

DE LA ENCARNACIÓN A LA EUCARISTÍA

Antonio M^a Calero de los Ríos, SDB

Profesor del C.E.T. de Sevilla

ABSTRACT: Starting from the invitation done by Pope John Paul II in his Apostolic Letter Tertio Millennio Adveniente to reflect upon the close relationship existing between the mysteries of the Incarnation and the Eucharist (the central perspective of the Jubilee 2000: TM 55), this paper studies in depth the biblical and theological keys from which these two mysteries can be seen and considered. Among the many keys from which it would be possible to read and interpret these mysteries, this paper has selected six of them, which can be perfectly applied to both mysteries, and which constitute the guiding thread of the present reflection: the Trinitarian, the paschal, the unity, the mutually binding and redeeming presence, the plenitude and the Marian keys.

KEYWORDS: Incarnation and Eucharist.

Introducción: Dos Misterios en profunda coherencia interna.¹

La Carta apostólica *Tertio Millennio adveniente* en el n^o 55 afirma que «siendo Cristo el único camino al Padre, para destacar su presencia

¹ En nuestra búsqueda informativa bibliográfica en orden a la redacción de este trabajo no hemos encontrado demasiados autores que hayan tratado este Tema con cierta amplitud y profundidad: tal vez la relación «Encarnación-Eucaristía» se da por supuesta y más que sabida. Por otra parte, son muchas las claves en que pueden ser estudiados tanto el Misterio de la Encarnación como el Misterio de la Eucaristía. Nosotros aquí hemos centrado nuestra atención en seis claves que nos parecen particularmente centrales y esenciales para ilustrar de forma clara la relación profunda entre ambos Misterios cristianos, siendo conscientes de que podrían haberse escogido otras más.

viva y salvífica en la Iglesia y en el mundo, se celebrará en Roma, con ocasión del Gran Jubileo, *el Congreso eucarístico internacional*. El dos mil **será un año intensamente eucarístico**: en el *sacramento de la Eucaristía*, el Salvador, encarnado en el seno de María hace veinte siglos, continúa ofreciéndose a la humanidad como fuente de vida divina».²

El misterio cristiano ha sido comparado con un instrumento musical: concretamente con un arpa. Y así como cuando en ese instrumento se da un acorde resuenan los correspondientes armónicos, de forma análoga cuando nos acercamos a uno de los llamados 'misterios absolutos' dentro del cristianismo, resuena en él el conjunto del 'Misterio cristiano' en sí.

En efecto, todos los misterios cristianos tienen una profunda, ontológica, conexión entre sí, como quiera que son la expresión armónica de un único y gran Misterio: el de Dios Padre que, por el Espíritu, quiso revelarse al hombre en Jesucristo para descubrirle el gran Proyecto que tiene sobre la Humanidad: hacer de ella una única y gran familia, en la que Él -Dios- sea el Padre; Jesucristo, el Primogénito entre muchos hermanos, y el Espíritu, el vínculo y realizador de ese gran Proyecto de filiación divina y de fraternidad universal.

En este marco grandioso, deslumbrante y misterioso al mismo tiempo, es preciso situar cada uno de los que conocemos como 'misterios cristianos': cada uno de ellos, en efecto, es un aspecto de ese único Misterio. En esta ocasión nos fijaremos en el Misterio de la Encarnación en su profunda y esencial relación con el Misterio de la Eucaristía. Esa estrecha relación se pone de relieve a poco que se reflexione sobre ambos misterios.

Por una parte, la Encarnación es -en una visión ireniana-³ un Misterio que, iniciado en el momento de la aceptación por parte de María del Proyecto de Dios anunciado por el ángel, se va desarrollando y realizando a lo largo de toda la vida de Jesús, incluyendo particularmente su Pasión, Muerte y Resurrección. La frase del evangelista Juan, «Verbum caro factum est» (Jn 1,14), hay que entenderla (en la visión dinámica de Ireneo recogida en la actualidad por autores como J.Galot,⁴ I.de la Potterie,⁵ etc.), como un *hacerse* o

² JUAN PABLO II, Carta apostólica *Tertio Millennio adveniente* (Roma 10-XI-1994), n.55.

³ Cf. J.I.GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios* (Barcelona 1969).

⁴ Cf. J.GALOT, *Hacia una nueva Cristología* (Bilbao⁴ 1972).

⁵ Cf. I.DE LA POTTERIE, *María en el Misterio de la Alianza* (Madrid 1993) 159-192.

incluso un *irse haciendo*, que se prolonga a través de toda la vida de Jesús: desde el momento de su concepción en el seno virginal de María, hasta su gloriosa Resurrección.

Por otra parte, si «los dones de Dios son sin vuelta atrás» (Rom 11,29), la Eucaristía aparece como una lógica, necesaria y misteriosa prolongación de la Encarnación, de la que es expresión viva y continuada en el tiempo.

Entre los varios caminos de acercamiento, hemos escogido aquí el de un tratamiento en paralelo de ambos misterios: analizaremos en primer lugar las seis claves de interpretación que nos hemos fijado para el estudio del Misterio de la Encarnación, para estudiar, en la Segunda Parte, el Misterio de la Eucaristía desde esas mismas claves, haciendo ver, en todo momento, cómo el Misterio de la Eucaristía es prolongación plenificada del Misterio de la Encarnación.

I.- CLAVES DEL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN

1.1. Clave Trinitaria.

Los Concilios VI, XI y XVI de Toledo al exponer el misterio de la Encarnación del Verbo insisten, una y otra vez, en el conocido y viejo principio teológico de que «opera Trinitatis sunt inseparabiliter indivisa, communia».⁶ De ese principio deducen, aplicándolo al misterio de la Encarnación, que «Incarnationem quoque huius Filii Dei *tota Trinitas operasse* credenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis. Solus tamen Filius formam servi accepit [cf. Phil 2,7] in singularitate personae, non in unitate divinae naturae, in id quod est proprium Filii, non quod est commune Trinitati».⁷ La Encarnación, por consiguiente, fue realizada por toda la Trinidad de forma comunitaria, aunque cada Persona actuó según su propiedad personal.

Esto quiere decir que:

⁶ Cf. DH 491.531.535.538.571.618.801.3326.3327.

⁷ DH 535.

- Dios Padre, como dice el Vaticano II, «para establecer la paz o comunión con Él y una fraterna sociedad entre los hombres pecadores, dispuso entrar en la historia humana de modo nuevo y definitivo, enviando a su Hijo en carne nuestra, a fin de arrancar por Él a los hombres del poder de las tinieblas y de Satanás y en Él reconciliar consigo al mundo».⁸ Es Dios Padre, pues, el que toma la iniciativa de la redención del hombre y, en consecuencia, el que envía a su ángel para anunciar la Buena Noticia de la Encarnación a María (cf. Lc 1,26-38). Es Dios Padre el que, gratuitamente, «por el gran amor con que nos amó, envió a su Hijo al mundo para salvar al mundo» (Ef 2,4; cf. Jn 3,17; 6,40; 8,42; Rom 8,3; Ga 4,4; 1Jn 4,9.14).

- A este designio divino que, como dice el mismo Vaticano II, «dimana del 'amor fontal' o caridad de Dios Padre»,⁹ respondió el Verbo - según la enseñanza de la Carta a los Hebreos (10,5-7)- diciendo «al entrar en el mundo: *Sacrificio y ofrendas no los quisiste: en vez de eso, me has dado un cuerpo a mí; holocaustos y víctimas expiatorias no te agradan; entonces dije: 'Aquí estoy yo (en el libro hay un título que se refiere a mí) para realizar tu designio, Dios mío'* (Sal 40,7-9 LXX)». Jesús, en efecto, fue plenamente consciente de que no había venido por propia iniciativa ni por cuenta propia: «Si Dios fuera vuestro padre -dice a los judíos- me querriais, porque yo vine y estoy aquí de parte de Dios; no he venido por decisión propia: me ha enviado Él» (Jn 8,42; cf. 4,34; 5,19; 6,37-40; 7,28-29; 8,27-29).

- En la realización de este designio salvífico tiene una parte decisiva el Espíritu Santo. Efectivamente, el Espíritu fecundó el seno virginal de María, siendo principio (no 'padre') de la existencia humana del Verbo encarnado (Lc 1, 35-36); descendió sobre Jesús en el momento del Bautismo (cf. Lc 3,21-22), 'llenándolo y conduciéndolo por el desierto' en el momento de su preparación inmediata a la ac-

⁸ Decreto *Ad Gentes divinitus* 3.

⁹ Id., 2.

tividad mesiánica (cf. Lc 4,1); le colmó de su fuerza en el inicio de esa actividad mesiánica en Galilea (cf. Lc 4,14-21); lo acompañó a lo largo de su vida pública (cf. Mt 11,25-27), prometiéndolo a los apóstoles durante la última Cena (cf. Jn 14,15-21; 16,5-15), y culminando su vida al ofrecerse a sí mismo 'en virtud del Espíritu eterno como sacrificio sin defecto para purificar nuestra conciencia de las obras muertas' (Hbr 9,13-14); 'despertado' por Dios mediante su Espíritu (Rm 8,11-13), y convertido Él mismo en Espíritu vivificante (1Cor 15,45), lo derramó Jesús, recién resucitado, no solo sobre los Apóstoles reunidos en el Cenáculo (cf. Jn 20,22-23), sino sobre todo el pueblo (cf. Hch 2,33). De esta forma, la existencia entera de Jesús, desde su Encarnación hasta su Resurrección gloriosa de entre los muertos, es absolutamente inconcebible e inexplicable sin la presencia y la acción del Espíritu Santo.

En contra, pues, de lo que tal vez hacía pensar la Cristología de épocas relativamente recientes, resulta evidente que la Encarnación no es un asunto 'propio y exclusivo' del Verbo divino, sino obra **-la obra por excelencia-** de toda la Santísima Trinidad.

1.2. Clave de Alianza pascual.

A). La realidad de la «Alianza» es posiblemente el hilo conductor, la idea central, el punto de partida fundamental en toda la Historia de la salvación, el núcleo esencial de todo el pensamiento religioso de Israel, la realidad 'clave' para entender en profundidad la constante, paciente y amorosa automanifestación de Dios al hombre recogida en la Palabra revelada. Lo que Dios ha hecho con el hombre, desde el momento mismo de su creación, es un Pacto ininterrumpido de Amor (cf. Dt 7,6-9; 29,9-17; 32,1-12). Pacto que, iniciado con Adán (Gen 1,26-30; 2,15-17), se continúa con Noé (Gen 6,18; 9,9-17), con Abrahán (Gen 17,1-14), con Moisés (Ex 19,3-8; 24,1-8), con Josué (Jos 24,1-27), con David (2Sam 7,1-16; 23,5), con Salomón (1Re 8,14-21.52-61), y fue recordado constantemente por los Profetas al Pueblo llamándolo a la fidelidad a Dios (cf. Ez 16,6-14; Os 2,14-15.19-20). La Historia de la salvación no es, en el

fondo, otra cosa que la manifestación de un Amor fiel, inquebrantable, firme, inamovible por parte de Dios, frente a un hombre cuyo amor se demuestra, con demasiada frecuencia, débil, inconstante, voluble, infiel en una palabra.

En esta historia de Alianza, los Profetas sobre todo, fueron anunciando progresivamente la presencia de «uno» que sí sería fiel a Dios de forma plena y definitiva (cf. Jer 31,31; Is 55,3; Ez 36,27); «uno», que sería, por parte del mismo Dios, la «personificación» concreta de esa inquebrantable y amorosa voluntad divina de Alianza: ese «uno» es Cristo, el Verbo encarnado.¹⁰

Cristo, en efecto, es el **gran y definitivo Sí de Dios a la humanidad**: «Bien sabe Dios -dice el apóstol Pablo a los cristianos de Corinto- que cuando me dirijo a vosotros no hay un sí o un no ambiguo; pues el Hijo de Dios, Jesús el Mesías, que os hemos predicado nosotros..., no fue un ambiguo sí y no; en Él ha habido únicamente un sí, es decir, en su persona se ha pronunciado el sí a todas las promesas de Dios. Y, por eso, a través de Él respondemos nosotros a la doxología con el Amén a Dios. Y el que nos mantiene firmes -a mí y a vosotros- en la adhesión al Mesías, es Dios que nos ungió: Él también nos marcó con su sello y nos dio dentro el Espíritu como garantía» (2Cor 1,18-22).

En Cristo, el Verbo encarnado, encuentra Dios definitiva y amorosamente al hombre, y el hombre se encuentra plena y definitivamente con Dios: es un encuentro que une inseparablemente a Dios con el hombre y al hombre con Dios. El Concilio de Calcedonia (a.451) en una intuición verdaderamente genial, afirma que la unión de la naturaleza humana con la Persona divina del Verbo se realizó

¹⁰ «El Nuevo Testamento toma del Antiguo la forma y el contenido del concepto de *diathéke*; lo que los separa es el trecho que existe entre profecía y cumplimiento. No se puede sostener que en el Nuevo Testamento se repita lo que aconteció en los LXX, a saber, una nueva transferencia del concepto desde la esfera jurídica a la esfera religiosa para significar, al mismo tiempo, 'testamento y no estamento'; ni se puede hablar de un cambio del concepto de pacto por efecto de contaminación con el de testamento: ni pacto, ni testamento traducen exactamente el sentido propio que tiene el concepto religioso de *diathéke* en la Biblia griega. Su significado es siempre el de *disposición* de Dios, *autoritativa comunicación de la soberana voluntad de Dios en la historia mediante la cual Él define la relación entre Él mismo y el hombre, en conformidad con su plan salvífico*; (la Alianza) es la autoritativa, divina ordenación (o estatuto) que comporta un correspondiente orden de cosas» (G.QUELL-J.BEHM, *diathéke*, en G.KITTEL-G.FRIEDRICH(eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* II (Brescia 1966) 1017-1094, aquí 1092-1094).

