra en nuestro diccionario personal – pero luego damos con significados que comprendemos sólo parcialmente (como las claves de los acertijos y los crucigramas). Comprenderlos es ampliar y reformar el propio diccionario. Parece que no hay un diccionario definitivo del que podamos valernos para decir: ‘Bien, llegué a lo último; ahora lo comprendo todo’. Comprender *Macbeth* es tocar cosas profundas dentro de nosotros que no sospechábamos tener, como es también tocar cosas profundas que el propio Shakespeare no sabía que tenía. La vieja enseñanza de que el artista está inspirado por las Musas es apenas el reconocimiento de que sólo en un sentido trivial el autor individual es un experto en ‘lo que quiso dar a entender’. Al crear (como al comprender) un misterio, somos, diría santo Tomás, ‘instrumentos’ de fuerzas más profundas que están a la obra.

En la medida en que los signos y símbolos revelan los misterios, son irremplazables. Se puede leer *Tales from Shakespeare* de Lamb si lo que interesa es únicamente el ‘complot’, la obra como una pieza de intriga, por ejemplo; este significado relativamente superficial puede desprenderse sin que la obra pierda gran cosa. Pero, cuando se trata de llegar hasta los significados más profundos, no hay nada que substituya la contemplación de la propia obra o la participación en ella. El misterio se revela en la representación actual de la obra. Es muy difícil expresar el significado de *Macbeth* con otras palabras y, por ello, resulta más difícil leer a los críticos literarios que las propias obras; todo se

vuelve mucho más complicado. Esto no se debe a que los críticos traten de complicar las cosas, tampoco a que el significado profundo sea de suyo una cosa complicada. Se trata de algo simple; la dificultad está en hacer que emerja desde su profundidad. Cuando se trata de sacar a la superficie cosas simples que son profundas, hay que volverse complicado a propósito de ellas. Si uno no lo hace, entonces substituirá sencillamente la verdad por consignas (como esos horribles carteles religiosos sentimentaloides). Algunas de las páginas más sutiles y complejas de la *Summa theologiae* versan sobre la simplicidad de Dios.

La tarea de la crítica literaria es, en parte, evitar que veamos *Macbeth* como una *mera* pieza de intriga. Se trata, por supuesto, de una pieza de intriga, pero es mucho más que eso. Los críticos te piden que no te detengas aquí; te piden que dejes expandir tu capacidad de comprensión, de suerte que obtengas un deleite más enriquecedor de las verdades profundas por explorar en el misterio. Naturalmente, lo único que pueden pedirte es que lo hagas; no pueden hacerlo por ti. Tal vez te inviten al teatro, pero nada de lo que digan puede substituir la contemplación de la propia obra o la participación en ella ni equipararse a ello.

* * *

Titulé esta sección 'El misterio de la Unidad' porque la Eucaristía (y por ello el Jueves Santo) tiene que ver íntegramente con esto. Se podría decir, por cierto, que el evangelio entero, la revelación toda, tienen que ver íntegramente con ello. La Biblia de principio a fin, la tradición de las escrituras, la vida y los sacramentos del pueblo de Dios – todo ello concierne a los animales humanos que vivimos juntos, y culmina en el reconocimiento de que la única manera en que podemos vivir realmente unidos es en el Espíritu Santo. Se trata, con todo, de un *misterio* de unidad, de vivir juntos de una manera muy profunda y, cuando tratamos de sacar a la superficie en palabras esta unidad, se torna una gran multiplicidad; viene a ser toda la complejidad de la historia de Israel y de la vida y muerte de Jesús. Tratar de dar razón de los seres humanos que llegan a vivir juntos en términos menos complejos que esto es no llegar a lo profundo.

El Jueves Santo tiene que ver todas luces con la unidad porque concierne a la Iglesia – el sacramento (o misterio) de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano. En esta expresión del Vaticano II, la unión con Dios y la unidad de la humanidad no deben entenderse como dos cosas separadas. La unidad última de la gente sólo la encontraremos en Dios, y el Dios verdadero sólo se encontrará en la unidad entre la gente. Justo porque no hemos llegado a la meta de la unidad, justo porque estamos todavía

Este 'extenso sermón' pretende lograr, a propósito de los misterios de la Semana Santa, algo semejante a lo que hace un crítico literario. Trataré de expresar en palabras, palabras inevitablemente complicadas y dificultosas, el significado profundo de los misterios; y el propósito de ello no será substituir la revelación de un misterio por unas 'enseñanzas', sino sencillamente alentarme y alentar a otros para que, cuando llegue la Semana Santa, no nos detengamos en una comprensión superficial de lo que estaremos haciendo. En los malos viejos tiempos, antes de que el movimiento litúrgico hubiese ejercido su influjo y antes de las reformas del Vaticano II, el problema consistía no sólo en que la liturgia se representaba de manera mecánica e incomprensible, sino también en que la crítica teológica estaba ausente. Los manuales de teología habían perdido contacto con la liturgia; el 'Ceremonial del Rito Romano' había perdido contacto con la teología. De esta 'disociación de la sensibilidad' tratamos ahora de recobrarlos. Es muy importante recobrarlos, pues de lo contrario nuestra liturgia quedará reducida a unas reuniones 'populares' ramplonas de cristianos con sonrisas acartonadas y nuestra teología a un puñado de consignas.

