

# VIDA CRISTIANA Y EXISTENCIA ESCATOLÓGICA

FELIPE F. RAMOS

*León*

---

El presente artículo tiene como centro de gravedad el misterio cristiano. Tal como está estructurado, puede dar la impresión de hallarnos ante una triple realidad... Esta impresión tendría su fundamento en los tres puntos en que está dividido el trabajo. Sin embargo, no es así., La aparente triplicidad nace de una auténtica unidad. El ser cristiano es la existente escatológica fundada en la revelación de Jesús como el único Ésjaton, que nos llega a través de la acción del Espíritu. Él es la Revelación y el portador de la misma, la presencia de la eternidad en el tiempo. Y esta sublime realidad se halla manifestada y comunicada en los dos grandes sacramentos de la Iglesia: el Bautismo y en la Eucaristía.

**PALABRAS CLAVE:** Vida cristiana, existencia escatológica, presencia de la eternidad en el tiempo, Bautismo, Eucaristía.

The centre of gravity of the present article is the Christian mystery. As the work is structured, we could have the impression of being in front of a triple reality. This impression would have its foundation in the three items in which the work is divided. However, this is not the case. The apparent triplicity springs from a genuine unity. The Christian being is the existing eschatology, based on the revelation of Jesus, the only Ésjaton that reaches us through the action of the Spirit. He himself is the Revelation and its bearer, the presence of the eternity in the time. And this sublime reality becomes evident and is communicated in the two great sacraments, namely: Baptism and Eucharist.

**KEY WORDS:** Christian Life, Eschatological Existence, Presence of the Eternity in the Time, Baptism, Eucharist.

---

## I. VIDA CRISTIANA - EXISTENCIA ESCATOLÓGICA

Llamamos así a la existencia cristiana, porque ella surge de la aceptación del acontecimiento escatológico que, con nombre propio, se llama Jesús. La existencia cristiana se caracteriza por la *filiación divina* (Jn 1,12) que, en el judaísmo, era esperada para el fin de los tiempos, del presente eón, mientras que, en la concepción griega, se

disfrutaba ya en el presente mediante un nuevo nacimiento que, de alguna manera, trasladaba al hombre al mundo de lo divino. El pensamiento cristiano, particularmente el joánico, se halla más cerca de la mentalidad griega. El “*nacimiento de arriba*” o “*el nacimiento del agua y del Espíritu*” es el que introduce al hombre en el reino de Dios, en el mundo de lo divino (Jn 3,3.5).

1º) REALIDAD PRESENTE

a) Esta forma de hablar del cuarto evangelio no procede de la escatología judía sino de la religión de los misterios, como lo denuncia la expresión de *ser engendrados de arriba*. Es igualmente claro que al hombre le es concedida esta nueva existencia en cuanto que cree en la revelación que le sale al paso en Jesús. La nueva existencia se caracteriza por un *comprenderse desde Dios*: los hijos de Dios son hijos de la luz: Jesús volvió a enseñar a la gente, diciendo: “*Yo soy la luz del mundo. El que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida*”. “*Mientras estoy en el mundo, yo soy la luz del mundo; si uno anda de noche tropieza, porque le falta la luz*” (Jn 8,12; 9,5; 11,10). El evangelista lo afirma más clara y directamente en 1,12-13: el poder llegar a ser hijos de Dios le es dado al hombre por un nacimiento especial, distinto del que le trae a este mundo y le confiere la existencia humana.

b) El ser cristiano es la existencia escatológica fundada en la revelación, hecha realidad a través del Espíritu, en su unión con la verdad y la vida. Este Espíritu es el que “santifica” a los creyentes, es decir, les arranca de la existencia mundana y les coloca en la existencia escatológica: “*Haz que ellos sean completamente tuyos por medio de la verdad; tu palabra es la verdad*”. “*Yo me ofrezco totalmente a ti por ellos, para que también ellos te pertenezcan totalmente, por medio de la verdad*” (Jn 17,17.19). Los creyentes participan de la existencia escatológica por la fe. Fue precisamente la partida de Jesús de entre los suyos, en su retorno al Padre, lo que posibilita a la fe la existencia escatológica: “*Así también vosotros, ahora estáis tristes, pero volveré*