«inseparabiliter», es decir, sin posible vuelta atrás.¹¹ Si en algún lugar, y sobre todo si en alguna persona podemos afirmar que los dones de Dios son realmente «irrevocables» (Rom 11,29), es precisamente en el caso de la encarnación del Verbo. Y no es que 'en Cristo' Dios haya hecho Alianza con el hombre: es que Cristo es «en sí mismo» la Alianza de Dios con el hombre hecha 'persona': una Alianza «nueva y definitiva» que es lo mismo que decir: el Pacto de Amor entre Dios y el hombre, hecho realidad personal en Jesucristo, es **la forma suprema** que tiene Dios de 'pactar' con el hombre, y de responder el hombre a ese 'pacto' con Dios.

En esta luz, cobra todo su profundo sentido la frase de Jesús a Nicodemo: «Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único, para que tenga vida eterna y no perezca ninguno de los que creen en Él» (Jn 3,16). Y en este mismo sentido puede entenderse la afirmación del mismo Jesús: «Nadie tiene un amor más grande que el que da la vida por sus amigos» (Jn 15,13). Se puede afirmar, con toda objetividad, que Cristo es el Gran Sacramento, el Sacramento por excelencia del Amor de Dios a la humanidad: es el gran «signo», la señal definitiva y sin vuelta atrás de su Amor a los hombres. Aquí se acabaron las Palabras: Cristo, en efecto, es -como recuerda profundamente San Juan de la Cruz-, la última y definitiva Palabra de Dios a la humanidad: «porque en darnos, como nos dio a su Hijo - que es una Palabra suya, que no tiene otra-, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra y no tiene más que hablar»;¹² aquí sólo valen los Signos concretos y objetivos. Ante Cristo, Verbo encarnado, y particularmente ante Cristo crucificado, nadie puede dudar del Amor irrevocable de Dios a la humanidad.¹³

B). Por otra parte, la Alianza tiene siempre un sentido pascual; es decir, consta de un doble movimiento: de Dios al hombre y del hombre a Dios.

En la Alianza, personificada en Cristo, encontramos a una Persona de la Santísima Trinidad, el Verbo, que pasa del seno del Padre al mundo, para, después de realizar en plenitud la «obra que el Padre le había encomendado» (Jn 17,4; cf. 18,11), pasar de nuevo

¹¹ DH 302.

¹² *Subida al monte Carmelo*, Libro 2, cap.22, n.3.

¹³ Para un repensamiento global de la fe cristiana y de la misma Teología a partir del misterio de la cruz de Cristo, cf. J.MOLTMANN, *El Dios crucificado* (Salamanca² 1977).

«de este mundo al Padre» (Jn 13,1). El evangelista Juan ha sido particularmente sensible a este doble movimiento pascual de la Encarnación: el evangelista que nos ha transmitido la asombrosa noticia de que «el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14), el que nos presenta a Jesús afirmando: «Yo soy el pan bajado del cielo» (Jn 6,50-51), es el mismo que nos comunica que, como Jesús sabía «que había venido de Dios y que a Dios volvía» (Jn 13,3), sabía, por eso mismo, «que había llegado para Él la hora de pasar de este mundo al Padre» (Jn 13,1). Es también Juan el que presenta a Jesús afirmando en clave abiertamente pascual: «salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo el mundo y vuelvo al Padre» (Jn 16,28). El apóstol Pablo, en una clave pascual semejante a la de Juan, comentando el Salmo 67,19: «*subió a lo alto llevando cautivos, dio dones a los hombres*», afirma que «este 'subió', supone necesariamente que había bajado antes a lo profundo de la tierra; fue el mismo que bajó, el que subió por encima de los cielos para llenar el universo» (Ef 4,9-10).

No hará falta recordar cómo también los Santos Padres, en sus reflexiones sobre el misterio de Cristo, fueron sensibles a este doble movimiento de un único Amor: el de Dios que encuentra al hombre en Cristo, y el del hombre que encuentra a Dios en Cristo.¹⁴ Bastará recordar a San León Magno en sus numerosas Cartas y Homilías. En la *Carta 31* afirma que «de no haber sido porque el hombre nuevo, *encarnado en una carne pecadora como la nuestra*, aceptó nuestra antigua condición y, consustancial como era con el Padre, se dignó a su vez hacerse consustancial con su madre, y, siendo como era el único que se hallaba libre de pecado, unió consigo nuestra naturaleza, la humanidad hubiera seguido para siempre bajo la cautividad del demonio. Y no hubiésemos podido beneficiarnos de la victoria del triunfador, si su victoria se hubiera logrado al margen de nuestra naturaleza».¹⁵ Y en el *Sermón I* sobre la Ascensión dice: «En realidad fue motivo de una inmensa e inefable alegría el hecho de que **la naturaleza humana**, en presencia de una santa multitud, ascendiera por encima de la dignidad de todas las criaturas celestiales, para ser elevada más allá de todos los ángeles, por

¹⁴ En la época moderna fue pionera en esta perspectiva la obra de E.SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1968).

¹⁵ SAN LEÓN MAGNO, *Carta 31*, 2-3: PL 54,791-793.

encima de los mismos arcángeles, sin que ningún grado de elevación pudiera dar la medida de su exaltación, hasta ser recibida junto al Padre, **entronizada y asociada a la gloria de aquel con cuya naturaleza divina se había unido en la persona del Hijo**».¹⁶

1.3. Clave de Unidad.

Los dos problemas fundamentales con los que se encontró la primera reflexión teológica acerca del Misterio de la Encarnación fueron:¹⁷

por una parte, el problema de la conciliación de Jesús con el rígido monoteísmo judío: si Dios es personalmente «uno», ¿cómo es posible que Jesús sea también Dios sin multiplicarse la esencia divina?

Por otra parte -y es el aspecto que aquí nos va a interesar concretamente-, el problema del pensar simultáneamente divinidad y humanidad en la persona de Jesús. «Este problema de cómo pensar simultáneamente divinidad y humanidad es el verdadero problema latente que hemos de saber ver en acción por debajo de todas las preguntas concretas y de todas las respuestas concretas que vayan apareciendo en las disputas teológicas de los seis primeros siglos».¹⁸

Digamos de entrada, como observación importante, que todos los esfuerzos doctrinales, todas las discusiones, las mismas descalificaciones de las doctrinas como heréticas, erróneas e incluso blasfemas de esos siglos, tienen como punto de partida y como fondo inequívoco, una preocupación soteriológica. Los Padres no argumentaban o combatían una determinada doctrina por afán únicamente de rectitud doctrinal, metafísica o incluso teológica, sino desde una seria preocupación salvífica: para ellos, falsear la autenticidad de la personalidad de Jesús en la doble dirección apuntada (realidad de su naturaleza divina y de su na-

¹⁶ SAN LEÓN MAGNO, *Sermón I sobre la Ascensión del Señor*, 2-4: PL 54,395-396.

¹⁷ Cf. J.I.GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva* (Santander⁶ 1984) 353-357.

¹⁸ J.I.GONZÁLEZ FAUS, *o.c.*, 354.

turalaleza humana, y unidad personal profunda entre ambas), era neutralizar o hacer sencillamente inviable la autenticidad de la salvación anunciada y realizada por Cristo: si Jesús no es verdadero Dios como el Padre y verdadero hombre como nosotros, el hombre no está salvado; y si no es un solo sujeto personal y, en concreto, una sola Persona divina, el hombre tampoco está salvado!

Sobre este telón de fondo, hemos de proyectar todos los esfuerzos realizados en los primeros siglos para defender, por una parte, la autenticidad de las dos naturalezas y, por otra, la profunda unidad personal existente entre ambas, en el único Jesús. Un ejemplo, bien temprano por cierto, del esfuerzo de la patrística por pensar simultáneamente divinidad y humanidad en Jesús, es el de Ignacio de Antioquía (+ 107) que hablará de Jesús «carnal y espiritual, engendrado e ingénito, en el hombre Dios, en la muerte Vida, de María y de Dios, primero pasible y luego impasible, Invisible y visible por nosotros, impasible y pasible por nosotros... hijo del hombre e Hijo de Dios».¹⁹

A partir de ese momento, los esfuerzos teológicos se fueron sucediendo y profundizando a lo largo de los siglos; las discusiones y luchas doctrinales se fueron agudizando hasta desembocar en el Concilio de Éfeso (a.431) en el que, como es sabido, culminó todo el proceso de clarificación de la unidad personal en Cristo, con una luminosa fórmula conciliar tomada de la Segunda Carta de Cirilo a Nestorio:

«Pues, no decimos que la naturaleza del Verbo, transformada, se hizo carne; pero tampoco que se trasmutó en el hombre entero, compuesto de alma y cuerpo; sino, más bien, (decimos) que, habiendo unido consigo el Verbo **hipostáticamente** (kath' hypóstasin) una carne animada de alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprensible y fue llamado hijo del hombre, no por sola voluntad o complacencia, ni tampoco por la asunción de la persona sola; y (decimos) que **las naturalezas que se juntan en verdadera unidad** son distintas, pero que de ambas resulta **un solo Cristo e Hijo**; no como si la diferencia de las naturalezas se destruyera por la unión, sino porque la divinidad y la humanidad constituyen más bien para nosotros un solo Señor y

¹⁹ Cf. *Ef* 7,2; 20,2; *Polic* 3,2.

Cristo e Hijo por la concurrencia inefable y misteriosa en la unidad»,²⁰

Delante de Jesús, el Verbo encarnado, estamos, pues, delante de una unidad personal ontológica; unidad que fue precisada y completada veinte años más tarde por el Concilio de Calcedonia al defender la dualidad de naturalezas:

«se ha de reconocer a **un solo y mismo Cristo**, Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, *sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación*. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hypóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino **uno solo y el mismo** Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres».²¹

La doctrina del Concilio de Calcedonia está fuertemente influenciada, como es sabido, por el profundo y luminoso magisterio de San León Magno. Entre los muchos textos de este Santo Padre a propósito del misterio de la Encarnación, merece la pena recordar el siguiente:

«El Verbo de Dios, que es Dios, el Hijo de Dios, que *en el principio estaba junto a Dios, por medio del cual se hizo todo, y sin el cual no se hizo nada*, se hace hombre para librar al hombre de la muerte eterna; se abaja hasta asumir nuestra pequeñez, sin menguar por ello su majestad, de tal modo que, permaneciendo lo que era y asumiendo lo que no era, une la auténtica condición de esclavo a su condición divina, por la que es igual al Padre; la unión que establece entre ambas naturalezas es tan admirable, que ni la gloria de la divinidad absorbe la humanidad, ni la humanidad

²⁰ Concilio de Éfeso, *Carta segunda* de Cirilo, leída y aprobada en el Concilio el 22 de junio del 431: DH 250.

²¹ Concilio de Calcedonia, Quinta sesión, 22 de octubre del 451: DH 302.

disminuye en nada la divinidad. Quedando, pues, a salvo el carácter propio de cada una de las naturalezas, y unidas ambas en una sola persona, la majestad asume la humildad, el poder la debilidad, la eternidad la mortalidad; y, para saldar la deuda contraída por nuestra condición pecadora, la naturaleza invulnerable se une a la naturaleza pasible, Dios verdadero y hombre verdadero se conjugan armoniosamente en la única persona del Señor; de este modo, tal como convenía para nuestro remedio, el *único* y mismo *mediador entre Dios y los hombres* pudo a la vez morir y resucitar, por la conjunción en Él de esta doble condición».²²

Si nos preguntamos una vez más el por qué de esta insistencia de los Padres y Concilios en la «unidad personal» en Cristo, la respuesta es, según lo dicho más arriba, sencilla y profunda al mismo tiempo: para salvar la naturaleza soteriológica de la persona y de la acción redentora de Cristo en la humanidad. Recordemos que los Santos Padres y los Concilios nunca argumentaron o condenaron guiados por un afán estrictamente de ortodoxia doctrinal. A la Iglesia, desde el primer momento, le importó la defensa de un Cristo salvador de todos los hombres y de todo el hombre. De ahí, que si fallaba alguno de los elementos (divino o humano) en la persona de Jesús, y sobre todo si fallaba la unidad absoluta de su Persona, fallaba por su base la razón misma de la presencia de Cristo entre los hombres: su naturaleza de recapitulación salvífica.

La unión en la hipóstasis de la naturaleza humana en la persona divina de Cristo, hace que ese Hombre, Cristo Jesús, sea, de forma única y totalmente exclusiva, el «único Mediador entre Dios y los hombres» (1Tim 2,5). Hablando con toda propiedad, habría que decir que, más que «mediador», Cristo es la «mediación misma» entre Dios y el hombre, por cuanto en Él, se han encontrado y unido de forma personal y sustancial Dios y el Hombre. Una unión que es, como precisa el Concilio de Calcedonia, «sin mezcla, sin cambio, sin confusión, sin división y sin separación»²³ de las dos naturalezas, divina y humana.

²² San LEÓN MAGNO, *Sermón I de la Natividad del Señor*, 2.3: PL 54,191-192.

²³ DH 302.