separados unos de otros, nuestra imagen de Dios continúa deslizándose hacia el error y la idolatría, de suerte que Dios viene a ser para nosotros el Dios de nuestra clase, nuestra nación, nuestra raza o nuestro tiempo, la deidad tutelar quizá del 'mundo libre'. Porque no hemos llegado a la unidad en Dios que es amor, nuestra unidad tampoco llega a ser la unidad de la humanidad entera. Nuestra unidad es siempre 'nuestra' por contraposición a la 'de otros'.

No pretendo insinuar que debemos fingir que esto no es así. Considero que no debemos abrigar la ilusión de que *existe* una unidad del género humano. Hacerlo es fingir que no hay pecado, que el reino ya está totalmente establecido, que hemos logrado ya la hermandad de la raza humana. De hecho, el único acercamiento que tenemos a una unidad real es la solidaridad con los pobres y los explotados contra sus opresores: tenemos que reconocer ambas cosas, que esto es así y que esto no basta. Es tan sólo lo más cerca que podemos llegar a la unidad. Hemos de admitir que el único Dios que conocemos es el Dios de los pobres, el Dios que toma partido en la lucha, y que cualquier Dios del consenso, que pertenezca presuntamente a los dos lados, es una ilusión y un Dios peligroso. Distinguir uno y otro lado es, por supuesto, un asunto delicado porque, si bien Dios no está en ambos lados, *nosotros* sí que lo estamos: Dios es un Dios que juzga porque es amor. Nosotros *no*

tenemos a 'Dios de nuestro lado', y esto es así no porque Dios es neutral sino porque nosotros hemos transigido. Tenemos que ver que no hay ningún otro Dios que debamos reconocer sino el Dios de los oprimidos, 'El Señor tu Dios que te sacó del país de la esclavitud... no tendrás más dioses'; y esto, con todo, no es todavía conocer a Dios. La Iglesia debe ser la Iglesia de los pobres – éste es el signo de que va en camino del reino; y lo que muestra también que aún no ha llegado. Santo Tomás dice que tenemos sacramentos (es decir, la vida sagrada visible del culto cristiano) por razón del pecado; y nosotros, naturalmente, hacemos una 'opción por lo pobres' por razón del pecado: cuando hayamos pasado del mundo de pecado al reino, todo esto habrá desaparecido. Para

santo Tomás, como para Karl Marx, la religión organizada es el síntoma de la enajenación humana y desaparecerá con ella. El anticlericalismo burgués y el ateísmo que florecieron en el siglo XIX y todavía persisten son la expresión de la creencia de que la enajenación humana ya fue superada radicalmente por la Revolución Francesa, la Ilustración y el despuntar del capitalismo liberal. Ni los cristianos ni los marxistas ven las cosas así.

El mundo no tiene una unidad real, la única unidad auténtica está en la lucha y, por ser ésta nuestra unidad real aquí y ahora, es por lo cual sólo podemos expresar el Reino sacramentalmente. Podemos ver a la humanidad toda como una sola únicamente en el misterio, en el gesto que apunta hacia la realidad que ha de venir. Podemos ver a Dios únicamente en el misterio, como la realidad que ha de venir. No podemos ver el amor sino en destellos y atisbos de lo que ha de venir.

Por eso, el Jueves Santo celebramos la comunión del pueblo, pero la celebramos como lo que ha de venir. De hecho ya está presente, pero lo está en nuestra celebración, en el misterio, en destellos, en un sacramento. La razón de por qué no existe aún, la razón de por qué la reconocemos únicamente en el misterio, es el pecado. El Jueves Santo tiene que ver con el pecado.

El pecado es la desunión de la gente, su desunión profunda. El pecado es también un misterio; no debemos identificarlo con lo que vemos en la superficie. Con esto no quiero decir que el pecado es una realidad 'espiritual' escondida, muy distinta de los hechos físicos de crueldad y codicia; quiero decir que es lo

profundo dentro de nuestras disputas, rupturas y aversiones. El pecado es lo más grave al interior de la injusticia humana, y allí pasa a ser la cuestión de cuál es el Dios al que servimos.

Como dije, hay quienes creen realmente que el pecado fue abolido por la revolución burguesa no sólo porque la Ilustración no pudo encontrarle un lugar en el ámbito intelectual, sino también porque el capitalismo liberal había proporcionado al menos la base para la comunidad humana. Es cierto, parece hay pequeñas dificultades aquí y allá, pero se considera que en buena medida se deben al imperio maligno del comunismo que nos amenaza desde fuera. En todo caso, son torpezas que habrán de ser eliminadas gradualmente mediante reformas juiciosas y

especialmente por la difusión de la educación – la escuela, se entiende. Básicamente nos encontramos ahora en el camino del progreso. Básicamente *nos* hallamos ya donde el Reino de Dios ha sido establecido. Si tan sólo fuéramos capaces de darnos cuenta de ello; si pudiésemos cambiar nuestros corazones y mentes y reconociéramos qué lugar tan bonito es nuestro mundo moderno, qué gente tan buena y amable

somos todos, entonces la cosa andaría sobre ruedas. La gente que piensa así no cree en el pecado. No se atreve a creer en el pecado, porque no podría imaginar cómo habérselas con él. En vez de esto, cree en nuestro mundo, que es a todas luces lo que san Juan entendía por 'el mundo' y sus valores. Los misterios de la Semana Santa son un desafío para esta gente.