*a veros y os alegraréis, con una alegría que nadie podrá quitaros. Cuando llegue ese día, ya no tendréis que preguntarme nada. Os aseguro que el Padre os concederá lo que le pidáis en mi nombre. Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre. Pedid y recibiréis, para que vuestra alegría sea completa” (Jn 16,22-24).*

Lo que había de venir se hace presente por la existencia creyente. Las palabras de Jesús, todo lo que él había dicho antes, se hace comprensible en la existencia escatológica.

c) Las afirmaciones sobre el Espíritu Paráclito tienen su atmósfera vital, su *Sitz im Leben*, en la Iglesia, que puede ser descrita, también, y de otro modo, como el *continuum escatológico* (la continuidad de la escatología) en el que se realiza el propósito de Dios. Hemos incidido en el tema de la Iglesia o de la comunidad escatológica. La gran característica de esta comunidad escatológica tiene que ser el amor mutuo. Ahora bien, si “los hermanos” o “los amigos” de Jesús pueden amarse mutuamente es porque ellos, a través de la palabra del Revelador aceptada en la fe, pertenecen ya a la esfera celeste, la de las realidades divinas, y han dejado tras de sí el juicio y el mundo. Esto explica también que el cuarto evangelio sólo pueda hablar de la eclesiología cristológicamente.

d) Recogemos a continuación una especie de florilegio compuesto por sentencias más o menos estereotipadas; unánimemente aceptadas, que ponen de relieve la actualidad del acontecimiento y de la existencia cristiana: *“La eternidad entra en contacto con el tiempo por Jesucristo. El ésjaton ya está en el presente” (K. Barth). “El futuro eterno se ha hecho presente; con el día de la Pascua despertó el nuevo eón, el mundo o creación nueva” (E. Brunner). “El futuro es la irrupción de la gracia en la temporalidad humana” (R. Bultmann). “Tensión entre lo “ya cumplido” y “lo todavía no realizado” (O. Cullmann). “La escatología no es el futuro, sino el presente contemplado en el misterio de su relación con Dios. La escatología realizada” (C. H. Dodd). “El final ha comenzado con la aparición de Jesús” (J. Behm). “El tiempo, en cuanto nuestro, ha llegado a su fin; lo que queda es espacio para la conversión” (H. Conzelmann).*

*“El futuro interpreta el presente y el pasado; todas las demás interpretaciones son útiles en la medida en que anticipan el futuro. Toda la realidad es considerada como una creación continua que proviene del futuro, y el futuro (Dios) es el punto que unifica todos los acontecimientos pasados, dando sentido a todo el curso de la historia”, (W. Pannenberg). “El ésjaton se centra en la resurrección de Cristo contemplada en la reflexión neotestamentaria como nueva comprensión de la relación hombre-mundo-Dios, debido a la conexión que tiene aquí la resurrección de Cristo con una resurrección general” (J. Moltmann).*

*“La irrupción del reino de Dios es un acontecimiento en este tiempo y en este mundo actual; en el interior de este tiempo y de este mundo, pone término al tiempo y al mundo, pues el mundo nuevo de Dios está ya actuando” (J. A. Pagola). “En el tiempo presente, que se extiende desde la resurrección de Cristo hasta su próxima venida y que es el tiempo de la Iglesia, el reino de Dios se va realizando progresivamente en la historia humana en la espera de su fase final”. (J. Jeremías ha elaborado esta teoría desde su estudio de las parábolas).*

Probablemente las explicaciones más significativas en el tema, sobre el que hemos concedido la palabra a autores tan cualificados, sean las de G. Bornkamm: *“Radicalmente unidas en la predicación de Jesús, las afirmaciones relacionadas con el futuro y las que tratan del presente no deben ser separadas. La irrupción ya actual del reino de Dios es expresada siempre como un presente que abre el futuro en cuanto que es salvación y juicio y, por tanto, nos lo anticipa. Se habla siempre del futuro como de lo que procede del presente, lo que le aclara, y que así revela el hoy como el momento de la decisión.*