1.4. Clave de Presencia solidaria y redentora.

El prólogo del Evangelio de Juan encuentra su punto culminante en aquella sorprendente expresión: «la Palabra se hizo hombre y acampó entre nosotros» (Jn 1,14). Es inevitable, ante esta afirmación, el recuerdo de la presencia de Dios en medio de su pueblo, y en particular el recuerdo de «la tienda del encuentro» (Ex 33,7-11) en la que el Pueblo se encontraba con Dios y lo experimentaba cercano a su vida y a sus problemas.²⁴ En la Antigua Alianza, con todo, la de Yahvé es, con mucha frecuencia, una presencia fulgurante y tremenda, es decir, que hace temblar materialmente al Pueblo (cf. Ex 19,16-25).

La de Cristo, por el contrario, fue una presencia absolutamente discreta, tan semejante a la de todos los hombres, que cuando va a Nazaret su pueblo, sus paisanos «se sorprenden» de las palabras y los signos que hacía: cf. Mc 6,1-6. No fue la de Cristo, entre los hombres, una presencia artificialmente superpuesta, como pueda ser la de un objeto cualquiera sobre un mueble. Por el contrario, fue una presencia solidariamente enraizada en la humanidad, hasta el punto de poder decir la Carta a los Filipenses: «se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos. Así, presentándose como un simple hombre, se abajó obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz» (Flp 2,7-8). En Cristo se presenta el Verbo de Dios en forma «kenotizada», es decir, sometida total y absolutamente a la condición humana.²⁵

²⁴ Son 153 los pasos del Antiguo Testamento en los que se habla de la «Tienda del Encuentro», a la que se dirigían todos aquellos que querían «encontrarse» verdaderamente con Dios: cf. Ex 33,7-11.

²⁵ Al hacer esta afirmación no olvidamos evidentemente la 'salvedad' que hace la Carta a los Hebreos (4,15). Teniendo presente y admitida esta puntualización, hay que afirmar, siempre en base a la Palabra revelada, que «el pecado» no pertenece a la esencia del hombre: es decir, que el hombre no es **necesaria y esencialmente** pecador. Por el contrario, según el designio divino sobre el hombre, éste ha sido pensado y querido por Dios «para ser santo e inmaculado ante Él por el amor» (Ef 1,4). Desde esta perspectiva, es claro que de Cristo, Verbo hecho hombre, se puede decir con toda razón y por la esencia misma de su Persona divina, que es **el Hombre por excelencia**, el arquetipo del Hombre, la realización personificada de aquello a lo que cada hombre está llamado a ser personalmente por Dios. De forma análoga, pero por pura gracia divina en este caso, María es **la Mujer** por excelencia, al haber sido preservada de todo pecado en el momento mismo de ser concebida como criatura en el seno de su madre.

El Verbo encarnado se hizo radicalmente solidario con el hombre como pone de relieve la Carta a los Hebreos en un paso realmente formidable. El 'pionero de la salvación' como le llama la Carta, «no tiene reparo en llamarlos (a los hombres) hermanos, cuando dice: *'Contaré tu fama a mis hermanos, en medio de la asamblea te alabaré'*; y en otro lugar: *en él pondré yo mi confianza'*, y también: *'Aquí estoy yo con los míos, los que Dios me ha dado'*. Por eso -sigue diciendo la Carta-, como los suyos tienen todos la misma carne y sangre, también Él asumió una como la de ellos, para con su muerte reducir a la impotencia al que tenía dominio sobre la muerte, es decir, al diablo, y liberar a todos los que por miedo a la muerte pasaban la vida entera como esclavos. Porque no es a los ángeles, está claro, a los que Él *tiende la mano*, sino *a los hijos de Abrahán*. Por eso tenía que parecerse en todo a sus hermanos, para ser sumo sacerdote compasivo y fidedigno en lo que toca a Dios y expiar así los pecados del pueblo. Pues, por haber pasado Él la prueba del dolor, puede auxiliar a los que ahora la están pasando» (Hbr 2,11-18).

Jesús, en efecto, se presentó como 'compañero de camino' del hombre, y siempre desde la proximidad y la cercanía: 'tocó' al leproso (Mc 1,40-41); 'lloró' con Marta y María la pérdida de su hermano (Jn 11,35-38); 'se dejó tocar' por la hemorroisa (Lc 8,43-48); quiso que los niños 'se acercaran' a Él (Lc 18,15-16); se hizo 'caminante' con los discípulos de Emaús (Lc 24,15-17.32).

La de Cristo fue una solidaridad gracias a la cual realizó la Redención del hombre 'desde el mismo hombre'. La Carta a los Hebreos después de recordarnos que «no tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades, sino uno probado en todo igual que nosotros, excluido el pecado» (Hbr 4,15), fundamenta la razón de esta cercanía de Cristo al hombre afirmando que «Él, en los días de su vida mortal, ofreció oraciones y súplicas, a gritos y con lágrimas, al que podía salvarlo de la muerte; y Dios lo escuchó, pero después de aquella angustia, Hijo y todo como era. Sufriendo aprendió a obedecer y, así consumado, se convirtió en *causa de salvación eterna* para todos los que le obedecen a Él, pues Dios lo proclamó sumo sacerdote *en la línea de Melquisedec*» (Hbr 5,7-10).

San Ireneo (+ final del siglo II) fue particularmente sensible a esta profunda solidaridad de Jesús con el hombre y a su dimensión redentora o salvífica. En el *Adversus haereses* tiene, en efecto, una

serie de reflexiones y afirmaciones que no dejan de sorprender profundamente, sobre todo si se piensa que estamos en los primeros momentos de la reflexión teológica dentro del cristianismo²⁶. Y Santo Tomás, reflexionando sobre el fin de la Encarnación, presenta la entrega personal de Cristo a la humanidad desde su condición sacerdotal: una condición que adquirió precisamente desde su condición de hombre.²⁷

Por su parte, el Concilio Vaticano II fue particularmente sensible a esta dimensión solidaria y salvífica de la Encarnación de Cristo. Valga un texto: «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de nosotros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado».²⁸

1.5. Clave de Plenitud.

La Carta a los Colosenses, al igual que el Evangelio de Juan, presentan a Cristo en clave de plenitud: plenitud creatural en la carta a los Colosenses (1,15-20); y plenitud de Gracia en el caso de Juan (1,16-17). Pablo, por su parte, recuerda que Dios envió a su Hijo en un momento de plenitud: «cuando llegó la plenitud del tiempo...» (Ga 4,1-4). Una plenitud, en este caso, que no es propiamente

²⁶ Ireneo explica todo el misterio de la encarnación a partir de dos categorías fundamentales y decisivas: la de **recapitulación** y la de **intercambio**. El Verbo, al encarnarse, lo que hizo fue «longam expositionem hominum in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans» (*Adv. Haer.* III, 18,1). Y en otro punto de la obra encontramos este espléndido texto: «La Palabra de Dios, Jesucristo nuestro Señor, por su inmenso amor, se hizo lo que nosotros somos para convertirnos en lo que Él es. Pues no podíamos aprender lo que es Dios más que si la Palabra de Dios que es nuestro maestro, se hacía hombre. Ni podía enseñarnos otro lo relativo al Padre, como no fuera su misma Palabra... Ni podíamos aprender de otra manera más que viendo y oyendo a nuestro Maestro, de modo que, convertidos en imitadores de sus obras y seguidores de sus enseñanzas, llegáramos a tener una *comunión* con Él, que es perfecto y existe antes de la creación, y recibiéramos de Él nuestra propia *superación*» (*Adv. Haer.* V,1,1). Cf. J.I.GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios* (Barcelona 1969) 25-43; 193-214.

²⁷ *Summa Theologica* III, q.22 (seis artículos); q.26, a.2; q.48 (seis artículos); q.65 aa. 1 y 4; q.66 (ocho artículos).

²⁸ Constitución *Gaudium et spes*, n.22; cf. nn.32.38.45.67

«cronológica» (chrónos), sino «salvífica» (kairós): es decir, se insertó «dentro del tiempo y del espacio como el centro vivo y vivificante que da sentido definitivo al flujo de la historia, salvándola de la dispersión y de la banalidad».²⁹

La Encarnación, pues, es en sí, un Misterio que crece, que tiende a la plenitud. Y lo hace en una doble dirección: en una dirección antropológica y en una dirección cósmica (en la que, naturalmente, queda incluido el mismo hombre).

A). En la dirección antropológica se puede afirmar que Jesús, el Verbo encarnado es el **sí** del hombre en toda su plenitud: el **ya** cuyo **todavía no** somos nosotros. La vida de Jesús recapitula toda la existencia del hombre y es -según la bella expresión de Ireneo- como el «compendio de la salvación».³⁰

En esta perspectiva, la Cristología trascendental de K.Rahner,³¹ en un mundo caracterizado por un antropocentrismo exclusivo y hasta excluyente de Dios, no solo es altamente sugerente, sino particularmente actual. El nuestro es un mundo en el que el hombre se hace centro, meta y norma última de sí mismo. En el pensamiento de K.Rahner, el hombre es capacidad de apertura creciente e ilimitada a un Dios siempre mayor, encontrando precisamente en esa apertura, la posibilidad de autorrealización personal plena y total. Pues bien, el Hombre en el que esa irresistible tendencia a la plenitud ha dejado de ser un simple deseo, un puro anhelo, una **hybris** muchas veces oscura y ambigua para convertirse en una realidad objetiva y verdadera, llegando a su plenitud total, a su realización más plena y perfecta, es precisamente el Hombre Cristo-Jesús. En Cristo, en efecto, Dios ha aceptado plenamente al hombre y el hombre ha aceptado plenamente a Dios. Por eso se dice con toda razón que Cristo es el Sí del hombre, cuyo 'todavía no' somos cada uno de nosotros y todos juntos como humanidad. En Cristo aparece «el Hombre»: Cristo es, en su Persona, el Hombre que todos aspiramos a ser; el Hombre que todos estamos llamados a ser; el prototipo de Hombre al que todos podemos y debemos aspirar: el **YA**, cuyo **toda-**

²⁹ JUAN PABLO II, *Audiencia general del 9 de febrero de 2000*, en «Ecclesia» n.2986 (26 febrero 2000) 28.

³⁰ SAN IRENEO, *Adversus haereses* III, 18, 1.

³¹ Cf. K.RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona 1979) 256-269; Id., *Jesus Christus* III B, en *LThK* 5, 1960², 956; R.GIBELLINI, *La teología del siglo XX* (Santander 1998) 239-254.

vía no somos nosotros. Desde esta perspectiva se puede afirmar, con toda verdad, que la antropología es una cristología inacabada, al igual que la cristología es una antropología que se trasciende a sí misma.³²

A su vez, y a partir del hombre, también la humanidad crece hacia la plenitud de sí misma: una plenitud que tiene una teleología bien clara y definida, porque en su cúspide se encuentra precisamente Cristo, el que da su consistencia a todo lo creado, «el modelo y fin del universo» (Col 1,16-17), el «Primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29), la «primicia de los que duermen» (1Cor 15,20.23).

B). Por otra parte, si la Encarnación es la asunción de la naturaleza humana en orden a su plena divinización, y el hombre es un microcosmos, es decir, el resumen de todo lo creado, es evidente que, en el Hombre, unido hipostáticamente a la Persona divina del Verbo, la creación entera llega a su verdadera plenificación. En este sentido, la Carta a los Romanos no duda en afirmar que «la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto» (Rom 8,19-22).

De esta forma, con la Encarnación la creación entera y particularmente la historia del hombre, dio un verdadero «giro copernicano». Desde el momento de la Encarnación, esa historia no se escribe desde el Proyecto del hombre que terminó en el pecado (Adán/Eva), sino desde el Proyecto de Dios que tiene su meta irrevocable en la Salvación realizada por Cristo en favor de todos los hombres y ofrecida a la libertad de todos los hombres.³³ Este giro copernicano hizo que la historia entrara en su fase final, en su fase

³² Cf. J.L.RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios* (Santander 1988) 70-81; 175-187.

³³ San León Magno puso de relieve, especialmente en sus Homilías, puso de relieve de manera admirable este 'vuelco' que dio la historia del hombre con la Encarnación del Verbo. Valgan estas palabras del gran Papa León: «El Hijo de Dios, al cumplirse la plenitud de los tiempos, establecidos por los inescrutables y supremos designios divinos, asumió la naturaleza del género humano para reconciliarla con su Creador, de modo que el demonio, autor de la muerte, se viera vencido por la misma naturaleza gracias a la cual había vencido» (*Sermón I* en la Natividad del Señor, 1-3: PL 54,190-193).

objetivamente escatológica. Con la Encarnación comienza el tiempo nuevo y definitivo. En esta clave escatológica se mueve todo el pensamiento teológico de autores como W. Pannenberg para el que la Escatología no es, en el fondo, otra cosa que una Cristología todavía en proceso de plenificación. Con Cristo, según este teólogo, ha comenzado lo nuevo, lo definitivo, lo escatológico: «como recapitulación escatológica, como reconciliación de la humanidad sobre todos los abismos que la separan, el acontecimiento de Cristo no sólo establece la unidad de la historia humana, sino que tiene poder también para fundamentar la unidad de todas las cosas».³⁴

En esta misma perspectiva plenificadora de la Encarnación vamos a recordar a dos pensadores tan distantes en el tiempo como cercanos en el planteamiento básico del misterio de la Encarnación; ellos son: Ireneo de Lyon y Pierre Teilhard de Chardin.

San Ireneo habla de la Encarnación en clave de recapitulación y de intercambio. Para Ireneo la Encarnación no es una acción momentánea, sino un **proceso** que va, desde la concepción de Jesús en el seno de María, hasta su gloriosa Resurrección: un proceso que es como la 'maqueta' de toda la historia del mundo, desde la Creación hasta la Parusía. La Encarnación representa para Ireneo la «cristificación» del universo. Cristo es la **recapitulación** de todo lo creado y, en particular, de la Humanidad; de tal forma que el destino de la creación en general y del hombre en particular, tiene su «arquetipo», su obligado punto de referencia, su 'primer analogado', precisamente en el destino del mismo Cristo (cf. Col 1,15-17; 2,9-10). Ya para Ireneo, Cristo es el «sí» del hombre, cuyo «todavía no» somos nosotros.