Hay también quienes ven que nuestro mundo se encamina a la destrucción, que su presunta unidad nace del temor y está basada en la violencia, una violencia incorporada en sus estructuras; que no es la unidad del amor sino la del odio encubierto, de una fraternidad simulada hipócritamente. Pero entre esta gente menos llamada a engaño, hay muchos para quienes la respuesta al menos en gran parte está sencillamente en el desmantelamiento de las estructuras económicas de injusticia, mediante las cuales este mundo profundamente dividido mantiene su unidad ficticia. No han llegado aún a lo profundo del misterio del pecado que buscará siempre nuevas formas cuando las viejas hayan sido desmanteladas. Para esta gente los misterios de la Semana Santa no deben ser tanto un desafío cuanto una invitación: una invitación a ir más allá, a entrar



en lo profundo del misterio del pecado, a caer en cuenta de que la transformación que necesitamos, si hemos de librarnos de la destrucción, es más radical aún que la revolución; es el perdón.

Así pues, el pecado es la profundidad misteriosa al interior de la enajenación y el aislamiento de la gente. No hay que identificar el pecado con los signos más obvios de la división humana, como tampoco la unidad real en el amor puede identificarse con la cordialidad y la jovialidad. Los signos y símbolos del Jueves Santo nos llevan al interior de las profundidades reales tanto del pecado como del amor – la fiesta de amor de la cruz, el potro de tortura.

La liturgia del Jueves Santo comienza con la Misa Crismal en la mañana. Éste es el primero y más obvio signo de unidad, porque es ordinariamente el único momento del año en el que la Iglesia entera se congrega como una sola cosa; en esta ceremonia, la Iglesia local, o por menos los sacerdotes que representan a varias parroquias y comunidades, se reúnen con el obispo como signo visible de la unidad de toda la Iglesia. Digo bien ‘la Iglesia entera’, porque, como insiste el Vaticano II, la diócesis particular no es únicamente una parte local de la Iglesia, a la manera, digamos, como los municipios son partes locales de una nación. En la diócesis centrada en el obispo, el misterio de todo el Pueblo de Dios se hace presente, igual que en cada celebración de la Eucaristía todo Cristo está presente. Las Iglesias locales no son distritos administrativos de una organización internacional; cada una es completa de por sí. Es verdad que cada una se halla necesaria y esencialmente en comunión con las otras por razón de la clase de cosa que es una Iglesia; su unidad y plenitud no corresponde a un aislamiento autocomplaciente. Esto es verdad tanto de cada una de las Iglesias como de cada persona singular. La comunión con las demás se da básicamente no en virtud de lo que a cada Iglesia le falta y puede recibir de otras, sino en virtud de lo que tiene para dar y necesita dar. No le falta nada a la Iglesia, digamos, de Birmingham o de Roma en cuanto es Iglesia, que deba ser proporcionado por la Iglesia de Leeds; sino que la vida de una Iglesia, que es el Espíritu Santo, se derrama naturalmente en las demás. Esto es, por cierto, especialmente verdadero de la Iglesia de Roma como la Sede de Pedro y el foco de unidad entre las demás.

Así pues, en este día especial en el cual la gente se congrega en torno a su obispo, quienes asisten representan y son la unidad de toda la Iglesia. De esta asamblea unida, los sacerdotes reciben una confirmación de su misión de actuar en nombre del obispo, de ser ellos mismos, por la predicación del evangelio de la unidad en Cristo, agentes de unidad entre sus fieles. Porque esto es lo que viene siendo un sacerdote y la razón por la cual preside la Eucaristía; repre-

senta y realiza allí la solidaridad de toda la Iglesia en todo el mundo, de vivos y muertos.

El Jueves Santo, la comunión de los sacerdotes entre sí y con el obispo se expresa en la concelebración, que es la forma normal de celebrar la Eucaristía cuando una comunidad de obispos o sacerdotes se congrega. Una concelebración no es un grupo de sacerdotes que se juntan a fin de ejercer cada uno su sacerdocio al lado de los demás. No es como un equipo de fútbol en el que cada jugador contribuye con su destreza a la obra común. No existe eso de mi sacerdocio individual que me pertenece sólo a mí; yo pertenezco al único sacerdocio de la Iglesia; cuando tres sacerdotes están juntos no tenemos tres tantos de sacerdocio. A pesar de todo lo que hemos aprendido durante y después del Vaticano II, todavía persiste cierto clericalismo según el cual el sacerdocio se ve como una posesión privada, un *privilegio* de servir a los demás. Cuando una docena de sacerdotes concelebran, no está cada uno ejerciendo y demostrando su privilegio de pertenecer a una casta clerical, están empeñados en una expresión única de la solidaridad del pueblo de Dios.