Teilhard de Chardin, en un contexto científico y cultural infinitamente diverso del de Ireneo, presenta su sugerente proceso de Cosmogénesis, formado por la Geogénesis, la Biogénesis, la Noogénesis, la Antropogénesis para culminar en la Cristogénesis.³⁵

³⁴ W.PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología* (Salamanca 1974) 483; Id., *Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación*, en W.PANNENBERG y otros, *La revelación como historia* (Salamanca 1977) 128-146; Id., *Teología sistemática II* (Madrid 1996) 332-342.

³⁵ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano* (Madrid 1967); Id., *El medio divino* (Madrid 1967); Id., *Mi Universo: Ciencia y Cristo* (Madrid 1968); H.DE LUBAC, *La pensée religieuse du P.P.Teilhard de Chardin* (Lyon 1962); R.LATOURELLE, *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo* (Salamanca 1984) 117-200; 241-263; R.GIBELLINI, *La Teología del siglo XX* (Santander 1998) 188-195.

«Para Teilhard -dice Latourelle- Cristo sale al encuentro del hombre, flecha de la evolución, para asegurar el éxito de su caminar hacia adelante. El Cristo de Teilhard es el Cristo evolucionador, que hace avanzar la evolución; es el Cristo universal que reúne el universo y la humanidad por el camino de la amorización. Teilhard ciertamente no niega las rupturas, las discontinuidades de esta marcha de la evolución, pero su atención se dirige ante todo hacia el progreso que promover, hacia la unanimización que realizar. Desde ahora el mundo recibe, hasta en sus fibras materiales, los efectos de la bajada de Dios en carne humana y en una materia transubstanciada en la eucaristía. El Cristo de Teilhard es el Cristo del Apocalipsis, el Cristo cósmico de la carta a los colosenses, el Cristo universal, el Cristo recapitulador y parusíaco, el super-Cristo. Teilhard intenta expresar en imágenes voluntariamente excesivas (multiplicación de los *super* y de los superlativos) la acción del Verbo encarnado sobre todo el universo material».³⁶

De hecho «casi todos los títulos que Teilhard atribuye a Cristo en su reflexión cristológica pueden resumirse en éste del Cristo universal, del que no son más que matices o expresiones parciales: el Cristo cósmico es el Cristo visto como principio de consistencia de todas las cosas (*in quo omnia constant*); el Cristo Omega es el Cristo entrevisto como punto personal terminal al que tienden todas las cosas y que a todas ellas dará cumplimiento y recapitulación (*ad quem omnia tendunt*); el Cristo Evolutivo es el Cristo entendido como principio energético-amorizante que anima el proceso del mundo y el devenir del fenómeno humano. Si la evolución universal tiene una dirección y un sentido, si ha de tener un término positivo y una consumación final, si los hombres han de conservar el gusto por la acción y no ha de producirse una 'huelga' de dimensiones noosféricas, esto sólo puede comprenderse en el Cristo universal».³⁷

Por su parte, J.Danielou en un luminoso artículo escrito en 1962 poniendo de relieve el valor de la aportación de Teilhard a la Cristología en nuestro mundo científico, escribía: «Teilhard reúne en sí la triple dimensión bíblica del hombre: el dominio del mundo a través de la técnica, la comunidad de las personas a través del amor, la apertura a Dios a través de la adoración: técnica, amor y adora-

³⁶ R.LATOURELLE, o.c., 255.

³⁷ R.GIBELLINI, *La Teología del siglo XX* (Santander 1998) 193.

ción son las tres dimensiones del universo. Si falta una sola de ellas, el universo es plano; y el mensaje de esperanza que Teilhard nos da es que estas tres dimensiones, lejos de oponerse unas a otras, convergen, conspiran juntas, de modo que nos autorizan a esperar, del acrecentamiento de la técnica y de la unidad, un acrecentamiento de la adoración. ¡Es un enorme desafío! Y, sin embargo, es magnífico que haya sido lanzado».³⁸

En el contexto de lo que venimos diciendo, se podría plantear el famoso, controvertido y aún no resuelto tema teológico del motivo de la Encarnación. Mi respuesta personal es que el fin de la Encarnación es el de una Plenificación redentora del hombre y del mundo: es decir, que puesto que el hombre de hecho pecó, el proyecto de Dios de redimir y plenificar al hombre en Cristo, tuvo que tener necesariamente -a causa de la obstinación del hombre en el mal-, una componente de dolor y de muerte. Pienso que un planteamiento disyuntivo, en este como en otros temas, conduce casi de forma necesaria a diversas e imposibles aporías. Por el contrario, un planteamiento dialéctico hace posible el enriquecimiento de ambos términos del binomio y, por ello, de la realidad misma. De hecho, en nuestro caso, es imposible la plenificación de la creación sin un hombre redimido por Cristo; así como es imposible pensar en un hombre redimido que no sea y represente la plenificación misma de la creación. La Palabra revelada da motivos más que suficientes para no hacer disyuntivas, sino para afirmar de forma complementaria y mutuamente enriquecedora las dos perspectivas de la Encarnación.³⁹

También el Concilio Vaticano II, como recordamos más arriba, fue particularmente sensible a esta dimensión solidaria y salvífica

³⁸ J.DANIELOU, *Signification de Teilhard de Chardin*, en «Études» 312 (1962) 161.

³⁹ No creemos fuera de lugar recordar, en este contexto, que en toda la lucha cristológica de los primeros siglos, la Iglesia, frente a una permanente tentación de disyuntivas posibles y por tanto de oscilaciones en la antinomia Dios-hombre, mantuvo una firme y constante postura dialéctica:

- Dios **y** Hombre.
- verdadero Dios **y** verdadero hombre.
- divino **y** humano.
- no más Dios que hombre **y** no más hombre que Dios.
- impasible **y** pasible.
- eterno **y** temporal.
- Hijo de Dios **e** Hijo del hombre.

de la Encarnación de Cristo. En un bello texto -entre otros muchos- que no dudamos en calificar de 'ireniano', afirma que «el Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, Hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones».⁴⁰

1.6. Clave Mariana.⁴¹

El Misterio de la Encarnación es absolutamente impensable sin la presencia de María. María forma parte de la esencia de este misterio; más aún, Ella es, desde la vertiente humana, pieza clave en la realización y autenticidad de este Misterio. Gracias a María, la Encarnación del Verbo no es un «mito», sino una realidad objetiva e histórica. El «factum ex muliere...» (Ga 4,4) de la Carta a los Gálatas o el «nacido del linaje de David» (2Tim 2,8) son de tal manera rotundos y determinantes, que cuando, desde muy pronto, las herejías gnósticas y docetas aparecieron en el cristianismo poniendo en cuestión la autenticidad de la «carne» -es decir, de la naturaleza humana- de Cristo, no fueron solos los teólogos los que reaccionaron con sus reflexiones, sino también los obispos tanto individualmente (comenzando por el obispo de Roma) como reunidos en Concilio, los que salieron al paso con una contundencia que no deja lugar a dudas: Jesús es verdadero Dios, pero también hombre verdadero: 'tan hombre como Dios' y tan 'Dios como hombre'. Los testimonios a favor de la autenticidad de la naturaleza humana de Cristo podrían multiplicarse sin límite. Nos bastará recordar la enseñanza del Papa Dámaso (a.374) en la lucha antiapolinarista. Dice profundamente en una Carta a los obispos de Oriente: «si utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est **totus** homo salvatus. Et ubi erit dictum illud dictum Domini: 'Venit Filius hominis salvare quod perierat' (Mt 18,11)? **Totus** id est in anima et corpore, in sensu atque in tota substantiae suae

⁴⁰ GS 45.

⁴¹ Ver nuestro trabajo *Jesús, el Hijo de María*, en «Isidorianum» 13 (1998) 27-50.

natura».⁴² Este principio teológico, según el cual «quod non est assumptum non est sanatum», aparece ya en Orígenes ⁴³(+202) y en Gregorio Nacianceno⁴⁴ (+390).

Pues bien, la autenticidad de la «carne», es decir, de la naturaleza humana de Jesús, se debe enteramente a María. Fue ella la que, sin concurso de varón, ofreció al Verbo en realidad de verdad, todo aquello que las madres ofrecen al común de los hombres para que puedan éstos llamarse y ser realmente «hombres». En virtud de la realidad humana que María suministró al Verbo de Dios en su encarnación, este Verbo encarnado, Jesús de Nazaret, fue, en realidad de verdad, un hombre auténtico, «semejante en todo a nosotros excepto que en el pecado» (Hbr 4,15). Gracias a María, el 'hacerse carne' fue para el Verbo -dice J.Galot- «la experiencia de la vida humana en lo que ésta tiene de más humilde y débil. El acento colocado sobre el aspecto de 'carne', es decir sobre el aspecto más desconcertante o más 'escandaloso' del misterio, significa que la experiencia (de Cristo, Verbo encarnado) es *integral*. Encarnarse es asumir personalmente, hacer propio, todo lo que pertenece a la existencia humana, sin las aboliciones que habrían consistido en apropiarse lo que hay de más elevado o de más interesante, dejando lo penoso y poco atractivo»(...) «Se trata de una experiencia que nada tiene de superficial ni de pasajero, por ser una incorporación definitiva a la realidad humana».⁴⁵ En este sentido -sigue diciendo el mismo autor-, «la Encarnación es la gran aventura divina, la de una existencia humana deliberadamente afrontada e integralmente vivida».⁴⁶ Y es que María, con su sí personal,⁴⁷ hizo posible que el Verbo de Dios existiera a la manera de un hombre: con una existencia que

⁴² S.DAMASUS I, *Epistolarum fragmenta ad episcopos orientales*: DH 146. Particularmente importante a este respecto es la doctrina del Concilio I de Constantinopla del año 381 (DH 150), así como la del Sínodo Romano del 382 en su famoso «Tomus Damasi» (cánones 7 y 14: DH 159 y 166).

⁴³ *Diálogo con Heráclides*, en *Sources chretiennes* n.67, p.70.

⁴⁴ *Epistola* 101,87: PG 37,181.

⁴⁵ J.GALOT, *Hacia una nueva Cristología* (Bilbao⁴ 1972) 115-116.

⁴⁶ Id., pp.116-117.

⁴⁷ Santo Tomás se plantea la cuestión de si fue necesario que se le anunciara a la Virgen lo que iba a suceder en ella. Y responde evidentemente que sí, no solo para que fuese instruida en su mente de lo que iba a suceder en su cuerpo, sino, sobre todo, «ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam. Et ideo per annuntiationem expetebatur consensus Virginis loco totius humanae naturae» (*Summa Theologica* III, q.30 a.1c).

«no era el revestimiento exterior de una existencia divina, sino una realidad humana en toda su verdad»,⁴⁸

Como se ve, «el acontecimiento Cristo»⁴⁹ no solo no se produjo sin María, sino que es inexplicable sin Ella: la veracidad de la dimensión antropológica del Misterio de la Encarnación se debe enteramente a la aportación consciente y libre de María al Proyecto salvador de Dios. Por eso María es una presencia imprescindible, si se quiere admitir una Encarnación del Verbo verdadera y objetiva.⁵⁰

El Misterio de la Encarnación tiene en María un punto de referencia y de explicación, no solo imprescindible sino decisivo: Ella, con su real y verdadera aportación humana de Madre, garantiza la 'verdadera y auténtica' naturaleza humana de Cristo. Ella es el lugar concreto en el que se realiza y culmina la Alianza definitiva de Dios con el hombre. Como dice bella y profundamente K.Rahner, «María no sólo no es un episodio individual teológicamente carente de interés en una biografía de Jesucristo, sino que en esta historia de la salvación ella es de manera explícita una magnitud histórico-salvífica».⁵¹

II.- CLAVES DEL MISTERIO DE LA EUCARISTÍA⁵²

Si de la Encarnación pasamos a la Eucaristía, vamos a descubrir que las mismas **claves** que dan razón y esclarecen el Misterio

⁴⁸ J.GALOT, o.c., 117.

⁴⁹ A.MÜLLER, *María en el acontecimiento Cristo*, en J.FEINER-M.LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis* III (Madrid² 1980) 867-959.

⁵⁰ No deja de ser curioso observar cómo en la llamada **Cristología poscalcedoniana** (propiciada, entre otros autores por H.Küng, Piet Schoonenberg, E.Schillebeeckx.), María no tiene el menor relieve 'teológico': no queda reducida ciertamente a lo que hoy se diría una «madre de alquiler», pero su importancia se establece, en todo caso, en el mero nivel biológico y antropológico, y no a nivel teológico.

⁵¹ K.RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona 1979) 446.

⁵² Cf. Entre la abundante bibliografía que puede citarse destacamos: J.A.JUGMANN, *El sacrificio de la Misa* (Madrid 1951); J-M.R.TILLARD, *L'Eucharistie* (Madrid 1970); J.ALFARO, *Eucaristía y compromiso cristiano*, en Id., *Cristología y Antropología* (Madrid 1973) 513-527; J.L.ESPINEL, *La Eucaristía del Nuevo Testamento* (Salamanca 1980); A.FERMET, *La Eucaristía. Teología y praxis de la memoria de Jesús* (Santander 1980); H.HAAG, *De la antigua a la nueva Pascua* (Salamanca 1980); F-X.DURRWELL, *La Eucaristía, sacramento pascual* (Salamanca² 1986); J.A.SAYÉS, *El misterio eucarístico* (Madrid 1986); P.VISENTIN, *Eucaristía*, en D.SARTORE-A.M.TRIACCA, *Nuevo Diccionario*

de la Encarnación, son las que iluminan y ayudan a profundizar en la comprensión de este otro Misterio: la Eucaristía.

Efectivamente, y sin que estas reflexiones signifiquen en forma alguna empobrecer el misterio eucarístico a base de hacerlo entrar en nuestros esquemas teológicos, humanos al fin, es sorprendente que encontremos en la Eucaristía no solo una proyección sino una auténtica 'prolongación' del misterio de la Encarnación del Verbo. Las claves que nos han servido para acceder de alguna manera a este misterio, son las que nos van a servir para esclarecer igualmente el de la Eucaristía.

2.1. Clave Trinitaria.

En el evangelio de Juan asegura Jesús: «es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo» (Jn 6,32); pan que no es otro que el mismo Cristo: «yo soy el Pan vivo que ha bajado del cielo» (Jn 6,35.48.51).

- Pues bien, si es el Padre la fuente y el origen de la iniciativa redentora del hombre, es a Él a quien debemos, en primer lugar, la existencia del gesto redentor de Cristo perpetuado en la Eucaristía. Siendo por otra parte Dios Padre el destinatario supremo de todo acto de culto del hombre, es a Él a quien, ante todo, van dirigidas las oraciones y alabanzas de la Iglesia, en unión con la Oración y Alabanza infinitas de Aquel que es la Acción de gracias sustancial que los hombres podemos dar a Dios: Cristo. De hecho, en el momento culminante de la celebración de la Eucaristía, se entona aquella gran Doxología, eco de las del apóstol Pablo en sus Cartas: «Por Cristo, con Él y en Él, a tí, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos. Amén» (cf. 1Cor 2,10-16; 6,11; 12,4-6; 2Cor 1,19-22; 13,13; Rom 1,4; 15,16.30; 16,25-27; Ef 1,3-14; 4,4-6).

- En la Eucaristía se hace presente Cristo, el Verbo Encarnado, que es, al mismo tiempo, Sacerdote, Víctima y Altar.

La Carta a los Hebreos, teniendo presente sin duda la autodonación de Cristo en la última Cena («Tomad y comed esto es

de Liturgia (Madrid 1987) 729-759; L.DEISS, *La Cena del Señor* (Bilbao 1989); A.GERKEN, *Teología de la Eucaristía* (Madrid 1991); M.GESTEIRA, *La Eucaristía, misterio de comunión* (Salamanca² 1992); L.MALDONADO, *Eucaristía en devenir* (Santander 1997); J.ALDAZÁBAL, *La Eucaristía* (Barcelona 1999).

mi Cuerpo...; tomad y bebed esta es **mi** Sangre...»: Mt 26,26-28), presenta una teología absolutamente revolucionaria respecto de lo que era la liturgia sacrificial del Antiguo Testamento. Presenta, en efecto, un Sacerdote 'nuevo' y por consiguiente un 'sacerdocio nuevo'; presenta un sacrificio totalmente 'nuevo'; presenta una 'víctima' absolutamente nueva, y un 'altar' que no tiene nada que ver con el ara del Templo de Jerusalén: hace, en una palabra, una síntesis completamente nueva de la dimensión sacerdotal y sacrificial de la antigua Alianza.⁵³ «En la situación actual -dice la Carta-, se ofrecen dones y sacrificios que no pueden transformar en su conciencia al que practica el culto, pues se relacionan sólo con alimento, bebidas y abluciones diversas, observancias exteriores impuestas hasta que llegara el momento de poner las cosas en su punto. El Mesías, en cambio, presentándose como sumo sacerdote de los bienes definitivos, mediante el tabernáculo mayor y más perfecto, no hecho por hombres, es decir, no de este mundo creado, y mediante sangre no de cabras y becerros, sino suya propia, entró *de una vez para siempre* (ephapax) en el santuario, consiguiendo una liberación irrevocable» (Hbr 9,9-12). De esta forma, sigue diciendo, «por esta voluntad (del Cristo entregado) hemos quedado consagrados, mediante la ofrenda, única y definitiva, del cuerpo de Jesús el Mesías» (Hbr 10,10).

- La Eucaristía, como la Encarnación, es, igualmente, fruto del Espíritu.⁵⁴ Resulta evidente la presencia vivificante del Espíritu en la Eucaristía si se tienen presentes las dos epiclesis existente en cada una de las anáforas del Misal Romano:⁵⁵

Anáfora 1ª:

+ «Bendice y acepta ¡oh Padre!, esta ofrenda **haciéndola espiritual**, para que sea Cuerpo y Sangre de tu Hijo amado, Jesucristo, nuestro Señor»

⁵³ Cf. A.VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo* (Salamanca 1984) 75-246.

⁵⁴ Cf. M.GESTEIRA, o.c., 613-672.

⁵⁵ En el actual Misal Romano se encuentran 13 Anáforas. Reproducimos aquí únicamente los textos de las cuatro primeras. Cf. P.L'HUILLIER, *Théologie de l'epiclèse*, en «Verbum Caro» 14 (1960) 307-327; L.LIGIER, *De la cène de Jésus a l'anaphore de l'Eglise*, en «La Maison Dieu» 87 (1966) 7-51; Mc KENNA, *Eucharistic Epiclesis*, en «Theological Studies» 36 (1975) 265-284; Id., *Eucharist and Holy Spirit* (London 1979); M^a.A.NAVARRO GIRÓN, *La acción del Espíritu Santo en la transformación eucarística*, en «Revista Española de Teología» 50 (1990) 29-54.

+ «Te pedimos humildemente, Dios todopoderoso, que esta ofrenda sea llevada a tu presencia, hasta el altar del cielo, **por manos de tu ángel**, para que cuantos recibimos el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo, al participar aquí de este altar, bendecidos con tu gracia, tengamos también parte en la plenitud de tu Reino».

Anáfora 2^a.

+ «**Santifica estos dones con la efusión de tu Espíritu**, de manera que sean para nosotros Cuerpo y Sangre de Jesucristo, nuestro Señor».

+ «Te pedimos humildemente que **el Espíritu Santo congregue en la unidad** a cuantos participamos del Cuerpo y Sangre de Cristo».

Anáfora 3^a.

+ «Por eso, Señor, te suplicamos que **santifiques por el mismo Espíritu** estos dones que hemos separado para tí, de manera que sean Cuerpo y Sangre de Jesucristo, Hijo tuyo y Señor nuestro».

+ «Dirige tu mirada... para que, fortalecidos con el Cuerpo y Sangre de tu Hijo y **llenos de su Espíritu Santo, formemos en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu**».

Anáfora 4^a.

+ «Que este mismo Espíritu santifique, Señor, estas ofrendas, **para que sean Cuerpo y Sangre de Jesucristo**, nuestro Señor».

+ «Concede a cuantos compartimos este pan y este cáliz que, **congregados en un solo cuerpo por el Espíritu Santo**, seamos, en Cristo, víctima viva para tu alabanza.

La doble epiclesis que aparece en las distintas anáforas litúrgicas pone de relieve, no solo la naturaleza pneumática de la Eucaristía, sino también y de forma plena su estructura trinitaria:

* por la primera, se pide que el pan y el vino se conviertan en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo: la «fuerza de Dios te cubrirá con su sombra» -se le dijo a María-, y la acción

humana de aquella mujer, dinamizada por la «fuerza» divina del Espíritu, traspasó infinitamente sus propios límites y posibilidades, dando paso al gran Misterio, a la gran transformación de una materia puramente humana en una realidad personal totalmente divinizada al ser asumida por el mismo Verbo de Dios. Así también aquí, es el Espíritu el que, actuando con toda la fuerza del Amor divino, transforma sustancialmente los elementos humanos del pan y del vino en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo.

* por la segunda Epiclesis, se invoca al Espíritu para que los bautizados, convocados para la celebración de la Eucaristía, dejen de ser un simple 'conjunto' de personas yuxtapuestas unas junto a otras, para convertirse en una verdadera Asamblea eucarística: es decir, en una Comunidad de fe, de amor y de misión al servicio de la humanidad. El 'espíritu de Babel' (cf. Gen 11,1-9), espíritu de orgullo, de soberbia, de emulación, hizo de una única humanidad, una multitud de pueblos antagonistas; el «Espíritu Santo», por el contrario, hace que los muchos pueblos, es decir, hombres de muy diversas procedencias, culturas, lenguas, sensibilidades, etc.. (cf. Hch 2,5-12; Ap 7,2-17), lleguen a ser un único Cuerpo de Cristo, principio y germen de una única humanidad.⁵⁶

De esta forma, «la eucaristía, sacramento del cuerpo de Cristo y de su Espíritu, dimana de esa fuente recóndita que es la vida intratrinitaria en sí misma, de donde proviene todo el misterio de la salvación. Vida que, teniendo su origen en el Padre, se derrama hacia el Hijo -dándole ser- en el Espíritu; y desde éste retorna de nuevo al Padre en la autodonación del Hijo».⁵⁷

Esta clave trinitaria tiene, por lo demás, como trasfondo inequívoco y fundamental el Amor. Efectivamente, es el Amor 'fontal' del Padre, el Amor 'oblativo' del Hijo y el Amor 'transformante' del Espíritu, el que hizo posible el prodigio de la Encarnación, y el que, día a día, sigue haciendo posible el portentoso milagro de la Euca-

⁵⁶ Cf. Y-M. CONGAR, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) 218-224; P.M^a PAGANO FERNÁNDEZ, *Epístola Santo, Epiclesis, Iglesia* (Salamanca 1998) 83-246.

⁵⁷ M. GESTEIRA, o.c., 674.

ristía, que, con toda razón, ha sido llamada y sentida por la Comunidad cristiana como «el Sacramento del Amor».

2.2. Clave de Alianza pascual.

A). Ya recordamos en la primera parte cómo Dios, desde el momento mismo de la creación estableció su relación con el hombre «en clave de Alianza».⁵⁸

Pues bien, en el momento supremo de su existencia histórica, Jesucristo, el Verbo Encarnado «habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo los amó hasta el extremo» (Jn 13,1). En el momento de la última Cena con sus discípulos, Jesús no se limitó a renovar simplemente el Pacto de la Antigua Alianza, sino que estableció una Alianza «nueva» y «definitiva» (Mt 26,28) con la humanidad; y no precisamente -como recuerda insistentemente la Carta a los Hebreos (Hbr 8,6-13; 9,11-14)⁵⁹ - con la sangre de animales, sino con su propia sangre, es decir, con su vida entera voluntaria y generosamente entregada hasta el fin de su existencia terrena: «nadie me quita la vida, la doy yo voluntariamente» (Jn 10,18; 14,30; 19,11).

De esta forma, la Eucaristía es el 'memorial', es decir, la presencialización perpetuada sacramentalmente del Pacto de Amor (Alianza), «nuevo y definitivo» iniciado y protagonizado de forma objetiva por el Verbo de Dios en persona en el seno de María. La Eucaristía es, por excelencia, un sacramento pascual, que, en cuanto tal, hace inacabablemente presente el 'paso' de Cristo desde la humanidad (es decir, no solo desde este mundo genéricamente entendido, sino también y particularmente desde su propia experiencia personal de Vida, Pasión y Muerte) a la derecha del Padre: «¿no era necesario -pregunta el desconocido peregrino a los viajeros de Emaús- que el Mesías padeciera todo eso para entrar **así** en su gloria?» (Lc 24,26).

⁵⁸ Son innumerables los textos del Antiguo Testamento que avalan esta afirmación: vgr. Gen 9,11; Ex 19,1-22; 24,1-8; Dt 31,9-13; Jos 8,30-35; 24 1-28; Jer 22,9; 31,32-35ss; 32,37-41; 33,20; Ezq 11,14-20; Os 2,20-24. Cf. J. GIBLET-P. GRELOT, *Alianza*, en LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona⁶ 1973) 59-66; J.M.R. TILLARD, *En Alianza con Dios* (Salamanca 1969) 77-104.

⁵⁹ Cf. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo* (Salamanca 1984) 181-219.

B). La Alianza renovada y plenificada en la Eucaristía tiene, como no podía ser menos, un inequívoco aspecto 'sacrificial'.⁶⁰

El Concilio Tridentino en la Sesión XXII (17 septiembre 1562) trató, en nueve capítulos y otros tantos cánones, la doctrina acerca de la Eucaristía en cuanto Sacrificio, precisando, desde la naturaleza sacrificial de la Misa, hasta los aspectos más concretos del rito como pueden ser el tono de voz o las gotas de agua a echar en el cáliz.⁶¹ De lo expuesto por el Concilio, tanto en el Proemio del Decreto como en el capítulo primero, puede deducirse que, en la Eucaristía estamos -y entendemos que es importante subrayarlo-, ante un **sacrificio sacramental**. El Tridentino, en efecto, habla de la Misa como de un «*verum et singulare sacrificium*»: DH 1738; «*sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit ac sub eorundem rerum symbolis Apostolis... ut sumerent tradidit*»: DH 1740; «*novum Pascha... sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem*»: DH 1741; «*similitudines figurabatur, utpote quae bona omnia per illa significata*»: DH 1742.

Dos consecuencias importantes creemos que pueden deducirse de este planteamiento:

1ª, que cuando hablamos de «sacrificio» refiriéndonos a la Misa, es absolutamente necesario e imprescindible pensar en la naturaleza del sacrificio de Cristo **no desde las categorías veterotestamentarias**, sino justamente al revés: desde el Nuevo, al Antiguo Testamento.