Así como solía haber sacerdotes que hablaban de ‘su Misa’, también hoy en día hay algunos, preocupados por los vestigios del mismo clericalismo, temen concelebrar, no vaya a ser que ello los sitúe en un ámbito clerical separado del laicado común – prefieren ser ‘uno más en la asamblea’. Pero, naturalmente, si participar en una concelebración separase a uno del laicado común, ningún sacerdote debería celebrar jamás la Misa. La Misa sería en verdad una blasfemia, si la sola función del sacerdote no fuese celebrar la solidaridad en Cristo no sólo de quienes están presentes sino de toda la Iglesia. ¿Qué clase de teología preconiliar del sacerdocio continúa latente en quienes sienten que la solidaridad con el pueblo de Dios se expresa mejor colocándose a su lado en la asamblea, en vez de actuar como la palabra sacramental en la cual todo el pueblo expresa su solidaridad? ¿Qué clase de teología preconiliar de la Eucaristía sigue latente en quienes sienten sencillamente que la Misa sería, a fin de cuentas, igualmente ‘válida’ si no hubiese más que un celebrante? Cuando está presente una comunidad natural de sacerdotes con su obispo, como ocurre el Jueves Santo, la cuestión no es por qué deben unirse en una concelebración sino, en todo caso, qué es lo que, de no concelebrar, estarían diciendo. (Esta reunión de pastores con su obispo no es, por supuesto, la única comunidad natural de este tipo; es claro que un monasterio, un convento o una institución similar representan una vida común y un ministerio semejantes, cuya expresión más conveniente es la concelebración). Los sacerdotes necesitan razones para *no* concelebrar, no para concelebrar.

Y puede haber, naturalmente, muchas razones excelentes. La concelebración pretende dramatizar el único, no privado, sacerdocio de un grupo de sacerdotes ya existente; mostrar que su sacerdocio es aquello a lo cual pertenecen como una comunidad y no algo que pertenece a cada individuo. Habría ciertamente algo extraño en una concelebración *ad hoc*, que se llevara a cabo sencillamente porque anduvieran rondando por ahí varios sacerdotes. Es difícil, sin duda, comprender lo que piensan esos sacerdotes que se aparecen en una sacristía ajena y piden concelebrar la Misa – aunque, naturalmente, se puede invitar a los huéspedes a una concelebración ya convenida, como podríamos invitarlos a cualquier otra comida. La concelebración debe ser la consecuencia natural de la vida que unos sacerdotes ya comparten y de su misión común. Esto de por sí sugiere otra buena razón para no concelebrar: porque, especialmente en su forma moderna, es muy difícil hacerlo. Hoy en día conlleva casi siempre la recitación coral de amplios pasajes de la Plegaria Eucarística, lo cual es una destreza adquirida. Sería arqueologismo puro criticar esta forma moderna basándose sencillamente en que no es tan antigua, pero no deja de ser por cierto una forma que sólo puede ser representada convenientemente por quienes han venido haciéndolo juntos de manera regular por algún tiempo. Cantar juntos la Plegaria Eucarística podría ser en cierto modo más fácil, pero sólo para quienes son capaces de cantar. Así pues, hay que admitir que, en la práctica, una concelebración que ocurre sólo una vez al año, aun cuando brote de la comunión natural de los sacerdotes de una Iglesia local con su obispo, no tiene garantías de ser muy edificante.

Con todo, por más que se realice de forma torpe, la clave de la concelebración es clara: no se trata de individuos que tienen cada cual su sacerdocio individual y que se hallan juntos por casualidad, sino que son los sacerdotes de una diócesis que vienen a participar, y a dramatizar su participación, en un ministerio único. En de esta manifestación de comunidad, los óleos sacramentales son consagrados como símbolos del poder del Espíritu, y de esta comunidad salen los óleos portadores-de-Espíritu a todos los rincones de la diócesis.

Pasamos ahora a la Misa parroquial de la tarde del Jueves Santo, la Misa que tiene que ver con la propia Misa. La primera cosa por advertir es que hay, o debe haber, solamente una Misa de Jueves Santo en cada iglesia (además de la Misa Crismal en la catedral) y esta norma muy importante mira a enfatizar que es la unidad lo que celebramos. Toda la gente del territorio parroquial debe celebrar unida esta Eucaristía única y sólo ésta. Sé que, a pesar del Vaticano II, en algunas iglesias la corrupción ya sentó sus reales, y se celebra otra Misa en la mañana por convenien-

cia, se dice, de quienes no puede asistir a la Misa vespertina. Es una distorsión lamentable de la liturgia. Detrás de ello está la idea aún latente de que, en vez de celebrar como comunidad la unidad de la Iglesia y el significado de la pasión de Cristo, lo que hacemos es ofrecer a cada individuo su porción individual de gracia.