2ª, que hablamos de un verdadero sacrificio, pero de naturaleza «sacramental»: ⁶² es decir, desde el valor y la fuerza santificante que tienen todos los signos sacramentales del universo cristiano, teniendo siempre presente, eso sí, que en la Eucaristía no solo tenemos la 'gracia', sino al autor mismo de la gracia y de la santidad.⁶³

⁶⁰ «Tomó Moisés la mitad de la sangre y la echó en vasijas; la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo, que respondió: 'Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahvé'. Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: 'Esta es la sangre de la Alianza que Yahvé ha hecho con vosotros, según todas estas palabras'» (Ex 24,6-9; cf. Lv 1,5; Hbr 9,18s; Mt 26,28s).

⁶¹ DH 1738-1759.

⁶² Cf. M.GESTEIRA, *o.c.*, 395-419.

⁶³ Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica* III, q.65, a.3c; q.79, a.1c; *In IV Sent.*, d.8, q.1, a.1, ql.3. Esta misma doctrina, presente ya en San Agustín (*Quaestionum in Heptateuchum* III, c.84: PL 34,712; *De civitate Dei* X, c.5: PL 41,282), es recogida por el Concilio de Trento en el cap.3 de la Sesión XIII: DH 1639.

Esto sentado es justo preguntarse en qué y por qué es «nueva» esa Alianza; en qué y por qué es «definitiva».

Ante todo, porque se realiza mediante un «sacrificio» que no solo es 'novedoso', sino que es, real y radicalmente «nuevo». En efecto, según la clara y reiterativa doctrina de la Carta a los Hebreos, cuando se aplica a la muerte de Cristo la noción de «sacrificio», tiene que ser entendida en el sentido de que 'esa muerte', es el **analogatum princeps**, el prototipo y el paradigma, respecto del cual, todos los otros sacrificios (no solo los de las otras religiones sino también y particularmente los del Antiguo Testamento), incluido el holocausto (que, según Santo Tomás, era el más perfecto porque la víctima al ser toda ella consumida por el fuego era transferida en su totalidad a Dios sin dar posibilidad a que el oferente participara de lo sacrificado⁶⁴), eran el antitipo, la sombra, la figura de lo que había de venir.⁶⁵ Esto quiere decir, entre otras cosas, que «mientras la ley antigua no pudo consumir nada» (Hbr 7,19; 9,9; 10,1), Jesús con su sacrificio, es decir, con la entrega total y absoluta de su vida en plena fidelidad a Dios Padre hasta la muerte y una muerte de cruz, ha obtenido su propia consumación y la nuestra (cf. Hbr 5,8; 10,14). Precisamente por eso, el sacrificio de Cristo es perenne y «definitivo»: porque, realizado una vez por todas (ephapax), anula y hace desaparecer todos los demás sacrificios. «Llamar sacrificio a la muerte de Jesús es hacerla inseparable de su vida y Resurrección: porque la muerte de Jesús sólo es **entrega** en cuanto es fidelidad a su camino (como históricamente consta); y sólo es **aceptación**, en cuanto el Padre le resucita como Humanidad Nueva».⁶⁶ Los testigos del Resucitado llegan a comprender que «la vida de Jesús, como vida en la radical entrega de sí, es más grata a Dios y tiene más poder transformador sobre el corazón de los hombres, que todo el mal que el hombre ha sembrado en la historia, incluso 'matando al Hijo' (Mc 12,6-7)... La vida de Jesús había sido ante Dios lo que los hombres, con todos sus sacrificios expiatorios habían intentado inútilmente una y otra vez: había sido un sacrificio 'de olor agradable'(Ef 5,2)..., que sirve **para todos** y de una vez para siempre (**ephapax**): la situación objetiva del hombre ante la Justicia de Dios, ya no está determinada por lo que el

⁶⁴ Cf. *Summa Theologica* II-IIae q.102, a.3 ad 8.

⁶⁵ Cf. J.I.GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva* (Santander⁶ 1984) 500-520.

⁶⁶ J.I.GONZÁLEZ FAUS, *o.c.*, 508.

hombre ha hecho a la creación de Dios (el pecado), sino por lo que Dios ha hecho a través del hombre Jesús». ⁶⁷

2.3. Clave de Unidad.

El Concilio Vaticano II ha ayudado a superar en la comunidad cristiana de forma clara y definitiva la que puede llamarse con toda objetividad, visión reductiva y empobrecedora de la Eucaristía vigente en la Iglesia durante largo tiempo: una visión individualista según la cual la Eucaristía venía a ser una especie de medicina particular para las **dolencias individuales...**

Ayudó a superar, además, la que podría ser descrita como visión «pedagógica» o «educativa» de la Eucaristía, en el sentido de que este Sacramento se presentaba con no poca frecuencia como si fuera un «premio» que se da a los cristianos buenos y se niega a los que se sienten débiles o incluso pecadores. ⁶⁸

Ha impulsado a superar, igualmente, una visión «elitista», según la cual la Eucaristía aparecía como si fuera «cosa de pocos»: un sacramento reservado a una élite de cristianos muy formados, honradamente espirituales y seriamente comprometidos en el camino de la propia santidad. ⁶⁹

Volviendo a la mejor Tradición bíblica (1Cor 10,14-17) y patrística, ⁷⁰ y sin negar aunque precisándolos, los aspectos antes señalados, el Vaticano II ha presentado reiteradamente la Eucaristía como el **gran Sacramento de la Unidad eclesial**: el **Sacramentum unitatis** por excelencia, ⁷¹ es decir, el «instrumentum» (si vale hablar

⁶⁷ J.I.GONZÁLEZ FAUS, o.c., p.515.

⁶⁸ Baste pensar en la praxis eucarística que arranca del jansenismo y que tan arraigada ha estado y en parte sigue estando entre los llamados «cristianos practicantes».

⁶⁹ No olvidemos que contra este planteamiento, radicalmente «jansenista», reaccionó San Pío X (1903-1914) con el Decreto *Sacrosancta Tridentina Synodus* del 16 de diciembre de 1905: DH 3375-3383. El planteamiento jansenista, por lo demás, está siempre al acecho en la mente de no pocos cristianos, frecuenten o no la Eucaristía.

⁷⁰ No solo a la de los Padres de la Iglesia (entre los cuales sobresale San Agustín), sino también a la de los Concilios. Es digno de reseñar que el Concilio de Trento en la Sesión XIII (11 de octubre de 1551) dedicada íntegramente al Sacramento de la Eucaristía, decía ya en el **Proemio** mismo: «Nuestro Salvador dejó en su Iglesia (la doctrina de la fe, el uso y culto de la Sacrosanta Eucaristía) como símbolo de su unidad y caridad, con la que quiso que todos los cristianos estuvieran entre sí unidos y estrechados»(DH 1635).

⁷¹ Cf. Constitución *Lumen Gentium* 3.7.11.26.32; Constitución *Sacrosanctum Concilium*

así) básico e imprescindible en la construcción de la Unidad eclesial. De ahí que, si se tiene presente la importancia proyectiva y testimonial que Cristo asignó a la unidad de los suyos «para que el mundo crea» (Jn 17,21), se ve fácilmente la importancia enorme de celebrar, vivir y actuar la Eucaristía entre los cristianos. Con razón, dice el Vaticano II que «al participar (los bautizados) en el sacrificio eucarístico, **fuentes y cima de toda la vida cristiana**, ofrecen a Dios la Víctima divina y a sí mismos con ella»,⁷² recordando además a los presbíteros que «ninguna comunidad cristiana se edifica si no tiene su raíz y quicio en la celebración de la santísima Eucaristía, por la que debe, consiguientemente, comenzarse toda educación en el espíritu de comunidad».⁷³

Santo Tomás, de cuya teología ha bebido tan abundantemente la Iglesia a lo largo de los siglos, al hablar de la Eucaristía, repite una y otra vez que este Sacramento es, por antonomasia y en virtud de su propia esencia, el Sacramento de la unidad eclesial. Entre sus muchas afirmaciones en este sentido bastará consignar una particularmente representativa de su pensamiento: «Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, **ex hoc ipso** significat se esse Christo unitum et membris eius incorporatum».⁷⁴

Por lo demás, la 'unidad eclesial' que es la gracia «específica» que el Sacramento de la Eucaristía está llamado a producir en la Iglesia, es una 'unidad pluriforme': una unidad construida desde la **diversidad convergente** de dones, gracias, carismas, vocaciones, ministerios y tareas apostólicas. Es aquella 'unidad' a la que hace referencia el conocido principio de origen agustiniano que recoge el propio Vaticano II: «In necessariis -dice el Concilio- unitatem custodientes, omnes in Ecclesia, secundum munus unicuique datum, cum in variis formis vitae spiritualis et disciplinae, tum in diversitate liturgicorum rituum, *immo et in theologica veritatis revelatae elaboratione*, debitam libertatem servant; in omnibus vero caritatem colant. Hac enim agendi ratione ipsi veri nominis catholicitatem simul et apostolicitatem Ecclesiae in dies plenius

2.10.41.47; Constitución *Gaudium et spes* 38.92; Decreto *Unitatis Redintegratio* 2.4.15; Decreto *Perfectae caritatis* 6.15.

⁷² Constitución *Lumen Gentium* 11.26; Constitución *Sacrosanctum Concilium* 10; cf. Decretos *Ad Gentes divinitus* 39; *Presbyterorum Ordinis* 5; *Unitatis Redintegratio* 15.

⁷³ Decreto *Presbyterorum ordinis* 6.

⁷⁴ *Summa Theologica* III, q.80 a.4c; cf. q.67 a.2c; q.73 a.2 sed contra; a.4c.

manifestabunt». ⁷⁵ Podríamos decir, con lenguaje figurado, que la unidad construida por la Eucaristía es una «unidad sinfónica» y no una unidad «monocorde».

Se ve, de esta forma, que la 'unidad eucarística' -unidad con Cristo y con los miembros de Cristo- es continuidad en la historia, hasta el final de los siglos, de aquella unidad ontológica que el Verbo de Dios realizó en su propia Persona divina al hacer suya la naturaleza humana: una unidad de convergencia y de conjunción, y no una unidad de disyuntivas excluyentes: es la 'unidad' del **et, et** y no la uniformidad resultante del **aut, aut**.

2.4. Clave de Presencia solidaria y redentora.

El tema de la presencia real de Cristo en la Eucaristía ha sido, a lo largo de la historia del cristianismo, objeto de constante reflexión y profundización para explicar, de alguna manera, el cómo y el para qué de esa presencia eucarística, sobre todo en su relación con la misma Comunidad eclesial. En el Nuevo Testamento, y sobre todo en los Evangelios, se habla de diversas formas de presencia de Jesús: en los pobres y necesitados (Mt 25,35-40), en los niños (Mc 10,15) en su palabra (Jn 8,47; 12,47-48), en la comunidad reunida (Mt 18,20), etc.. ¿Cuál es entonces la especificidad de la presencia de Cristo en la Eucaristía? Desde San Agustín hasta nuestros días, pasando por Berengario de Tours (+ 1088) y los Teólogos medievales -especialmente Santo Tomás-, ⁷⁶ han sido varias las posiciones y las explicaciones dadas, en las que en este momento no es posible entrar. ⁷⁷ Aquí es suficiente reafirmar, con el Concilio de Trento, ⁷⁸ la naturaleza de

⁷⁵ Decreto *Unitatis redintegratio* 4; cf. LG 32; GS 92.

⁷⁶ Cf. *Summa Theologica* III, qq.75 y 76; H.DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Âge* (Paris 1949); Id., *Meditación sobre la Iglesia* (Madrid 1980) 107-132.

⁷⁷ Cf. para toda esta problemática, M.GESTEIRA, o.c., 453-609. En particular sobre la posición de Berengario y la confesión de fe que le exigió el Sínodo de Roma de 1079 (DH 700), pp.485-492. Un esfuerzo de reinterpretación de la doctrina de la 'transubstanciación' como forma de explicar la presencia real desde presupuestos filosóficos actuales: cf. K.RAHNER, *La presencia de Cristo en el sacramento de la cena del Señor*, en *Escritos de Teología* IV (Madrid 1964) 367-396; E.SCHILLEBEECKX, *La presencia de Cristo en la Eucaristía* (Madrid 1968).

⁷⁸ El Concilio de Trento, como es sabido, expone la doctrina de la Eucaristía, en cuanto sacramento, en la Sesión XIII (11 de octubre de 1551); y lo hace en ocho capítulos y once cánones: son los capítulos 1º, sobre la presencia real de nuestro Señor Jesucristo en el

esa presencia: una presencia real, personal, auténtica, viva y vivificante, que, como sacramental que es, realiza objetivamente aquello que significa. No es por tanto, una presencia meramente simbólica o subjetiva en el creyente; pero tampoco una presencia inerte, estática, como si se tratara de un objeto, por precioso que éste fuera.

El Cristo de la Eucaristía es, por excelencia, el «Emmanuel»: el Dios con nosotros. Lo que el Pueblo judío pudo decir con cierto tinte de orgullo: «No existe ninguna nación tan grande, que tenga a sus dioses tan cerca como lo está Yahvé nuestro Dios respecto de nosotros siempre que le invocamos» (Dt 4,7; cf. 4,32-34; 12,5), puede decirlo, con mucha mayor razón y total objetividad, el Nuevo Pueblo de Dios, que cree y confiesa que «el Verbo se ha hecho carne y ha puesto su tienda entre nosotros» (eskénose en hemin; Jn 1,14), para estar siempre presente en todos los momentos de la existencia del hombre como su compañero cercano de camino (cf. Lc 24,15.32). En verdad, «no ha hecho cosa semejante con ninguna otra nación» (Sal 147,20; 145,18; 148,14).

Pero la Eucaristía no es solamente el sacramento de la presencia real de Cristo entre los hombres: es también el «Sacramentum permanens».

Y lo es en un doble sentido:

- * no solo en cuanto que, una vez consagrados el pan y el vino, la presencia sacramental de Cristo es, de por sí, constante, no temporal,⁷⁹
- * sino también en el sentido de la permanencia de forma ininterrumpida a lo largo del tiempo, de la actitud radical de

santísimo sacramento de la Eucaristía (DH 1636-1637) y 4^º, sobre la *Transubstanciación* (DH 1642), con los respectivos cánones 1,2 y 4 (DH 1651,1652 y 1654), en los que quedan fijados tanto **el hecho** de la presencia real de Cristo, como **el modo** de esa presencia. Cf. M.GESTEIRA, *La Eucaristía en el Concilio de Trento* en «*Communio*» 7 (1985) 251-271.

⁷⁹ El Concilio de Trento condenó expresamente no solo la posición de aquellos que admitían la presencia de Cristo en la Eucaristía «sólo en el uso, al ser recibido, pero no antes o después», sino también la de los que decían que «en las hostias o partículas consagradas que sobran o se reservan después de la comunión, no permanece el verdadero cuerpo del Señor» (DH 1654).

entrega por parte de Cristo; actitud que se pone de manifiesto en el uso de los participios de presente que encontramos en el texto griego: una forma verbal que significa, no la acción puntual de un momento, sino una acción presente que se continúa en el tiempo:

- tò sôma mou **didómenon** (Lc 22,19): es un «pan» que se sigue dando a comer también hoy, «para la vida del mundo» (Jn 6,51).
- tò potérion **ekjümnómenon** (Lc 22,20): es una «sangre» que, hoy como ayer, se sigue derramando por todos los hombres (Mt 26,28).

A este gesto de entrega, añade Cristo aquellas palabras que son un 'mandato': «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1Cor 11,25). ¿Qué significa el término «esto»? ¿qué implica este «mandato»? El Concilio de Trento fundó, precisamente en estas palabras de Jesús, tanto la Institución de la Eucaristía en cuanto sacrificio sacramental, como el sacerdocio ministerial al que se le encomendaba el insubstituible oficio de 'presidir' la celebración eucarística «in Persona Christi» y de 'ofrecer' a Dios Padre el sacrificio de la Nueva Alianza.⁸⁰ Pero, teniendo presente la naturaleza absolutamente 'nueva' del sacrificio de Cristo, a la que nos hemos referido anteriormente, es legítimo pensar que, además de esta fuerza 'institucional', las palabras de Cristo son una invitación -mejor se podría decir un mandato- a 'recordarlo', a 'hacerlo presente', de una forma vivencial: es la entrega generosa, continuada e incansable de los suyos a través de la historia, lo que verdaderamente hace presente a Cristo de forma no solo real sino también testimonial y casi tangible entre los hombres incluso no creyentes. Hasta el punto de poderse pensar que si ese mandato de Cristo quedara reducido simplemente al nivel institucional o cultural, quedaría frustrado por completo el deseo de Cristo de perpetuarlo de forma viva y eficaz entre los hombres.

En esta perspectiva de la Eucaristía como «sacramentum permanens», cobra un relieve del todo particular el Sagrario. El Sagrario es, aquí y ahora, la verdadera y definitiva «Tienda del En-

⁸⁰ DH 1740.1752.

cuentro»,⁸¹ de la que la de la Antigua Alianza no era otra cosa que «umbra futurorum» (cf. Col 2,17); como, por lo demás -según hemos recordado más arriba-, la Antigua Alianza toda entera era «esbozo y sombra» de la Alianza Nueva y Definitiva realizada en Cristo y por Cristo (cf. Hbr 8,5-13).

El Cristo presente en el Sagrario es, ante todo, el inseparable compañero de viaje del hombre peregrino en este mundo; el compañero que habiendo sufrido en su propia carne las consecuencias de la condición humana pecadora (cf. «al que no conoció el pecado, por nosotros lo hizo Dios carne de pecado..»: 2Cor 5,21), sigue siendo capaz de compadecerse de todos los hombres porque, también Él, estuvo rodeado de debilidad (cf. Hbr 5,2.9). En este sentido hay que recordar que la persistencia de las llagas en el cuerpo del Resucitado (cf. Jn 20,25-27), es la prueba teológica más profunda y fehaciente de la realidad y del alcance redentor de la Pasión y Muerte de Cristo. El Cristo eucarístico, el Cristo Muerto y Resucitado, sigue compartiendo hoy, y lo seguirá haciendo hasta el fin de los siglos, de forma solidaria y redentora, la condición humana en la múltiple gama de sentimientos y situaciones -gozos y esperanzas, tristezas y angustias- en los que esa condición se desarrolla.

Cristo presente en el Sagrario es, además de compañero de viaje, también «viático» para el hombre en su diario peregrinar por la tierra. En la Eucaristía tiene su realización más plena y definitiva, lo que le repitió una y otra vez el ángel al Profeta Elías: «Levántate y come, pues te queda todavía un camino muy largo. Él se levantó, comió y bebió; y con la fuerza de aquel alimento anduvo cuarenta días y cuarenta noches hasta el monte de Dios, el Horeb» (1Re 19,5.7-9).

Siguiendo esta misma dinámica, la Eucaristía aparece en el ámbito de la comunidad cristiana, desde sus mismos inicios, como una profunda e irrenunciable exigencia de solidaridad. Pablo reprocha a los cristianos no solo el que haya serias divisiones entre ellos, sino también y especialmente el que «mientras unos están borrachos, otros pasan hambre» (1Cor 11,17-22): es decir que exista entre ellos lo que los Papas de nuestros días llamarían diferencias escandalosas, hirientes, intolerables, inadmisibles e incluso irritantes.⁸² Análogo reproche encontramos en la Carta de Santiago,

⁸¹ Recordar lo apuntado en la nota 24.

⁸² Cf. JUAN XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, Roma 15 mayo 1961, nn.150.157.161; PABLO

cuando denuncia la diversidad de trato dado en la comunidad cristiana a sus miembros según las posibilidades económicas de cada uno (Sant 2,2-6).

Ahora bien, por aquel principio de «imitar lo que se trata» (*imitamini quod tractatis*), inspirado ciertamente en el «hoc facite in meam commemorationem» de la última Cena (Lc 22,19) al que acabamos de referirnos, la Eucaristía lleva consigo la exigencia radical de compartir solidariamente lo que se es y lo que se tiene, con los demás, sobre todo con los pobres, necesitados, alejados y marginados de la sociedad. El Papa Juan Pablo II en su Encíclica *Sollicitudo rei socialis* pone de relieve expresamente la vinculación estrecha que existe entre la Eucaristía y la actitud y el comportamiento solidario de los cristianos. Dice, en efecto, el Papa: «Quienes participamos de la Eucaristía estamos llamados a descubrir, mediante este sacramento, el *sentido* profundo de nuestra acción en el mundo en favor del desarrollo y de la paz; a recibir de él las energías para empeñarnos en ello cada vez más generosamente, a ejemplo de Cristo, que en este sacramento da la vida por sus amigos (cf. Jn 15,13). Como la de Cristo y en cuanto unida a ella, nuestra entrega personal no será inútil, sino fecunda».⁸³ Desde este punto de vista de la solidaridad hay que afirmar, sin ninguna posible duda, que si el valor más urgente a cultivar por parte del hombre y del cristiano en la actualidad es precisamente la Solidaridad, como causa y condición de la Paz -«Opus solidaritatis Pax»-,⁸⁴ resulta evidente que la Eucaristía, celebrada y compartida, plantea una necesidad absoluta y urgente de solidaridad tanto al creyente singularmente considerado, como a la comunidad cristiana como Iglesia de Cristo en el mundo actual. Con razón, se ha recordado anteriormente que el Vaticano II llama a la Eucaristía «fuente y cumbre de toda la vida cristiana» (LG 11).

Esta actitud solidaria, alimentada constantemente con el Sacramento de la Eucaristía, llevará de forma lógica y espontánea a la comunidad cristiana en general, y dentro de ella a cada miembro en particular, al compromiso de compartir los dolores, sufrimientos, carencias, limitaciones y tristezas de aquellos con los que se siente

VI, Enc. *Populorum Progressio*, Roma 26 marzo 1967, n.9; JUAN PABLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis* (SRS), Roma 30 diciembre 1987, nn.13.14.

⁸³ JUAN PABLO II, SRS n.48.

⁸⁴ SRS n.39.

solidaria. El Cristo de la Eucaristía es el mismo al que, durante su vida mortal, se le oye decir constantemente: «me da pena de esta gente» (cf. Mc 6,35; Mt 9,36; 14,14; 15,32; Lc 7,13; 10,33).

Por lo demás, la afirmación de Jesús en el momento de la institución de la Eucaristía -«pro vobis et *pro multis* effundetur» (Mt 26,28)-, pone de relieve no solo la dimensión redentiva de la Eucaristía, sino también su dimensión universal: la redención tiene que llegar, de por sí, a todos los hombres de todos los tiempos. La dimensión redentora de la solidaridad del Verbo Encarnado con el hombre, comenzada en el momento mismo de la Encarnación, se prolongó a lo largo de toda su existencia terrena (como hemos visto más arriba: 1.4.), llegando a su culminación en el momento de la muerte redentora en la Cruz, de la que la Cena pascual fue un verdadero y místico anticipo sacramental.

La presencia del Verbo de Dios entre los hombres, presencia real pero sacramental, en cuanto que es expresión visible y tangible del Amor de Dios a la humanidad (Jn 3,16; 15,9; 16,27), rostro visible del Invisible (Jn 14,9), se perpetúa en la presencia real e igualmente sacramental de Cristo en la Eucaristía: una presencia siempre redentora y de dimensión universal.

2.5. **Clave de Plenitud.**

El P.Teilhard de Chardin en una pequeña obra, que es una profunda meditación sobre la dimensión cósmica de la Eucaristía, habla de una eucaristización del mundo.⁸⁵ Y es que, la Eucaristía, en efecto, tiene en sí un dinamismo plenificador.

Ahora bien, es lícito preguntarse en qué puede consistir esa ‘eucaristización’ del mundo; en qué puede consistir esa expansión plenificadora.

Desde dos perspectivas puede descubrirse la naturaleza expansiva de la Eucaristía:

1). Ante todo, desde su naturaleza de ‘sacramento del Amor’.

La Eucaristía apareció en el inequívoco contexto de un Amor sin medida y sin límites (cf. Jn 13,1). La Eucaristía encuentra su

⁸⁵ P.TEILHARD, *Himno del Universo* (Madrid 1964).

raíz más profunda y su explicación más exhaustiva, dentro de su esencial e insuperable misteriosidad, en un Amor sin fondo, gratuito, universalizado y al mismo tiempo personal. De ahí, que tienda, en un dinamismo imparables e irreprimibles a una creciente plenitud. La afirmación de Jesús, «como el Padre me amó a mí, así os amo Yo..» (Jn 15,9), y la de Pablo «me amó y se entregó por mí..» (Ga 2,20; Ef 5,2), ponen de relieve que es el Amor, y un Amor infinito por ser divino, la verdadera raíz y la fuerza dinamizante de este admirable Sacramento.

Pues bien, si la Eucaristía -según esto-, es el sacramento del Amor por excelencia y el Amor es de por sí difusivo, si es una fuerza que tiende a expandirse más y más sin límites ni fronteras, es evidente que la Eucaristía puede ser llamada 'sacramento en expansión': está llamada a expandirse indefinidamente a partir de todos aquellos que hacen de la Eucaristía, el «pan» del que se alimentan constantemente. En la medida en que, en el corazón de los 'comulgantes' crece y se expande el verdadero Amor, se expande y plenifica la misma Eucaristía.

2). En segundo lugar, la Eucaristía tiende a la plenitud desde la perspectiva de la Parusía.

Desde su mismo inicio, la comunidad cristiana ha vivido y sigue viviendo en una tensa espera de cara al futuro, la venida del Señor: «Maranathá», «Ven, Señor Jesús» (Ap 22,20; 1Cor 16,22). Con esta expresión no pide la comunidad del Resucitado el simple adelantamiento cronológico de la venida del Señor glorioso, el adelantamiento, en el tiempo, de la Parusía. Lo que la comunidad cristiana pide y desea vehementemente es que el Cristo glorioso, el «Señor de la gloria» (1Cor 2,8), la plenifique progresiva e indefinidamente, hasta el día de la consumación total: aquel día en que la creación entera, cosmos y humanidad, se vean liberados definitivamente de la frustración y de la esclavitud de la corrupción, para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios (cf. Rom 8,19-21). Para los primeros cristianos, celebrar la Eucaristía era ponerse, una y otra vez, en la perspectiva de una plenitud cierta y garantizada, hacia la que caminaban entre las dificultades y persecuciones de los hombres y los consuelos de Dios.⁸⁶

⁸⁶ Cf. Constitución *Lumen Gentium* 8.42; SAN AGUSTÍN, *De Civ.Dei*, XVIII, 51,2: PL 41,614.