Si no puedes asistir a la única Misa del Jueves Santo es lamentable; pero, a fin de cuentas, esto no cambia nada. Tu estás allí representado por la gente que puede asistir; por lo que hace a tu participación en la gracia de la Misa, te hallas en la misma situación exactamente de quienes han tenido la fortuna de poder celebrarla como lo pide la liturgia. ¿Por qué afortunados? Porque la participación en los misterios cuenta de por sí y no sólo por algún ‘fruto’ que produce. Naturalmente, es más satisfactorio contarse entre quienes reciben la comunión en la fiesta de la Cena del Señor, como es más satisfactorio actuar en una obra de teatro o en un juego que simplemente contemplarlos. Pero el significado de la obra, y tu participación en ese significado, son exactamente lo mismo en ambos casos. Así pues, el mero hecho de que algunos individuos no podrán estar presentes no es una excusa admisible para destruir el significado litúrgico del carácter único de la celebración. Quienes representan de hecho el signo litúrgico de comer el Cuerpo de Cristo y beber su Sangre lo hacen no por sus propias intenciones privadas, sino por toda la comunidad, como los actores no actúan únicamente por su propia satisfacción privada sino en vista del público en general.

Una comida no es sólo una manera de consumir carbohidratos y proteínas; es una forma de pertenecer a otras personas, de participar en una comunidad, ya sea el té con la familia o la fiesta de la oficina o el banquete de bodas. Solamente de modo excepcional y en casos aislados el animal humano come solo. Apenas recientemente, al final de la era glacial hace diez mil años, nuestros ancestros establecieron la agricultura, se asentaron dentro de los linderos de la propiedad, construyeron al paso del tiempo ciudades amuralladas (es una cosa curiosa, por lo que sabemos, que la primera de las ciudades amuralladas fue nada menos que Jericó), y comenzó así la privatización de la vida humana. Antes de esto, durante miles de miles de años, vivimos como viven hoy en día los cazadores y recolectores de África, que cazan juntos como comunidad, atrapan la presa con destrezas concertadas y la comen juntos. Este inmenso trecho de historia humana debe, supongo, haber grabado en lo profundo de nuestro psiquismo que comer significa pertenecer al grupo; significa también recibir la comida de manos del jefe del grupo. Esto seguramente dejó grabado en lo profundo de nuestro inconsciente el vínculo entre la comida y la comunidad, y entre la comida y recibir un don.

Hay, naturalmente, algunas culturas en las cuales esta conexión estrecha entre la comida, la amistad y el don se encuentra parcialmente opacada. Así como en nuestra cultura el simbolismo de la unción con óleo como signo del Espíritu es algo que tiene que ser *explicado*, así como para nosotros el significado sacramental de la unción no es obvio, también hay culturas africanas en las cuales el simbolismo de la Eucaristía no es obvio. Pero en la mayoría de las ocasiones el animal humano come junto con otros y encuentra en este acto un poderoso símbolo de la comunidad; y, así como toda comida es un signo que expresa y nutre la unidad, también la comida eucarística es el misterio de nuestra unidad más profunda, de nuestra participación en el amor que brota del Espíritu de Dios en nosotros. El alimento compartido que es el signo de esta unidad es el propio Cristo, en quien encontramos nuestra unidad en el Espíritu.

Puesto que la Eucaristía es el signo de nuestra unidad, el Cuerpo de Cristo está allí presente. Cristo está presente justo como el signo de nuestra unidad y no de alguna otra forma. Considero que han cometi-



do algunos errores acerca de la Eucaristía quienes la han abordado exactamente al revés. Buscaron explicar cómo está Cristo presente y luego añadieron que esto es algo en lo que nosotros tenemos parte. Lo cual ha llevado a veces a la idea de que la presencia de Cristo es en cierto modo independiente de la Misa, de la asamblea de los fieles – como si lo más importante fuera tener a Cristo en el sagrario; y de allí que se pueda ver la Misa y la comunión como una transformación de cada cual en sagrario de Cristo. Naturalmente, nadie habla así hoy en día, pero no es inútil recordar hasta dónde puede llegar la gente, o a dónde ha sido llevada, por los enredos teológicos.

La Eucaristía tiene que ver ante todo con la unidad entre nosotros, una unidad profunda y misterio-

sa, que radica únicamente en el cuerpo de Cristo. Este punto fue señalado con acierto por el Papa en su primera Encíclica: ‘Es una verdad esencial que la Eucaristía construye la Iglesia como la comunidad auténtica del pueblo de Dios... Por consiguiente, en la Eucaristía tocamos en cierto modo el misterio mismo del cuerpo y la sangre del Señor’.

Las comidas, por tanto, son originalmente no sólo signos de comunidad sino también de hospitalidad. Recibimos nuestra comida de manos de otros, como un don suyo. Las primeras comidas que tenemos son experimentadas como un don de nuestros padres, de nuestras familias. Son los signos básicos de esa clase de don y acogida que son esenciales para la comunidad familiar. Los padres son esencialmente providentes. Esto se remonta, naturalmente, más allá de las comidas al primer alimento que recibimos del pecho de nuestra madre, y toda hospitalidad puede verse como una suerte de extensión de esta relación primera.

Invitar a un huésped a comer es invitarle a entrar en el círculo familiar, en una relación definida por ese primero y más originario acto de hospitalidad; de aquí la profunda relación entre la comida y el don. Nuestra primera experiencia del don es el don del alimento que viene del cuerpo de nuestra madre; es lo más cercano al propio don de la vida. Ahora bien, en cierto sentido nosotros damos vida a nuestros huéspedes cuando les damos de comer. Esto es verdad en parte porque darles de comer no es simplemente darles algo que pueden usar, sino darles sus propios cuerpos a ellos mismos, que es en lo que se transforma la comida. Es verdad también porque esta donación se remonta a la donación primera y es una suerte de imitación de ésta. Por todas estas razones, comer está relacionado muy estrechamente con decir: ‘Gracias’.

Parece del todo natural decir, ‘Gracias’ [‘*Thank you*’], a tu anfitrión – consideremos lo que esto significa. La palabra ‘gracias’ [‘*thank*’] viene de la misma raíz que la palabra ‘pensar’ [‘*think*’] y decir ‘Te lo agradezco’ [‘*Thank you*’] es decir algo así como ‘Pienso en ti’ [‘*I think of you*’] o bien ‘Este don me hace pensar en ti’. Con otras palabras, es como decir que el don es visto no sólo en términos de su valor objetivo, sino precisamente como *don*, como una comunicación tuya, una expresión de tu amistad para conmigo. Es como decir, ‘pienso en esto no sólo como una cosa que he llegado a poseer, sino como una expresión de tu amor, de tu entrega a mí’.

Ahora bien, en un encuentro sagrado, como un acto de hospitalidad (igual que en la comprensión de

lo profundo del significado de una obra de teatro), hay algo más que la ocasión inmediata y superficial para un gesto amistoso entre el anfitrión y el huésped. Aquél, al igual que el dramaturgo, es visto como un 'instrumento' de fuerzas que lo sobrepasan, y nuestro juego de palabras [*thanking/thinking*] toca estas profundidades, de suerte que las comidas en su origen implican también un reconocimiento de los dioses. No es de sorprender, por tanto, encontrarse con que los judíos y los cristianos, aunque hayan abolido los dioses, vean enteramente natural dar gracias a Dios con ocasión de una comida: damos gracias en las comidas. Con ello reconocemos que, en nuestro anfitrión, a través de él y más allá de él, toda nuestra comida y toda nuestra vida viene de una fuente misteriosa y última de la vida, y a esto lo llamamos 'Dios' (*et hoc omnes dicunt Deum*, como santo Tomás dice al término de cada una de las Cinco Vías; una comida puede ser un acercamiento al misterio igual que las Cinco Vías).

Cuando damos gracias, reconocemos que nuestra comida es una expresión del amor de Dios por nosotros, una comunicación de Dios, una palabra que viene de Dios. 'Gracias' es, naturalmente, la forma latina de 'Thank you', y por estas gracias se reconoce la comida como una palabra de amor que viene de Dios. La forma griega de 'gracias' es 'eucaristía' y, cuando celebramos la Eucaristía, reconocemos que nuestra comida y bebida es una palabra que viene de Dios, igual que la Palabra de Dios encarnada, la comunicación definitiva que Dios nos hace de su amor, su don definitivo a nosotros, el don que es él mismo y su propia vida.

'Demos gracias al Señor, nuestro Dios', así comenzamos la Plegaria Eucarística. Lo que llamamos 'relato de la institución' es sencillamente la parte central de una oración más amplia, una oración de acción de gracias por la comunicación del amor de Dios en el cual tenemos la fe. La oración expresa nuestra fe de que, al comulgar juntos en este alimento y esta bebida, comulgamos todos en Cristo, en la comunicación del amor de Dios, en la Palabra de Dios. Ésta es la forma que reviste la Eucaristía – dar 'gracias' por el alimento y la bebida que compartimos, lo cual es dar 'gracias' también por la entera historia del amor de Dios por nosotros, que llevó al misterio de la Cena del Señor y nos llevará de ésta al Reino.

Es importante recordar que la Eucaristía es una comida *simbólica*. El alimento y la bebida no están allí para nutrirnos; es una comida en prenda, un signo de que pertenecemos a una sola familia, y aquello por lo que damos gracias es que hemos sido convocados a la unidad y que nuestra comida puede ser un signo de ello. No es lo mismo que dar gracias a tu anfitrión por una comida agradable: aquello por lo que damos

gracias a Dios en la Eucaristía es el valor simbólico de nuestro alimento y bebida, su valor como signos de nuestra comunión. Le damos gracias precisamente por el alimento y la bebida que *compartimos*, por nuestra comunión en el cuerpo de Cristo. Le damos gracias por ser una comunidad de amor – la clase de amor que sólo puede ser expresado en Cristo y en el acto de su amor: el quebranto de su cuerpo y el derramamiento de su sangre. Así, la Eucaristía es acción de gracias porque la gente ha sido congregada, y las Plegarias Eucarísticas – en todo caso las que están bien escritas – comienzan por una proclamación de las grandes proezas mediante las cuales Dios ha ido congregando gradualmente a la raza humana, venciendo nuestra tendencia perenne a la división, el aislamiento y la enajenación. Al dar gracias a Dios, vemos los signos de nuestra unidad, la comida en prenda del pan y el vino, no sólo como símbolos de nuestra comunicación entre unos y otras, sino también como símbolo de la verdad de que esta comunicación es de suyo un don de Dios.