Tanto en su realidad terrena actual como en su proyección hacia el fin de los tiempos, la tensión plenificadora del sacramento de la Eucaristía se pone de relieve espléndidamente en la antífona de las segundas Vísperas de la Fiesta de Corpus, escrita por Santo Tomás: «O sacrum convivium in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius; mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur». Antífona que no es otra cosa sino la aplicación a la Eucaristía de lo que el mismo Santo dice hablando de los sacramentos en general: «Sacramentum est signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et pronosticum, id est, praeannuntiativum futurae gloriae».⁸⁷

La Eucaristía tiene, pues, una **esencial** componente escatológica:⁸⁸ es el Sacramento del entre tiempo; se mueve entre el «ya» de la Encarnación y el «todavía no» de la Parusía. La plenitud a la que tiende la Eucaristía tiene, en efecto, como horizonte último la Parusía, la venida última del Señor, misterio escatológico por excelencia: «Cada vez que coméis de este pan y bebéis de este cáliz -recuerda el apóstol Pablo-, proclamáis la muerte del Señor hasta que él vuelva» (1Cor 11,26; 16,22; Apo 22,17.20). El Señor presente a quien se celebra en la Eucaristía y con quien se encuentra la comunidad cristiana en la Eucaristía, como Sacramento permanente que es, es «el Señor de la gloria» (1Cor 2,8), el Cristo glorificado: es decir, el Cristo muerto y resucitado.⁸⁹ «En la celebración eucarística se hace presente Cristo glorioso, que murió por nosotros, anticipando su venida en gloria. El Señor resucitado se hace presente en medio de su comunidad, como un día se hará presente a todos los hombres. La eucaristía anticipa por tanto la venida del Señor (cf. 1Cor 11,26). Jesús se hace presente en el pan y en el vino (sin que ello signifique olvidar las otras dimensiones de su presencia); para hacerse presente en medio de los suyos asume la realidad creada; en función de esta presencia tiene lugar la transustanciación. Y en la medida en que se anticipa la parusía

⁸⁷ *Summa Theologica* III, q.40, a.3.

⁸⁸ Cf. F-X.DURRWELL, *La Eucaristía sacramento pascual* (Salamanca 1982) 85-102; L.F.LADARIA, *Eucaristía y Escatología*, en «Estudios Eclesiásticos» 59 (1984) 211-216.

⁸⁹ Cf. M.GESTEIRA, o.c., 167-218.

y se prefigura ésta realmente, se anticipa también la transformación del universo que será consecuencia de aquélla». ⁹⁰

La relación entre Eucaristía y Parusía se da, evidentemente, en el orden del signo y lo significado. En efecto, «en la Eucaristía que ahora celebramos, el Señor se hace presente en los dones en la medida en que los asume para convertirlos en Él mismo. En la transformación final será la presencia manifiesta de Cristo la que producirá la restauración de todas las cosas. Cuando el Señor de todo se manifieste en su gloria, los hombres y el cosmos llegaremos a ser aquello para lo que el Señor nos tiene destinados». ⁹¹

La presencia real del Cristo Muerto y Glorificado en la Eucaristía, no solo garantiza la meta gloriosa de todos nuestros dolores y sufrimientos, sino que sostiene y acrecienta nuestra tensión hacia el más allá, hacia la Jerusalén nueva en la que ya no habrá luto ni llanto ni dolor; aquella ciudad que no necesita sol ni luna que la alumbre, porque la ilumina la gloria de Dios y su lámpara es el Cordero (cf. Apo 21,4.23). Y es que «en la eucaristía, el Señor asume la realidad creada para hacerse presente entre nosotros; sólo de modo oculto viene y nos eleva a su vida divina. En la transformación final la venida y la elevación serán manifiestas; seremos transformados para estar con él. Ya no es necesaria la transustanciación, porque estaremos en la visión y no en la fe. El signo sacramental, habrá cumplido su misión». ⁹²

Por otra parte, la Eucaristía tiende a su plenitud también y particularmente en la dirección de la fraternidad universal. Si realmente Aquel que está presente y con quien se entra en comunión es «el Primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29), la exigencia de una Fraternidad que crece hasta los confines de la tierra superando y destruyendo toda barrera de raza, lengua o nación, se demuestra inmediata e imprescindible: no es posible que Cristo sea realmente «el primogénito» si no existe en verdad y de forma objetiva esa 'multitud de hermanos'.

En resumen -como dice Ratzinger-, «cada Eucaristía es *parusía*, venida del Señor, y cada eucaristía es, con todo, preponderantemente tensión del anhelo de que se revele su oculto resplandor». ⁹³

⁹⁰ L.F.LADARIA, *a.c.*, 215.

⁹¹ L.F.LADARIA, *a.c.*, 214.

⁹² L.F.LADARIA, *a.c.*, 216.

⁹³ J.RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Barcelona 1980) 190.

2.6. Clave Mariana.⁹⁴

Ha quedado dicho más arriba que la presencia de María en la vida de Cristo no fue una presencia episódica, casual, reducida en todo caso a la pura dimensión biológica de su maternidad: en el orden de lo que Juan Pablo II denomina 'madre-nutricia'.⁹⁵ Por el contrario, fue una presencia indispensable, no solo para asegurar la veracidad de la naturaleza humana asumida por el Verbo divino garantizando la autenticidad histórica de la Encarnación, sino también en el orden estrictamente teológico. María fue la criatura elegida por Dios para ser colaboradora directa e inmediata de Cristo en la obra de la Redención. En el designio de Dios, María fue, además, la representante de la humanidad que «acoge» humilde y agradecidamente el gesto salvador de Cristo; es igualmente la humanidad que «coopera» de forma activa a ese designio, una vez que Dios con su Gracia la previno: la acción de Dios fue por delante de María suscitando su respuesta positiva y su mismo deseo de salvación.

En la Tradición de los Padres y en la historia de la Teología, para descubrir la profundidad de los lazos que unen a María con la Eucaristía ha sido una constante partir del misterio de la Encarnación, poniendo de relieve y subrayando con todo realismo la identidad entre el Cristo nacido de la Virgen María y el Cristo presente en la Eucaristía. Una identidad que quedó plasmada bellamente en el conocido texto del siglo XIV: «*Ave, verum Corpus, natum ex Maria Virgine.*»,⁹⁶

Por consiguiente, si María estuvo presente en todos los pasos de la vida de Cristo -desde la concepción hasta el momento de su muerte-, resulta del todo lógico pensar que en el momento de la 'autoentrega' de Jesús a la humanidad en forma de Eucaristía, es-

⁹⁴ Cf. A.AMATO, *Eucaristía*, en S.DE FIORES-S.MEO (dirs.), *Nuevo Diccionario de Mariología* (Madrid 1988) 720-735. Con abundante bibliografía específica.

⁹⁵ JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, Roma 25 marzo 1987, nn.20.22.39.

⁹⁶ En los poetas cristianos medievales fue constante la preocupación de unir a la Eucaristía el recuerdo y la imagen de la Virgen. Cf. N.GARCÍA GARCÉS, *La Virgen y la Eucaristía en la himnografía medieval*, en «EphMar» 2 (1952) 205-245: es un minucioso estudio de 88 Himnos o Estrofas en los que se cantan los oficios y relaciones de la Virgen con la Eucaristía; los oficios de María con este Sacramento y con los creyentes que de él se alimentan, al tiempo que se presenta a María como fuente y origen de la Eucaristía, como dispensadora de la misma, y como Aquella a la que incluso debemos los frutos o efectos que la Eucaristía produce en los fieles.

tuviera Ella igualmente presente de forma completamente activa:⁹⁷ sorprendida pero activa. Si se tiene presente, por otra parte, que con su Asunción a los cielos la vida de María, su actitud de acogida, su presencia en todos los momentos de la vida de Cristo, quedó fijada de forma plena y definitiva, entrando en una misteriosa forma de omnipresencia 'en la comunión de todos los santos', es evidente que en la celebración de la Eucaristía -momento supremo de esa 'comunión de los santos'-, María está misteriosamente presente, encabezando el dinamismo de Alabanza, de Acción de Gracias, de Impetración y de Propiciación que es propio del misterio eucarístico.

María es una presencia que acompaña todos los pasos del único Misterio Pascual de Cristo: desde la concepción hasta la gloriosa Resurrección y Ascensión al cielo; desde la kénosis de la primera Pascua, hasta la exaltación de la segunda (cf. Mt 28,18). «María está, pues, ligada a este don de vida que es Cristo eucarístico, presente hoy en la comunidad eclesial que celebra la eucaristía. Está asociada a nosotros en calidad de madre en esta nueva economía del signo querida por Cristo para nuestra salvación, por el que se ha hecho para nosotros pan de vida y sangre de redención».⁹⁸

El Papa Pablo VI puso claramente de relieve en su Exhortación *Marialis Cultus* la misteriosa presencia de María en todas las celebraciones litúrgicas y en especial en la celebración de la Eucaristía. De hecho, en las Anáforas litúrgicas no falta nunca el recuerdo de María, la Madre del Señor: un recuerdo que no es una simple memoria sino un verdadero «memorial»:⁹⁹ es decir, la presencialización, en el misterio, de Aquella que compartió con Cristo todos los pasos de su vida terrena como su primera y principal Discípula,¹⁰⁰ y más allá de esa vida, hasta el momento mismo del nacimiento de la Iglesia en Pentecostés (cf. Hch 1,14).

Hizo ver también Pablo VI cómo María, además de ser una presencia permanente en la celebración del Año litúrgico,¹⁰¹ es, sobre todo, el modelo supremo del culto 'en espíritu y verdad' que el

⁹⁷ Hay que recordar que «según el uso judío de la cena pascual, correspondía a la madre de familia, y todavía corresponde, encender las luces; es posible, pues, que fuera María la que cumpliera este rito también en la última cena» (A.AMATO, *a.c.*, p.723).

⁹⁸ A.AMATO, *a.c.*, p.724.

⁹⁹ Cf. M.GESTEIRA, *o.c.*, 427-450.

¹⁰⁰ Ver nuestro trabajo *María: de Madre a Discípula*, en «Estudios Marianos» 64 (1998) 415-453.

¹⁰¹ Cf. PABLO VI, Exh.apost. *Marialis Cultus* (MC), 2 febrero 1974, nn.2-11.

cristiano ha de tributar a Dios: «la Iglesia -dice bellamente el Papa, debe fijarse en María para, como ella, hacer de la propia vida un culto a Dios, y de su culto un compromiso de vida».¹⁰² Ahora bien, la forma suprema, la expresión máxima del culto cristiano es precisamente la celebración eucarística «fuente y cumbre de toda la vida cristiana».¹⁰³ Y, así como en los momentos cumbres de la vida de Jesús (concepción, nacimiento según la carne, presentación en el Templo, inicio de su vida pública, muerte redentora en la cruz) estuvo presente y activa María, es absolutamente lógica (por una lógica que se puede llamar teológica o de analogía de la fe), la presencia de María cada vez que se celebra el sacramento en el que se hace presente, no la gracia del sacramento, sino al mismo Autor de la gracia.¹⁰⁴

Conclusión: La Eucaristía, plenitud de la Encarnación.

Al término del amplio análisis realizado se puede concluir, sin temor a equivocarse, que la Eucaristía es realmente la **plenificación** de la Encarnación. La lógica interna del Misterio de la Encarnación, exige, hace posible y manifiesta, al mismo tiempo, la riqueza insondable del Misterio de la Eucaristía.

La Eucaristía, en efecto:

- * Es el Amor plenificado de Dios, Uno y Trino a la humanidad y a cada hombre en particular. Un amor que, iniciado en el momento de la Encarnación, se hace patente y tangible a lo largo del espacio y del tiempo hasta el fin de los siglos: «hasta que Él vuelva..» (1Cor 11,26).
- * Es la presencia plenificada del Verbo encarnado, que de la situación de «kénosis» que supuso la Encarnación (una kénosis que encontró en la Pasión y Muerte su punto máximo), pasa a la de «doxa», es decir, a la condición del Cristo «exaltado» (Flp 2,9) que recibe, precisamente 'en cuanto hombre', la «gloria» que, como Verbo divino, tuvo en el seno del Padre desde toda la eternidad (Jn 17,4-5; 7,39; 8,54). El

¹⁰² Cf. PABLO VI, *MC*, n.21; cf. nn.11.15.16.22.

¹⁰³ Const. *Lumen Gentium* 11.

¹⁰⁴ Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica* III, q.65, a.3.

Cristo de la Eucaristía es el Verbo 'kenotizado' convertido en 'kyrios' (Flp 2,6-11), es decir, el Cristo al que el Padre -sin haberle ahorrado la consumación del sufrimiento (Hbr 5,7-10), le ha dado todo el honor, la alabanza, la gloria, la potestad (cf. Apo 5,11-13).

- * Es la Pascua plenificada. La primera Pascua, en efecto, -el paso del Padre al mundo-, requería necesariamente la segunda: el paso «de este mundo al Padre» (Jn 13,1; 16,28). El Cristo presente en la Eucaristía es el Cristo pascual en su plenitud: el Encarnado-Crucificado-Resucitado; el Cristo que, pasando por el dolor y la muerte gracias a su Encarnación en el seno de María, ha llegado a la vida plena y definitiva «llevando consigo cautiva la cautividad» (Ef 4,8-10).
- * Es la solidaridad de Dios con el hombre llevada a su plenitud, por cuanto la solidaridad mostrada personalmente por el Verbo encarnado durante su vida terrena, se perpetúa y se expande en el tiempo hasta el fin de los siglos, precisamente a partir de la Eucaristía. Este es el Sacramento que construye la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo (cf. Col 1,15-18), «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1.9.48).

Encarnación y Eucaristía, Eucaristía y Encarnación: dos Misterios que se reclaman el uno al otro en un dinamismo transformador del mundo hasta aquel día en que «Dios sea todo en todos» (1Cor 15,28).