En la Eucaristía reconocemos que nuestra comunicación mutua, la entrega mutua de nosotros mismos, es de por sí la comunicación que viene de Dios, el don de Dios, el don que es el propio Dios.

Digamos esto lo más claramente posible: en la Eucaristía reconocemos lo que ya vemos de por sí como un símbolo en nuestro lenguaje humano de signos, en una pieza de comunicación, una palabra entre nosotros, pero lo reconocemos en cuanto es ahora un símbolo a los ojos de Dios, una Palabra no sólo de los hombres sino de Dios.

Cualquier apologista, en realidad cualquier persona, puede reconocer que la Eucaristía es un rito simbólico. No se necesita la fe para ver que estas personas no se interesan por el pan y el vino como tales sino por su significación; lo único que se necesita es comprender un poco la forma como los seres humanos usan los símbolos. Lo que reconocemos por la fe en nuestra Plegaria Eucarística, en nuestra oración de acción de gracias, es que eso, que podría haber sido un mero signo social, se ha convertido en signo sacramental. Reconocemos que este intercambio de dones entre nosotros es de suyo un don que viene de Dios, que las palabras que nos decimos ahora mutuamente es el lenguaje dado por Dios, el lenguaje del propio Dios, la Palabra de Dios. Esa Palabra se hizo carne y, por ello, en la Eucaristía reconocemos la presencia de la carne de Dios. La Palabra que nos comunicamos unos a otras es el cuerpo y la sangre de Cristo, la Palabra hecha carne.

Con otras palabras, no es porque la Eucaristía es un sacramento por lo cual el pan y el vino se convierten en símbolos. Ya son símbolos de por sí, porque ésta es una comida en prenda; es una pieza de comunicación humana que se lleva a cabo en gestos y con

signos no menos que con palabras. La cosa especial a propósito de la Eucaristía, que la hace distinta de cualquier otro *ágape* o fiesta de amistad, es que, por ser sacramental, este lenguaje se ha convertido en el lenguaje de Dios, en la Palabra del amor de Dios, y esto tiene que ser necesariamente encarnado. La disputa real entre los católicos y los seguidores de Zwinglio está en esto: si tenemos aquí simplemente el lenguaje y los signos de un rito religioso humano o si tenemos el lenguaje de Dios; ¿es un lenguaje acerca de Cristo o el propio Cristo es nuestro lenguaje? Si es realmente, como dicen los católicos, la Palabra de Dios, entonces es *por cierto* carne y sangre. Es la Palabra encarnada que expresa el amor de Dios.

La Palabra de Dios hecha carne expresa el amor de Dios no simplemente por *existir* en una forma estática: puesto que se hizo carne, su ser, su vida es una historia-vivida. El ser de cualquier animal es tiempo-vivido; el ser de todo animal humano es una historia-vivida. La historia-vivida de la Palabra de Dios culmina y encuentra su significado en su muerte: en la cruz. El amor de Dios por nosotros se expresa en términos del amor humano, y la historia-vivida de Jesús nos muestra a la vez que el amor humano encuentra su significado en el sufrimiento y que por ello el amor de Dios se expresa y actualiza para nosotros en el sufrimiento de Dios.

Esto es lo que san Pablo tuvo que explicar a los corintios. Ellos comprendieron muy bien la Eucaristía, tan bien como una gran parte de la catequesis moderna la comprende, o sea, como una fiesta de amistad y compañerismo. Esta forma de comprensión es sólida y se halla en contraste con la 'teología del sagrario' de hace unas décadas. Pero, a pesar de que los corintios vieron que la Eucaristía era una ocasión para manifestar el amor por sus amigos en un *ágape*, lo que sucedió fue justamente eso, que era sólo entre amigos. Los demás, especialmente aquellos con los que no se mezclaban socialmente, quedaban fuera a la intemperie. Las clases medias gozaban de un momento agradable al considerar con toda seriedad el significado de la amistad y del amor mientras se pasaban de copas, en tanto que los pobres eran ignorados y excluidos. San Pablo les dice que la Eucaristía no tiene nada que ver con esta clase de amistad; tiene que ver con una amistad que sólo puede contemplarse en una historia de sangre, tortura, temor y muerte. La fiesta de la amistad se tiene a la sombra de la cruz.

'La noche antes de morir – dice Pablo con énfasis – Jesús tomó pan... etc.'. El cuerpo que comparte con sus amigos es el cuerpo que entrega no sólo a ellos sino también al dolor y a la muerte. Su sangre es no sólo su vida sino también la sangre que derramada hasta morir. El amor de esta fiesta del amor no es cualquier amistad superficial, o cualquier género de

amabilidad, sino el amor sacrificial de Jesús, el amor que espera la muerte. Pero veremos algo más sobre esto en la siguiente parte de este 'largo sermón', al tratar del Viernes Santo.

Una última palabra sobre el lavatorio de los pies. Para Mateo, Marcos y Lucas, la Última Cena fue la celebración familiar de la Pascua Judía, el *Seder*. Es muy probable que históricamente haya sido así. Ciertamente el comportamiento de Jesús al tomar el pan y bendecirlo durante la comida, y la bendición de la copa de vino después, cuadra perfectamente con el ritual del *Seder*. Así pues, los Sinópticos, y probablemente el propio Jesús, quisieron subrayar la conexión entre el banquete eucarístico y la comida pascual judía, que celebraba la liberación de la esclavitud del pueblo de Dios y la espera de la liberación final del pecado y de la venida del Reino mesiánico. Así, para Mateo, Marcos y Lucas (y para Jesús) la comida eucarística presagia el banquete escatológico – la fiesta de amor del cielo. (Cuando vamos a Misa saboreamos en prenda el cielo – pero sólo sacramentalmente). Lucas presenta a Jesús que dice: 'He deseado ardientemente comer esta pascua con ustedes antes de padecer; porque les digo que ya no la comeré más hasta que tenga su cumplimiento en el Reino de Dios. No beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el Reino de Dios'.

Ahora bien, el Evangelio de Juan no contiene este relato de la institución de la Eucaristía, y este hecho ha dejado perplejos a muchos especialistas y lectores comunes – inútilmente, por cierto. En la forma como Juan interpreta a Jesús, el significado del relato está centrado en su 'hora', la hora de su 'elevación'. Esta 'elevación', que hace referencia tanto a la muerte como a la resurrección, es la glorificación de Jesús y, como dice Juan, mientras no llegue esta hora el Espíritu no será dado: 'Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado' (7, 39). Como Jesús lo había dicho en el primer signo en Caná: 'Todavía no ha llegado mi hora' (2, 4).

Para Juan, por tanto, no puede haber desbordamiento del Espíritu, no puede haber sacramentos, hasta que Jesús exhale el Espíritu en la cruz en su hora de muerte y glorificación. Por eso, habría sido impropio insertar un relato de la Eucaristía antes de que esto sucediera. Para Juan, el sacramento pascual de la liberación es la propia cruz.

Por eso, en vez de la Eucaristía, Juan presenta una ceremonia que apunta hacia la Eucaristía y la espera, igual que su relato de la multiplicación de los panes para cinco mil gentes. Juan presenta el lavatorio de los pies.

Es costumbre ver esto como un acto de humildad de Jesús, pero ésta no es su significación principal. De suyo, lavar los pies a los huéspedes era un acto ordinario de hospitalidad, pero el hecho de que

haya sido Jesús quien lo hizo, lo convierte en un acto especial de hospitalidad. Como Timothy Radcliffe señaló (en un sermón inédito del Jueves Santo), era un siervo quien lavaba ordinariamente los pies, pero había una excepción: una mujer que lava los pies a su marido. 'Un rabino no dejaría que sus discípulos le lavaran los pies, pero podía pedirselo a su esposa; y no porque ella fuese una esclava, sino porque los dos no eran sino un solo cuerpo. Hay un breve relato encantador, conocido como *José y Asenath*, escrito en la misma época, en el cual Asenath, la novia de José, no dejará que nadie toque los pies de su esposo. "Tus manos son mis manos y tus pies son mis pies, y yo los lavaré y nadie más los tocará". En todo el Medio y el Lejano Oriente, encontraremos que lavar los pies forma parte de las ceremonias de desposorio y matrimonio'.

Así, esta ceremonia, como la comida eucarística, tiene que ver ante todo con la unidad, ser un sólo cuerpo con Cristo. Como se señala en Efesios (5, 25ss), el esposo y la esposa pueden decir uno de la otra, 'éste es mi cuerpo': 'Maridos, amen a sus muje-

res como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra... para que sea santa e inmaculada. Así deben amar los maridos a sus mujeres como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo'. La liturgia toda del Jueves Santo está centrada en el misterio de la unidad, de la unidad entre nosotros en el cuerpo de Cristo. Pero, como he dicho, el Jueves Santo tiene que ver también con el pecado, con la enajenación y la desunión, y este elemento se encuentra asimismo en el relato del lavatorio de los pies, en el cual Jesús lo vincula con la purificación del pecado: 'Si no te lavo - dice a Pedro - no tienes parte conmigo'. Ello vincula a esta ceremonia con el otro aspecto tradicional del Jueves Santo, la reconciliación de los penitentes, los cuales, según la forma primitiva del sacramento de la penitencia, habían hecho justamente penitencia desde el comienzo de la Cuaresma cuando se impone la ceniza. Pero esto nos lleva al misterio del pecado y debemos dejarlo para el capítulo siguiente.