*Si las palabras escatológicas de Jesús no describen el porvenir como un estado de felicidad paradisíaca y nos entretienen en pintar un terrible cuadro del juicio final, hay en ello, podríamos decir, algo más que una diferencia superficial, que no sería más que una cuestión de colores o de matices más o menos vivos en la paleta del pintor del Apocalipsis. En el anuncio que Jesús hace del Reino, hablar del presente es hablar al mismo tiempo del futuro, y viceversa”.*

El futuro de Dios es *salvación* para quien sepa tomar el ahora como el presente de Dios y como la hora de la salvación. El es *juicio* para quien no acepte el hoy de Dios y se aferre a su propio presente, lo mismo que a su pasado y a sus sueños personales con respecto al futuro. Ahora bien, se podría decir con Schiller: “*Lo que no se ha sabido aprovechar en el instante presente, ninguna eternidad nos lo devolverá*”. Pero aquí esto es verdad en el sentido nuevo y pleno. Aceptado el presente como el presente de Dios, la gracia y la conversión son en la palabra de Jesús una sola y única realidad. El porvenir de Dios es la llamada que Dios dirige al presente, y este presente es el tiempo de la decisión a la luz del por-venir de Dios. A eso es a lo que tiende el mensaje de Jesús.

## 2º) EL HOMBRE SOMETIDO A EXAMEN

El curso académico, y el existencial de la vida toda, depende de la superación de las pruebas establecidas para dar luz verde o encender la roja al final del mismo. La luz verde indicará “el descanso” merecido (*Hb 4*) por el largo y arduo caminar y las vacaciones despreocupadas por el esfuerzo realizado. La luz roja excluiría ambas situaciones apetecidas. Dios nos ha concedido la posibilidad de ensayar nuestro último día recorriendo el Camino que nos ha ofrecido para llegar a la meta feliz. Pero, para llegar a ella, ¿quién, cómo, cuándo y dónde me hará las pruebas acreditativas de mi adecuada respuesta al programa que debo contestar en el examen previo al último día?

### a) *La evaluación progresiva*

La respuesta a todos estos interrogantes estará basada en la evaluación progresiva o continuada de lo hecho a lo largo de mis días. Esta expresión, “la evaluación progresiva, continuada o permanente”, surgió en el campo de la pedagogía y es aplicable, preferentemente, al mundo de la docencia. Presupone unos alumnos a los que el profesor debe conocer y evaluar. La confrontación entre el discípulo y el maestro puede hacerse de dos formas: o jugándose todo a una carta

en el momento último del curso, o jugando cartas sucesivas a lo largo del mismo teniendo en cuenta lo realizado en él: aplicación, interés, comportamiento, actitud activa o pasiva, asimilación de la materia, constancia en el trabajo, seriedad en la asistencia a clase, colaboración con los demás en los trabajos comunes a todos los alumnos.

El primer sistema es el del *examen final*. Todo depende de él. El curso se arriesga en los minutos que dura el examen y en la suerte con que aparezcan los temas. Una mala suerte o el hecho de “quedarse en blanco” haría peligrar gravemente el curso. En el segundo, el de *la evaluación permanente*, el profesor va conociendo, día a día, el aprovechamiento del alumno y lo evalúa de forma progresiva, de tal manera que el momento último no tiene valor decisivo. La asignatura o el curso como tal ya han sido aprobados, con nota alta o baja, a lo largo del curso. Un traspíe en el último momento no varía sustancialmente la evaluación alcanzada a lo largo del curso académico.

b) *El riesgo o la serenidad*

¿Puede trasladarse esta terminología académica a la evaluación de la vida cristiana? Creemos que sí. Durante mucho tiempo –utilizando el siglo como unidad de medida–, se funcionó con el sistema del único examen final. Es el sistema todavía vigente en muchos ámbitos del pensamiento cristiano. El examen final –el juicio final– decide el quehacer de todo el curso, que dura la vida entera. Día decisivo, terrible, pavoroso, estremecedor, angustioso: *dies irae, dies illa...*! De él depende la vida o la muerte, la salud o la desgracia, la dicha o el tormento; la vida, la *luz*, o la verdad o la muerte, las tinieblas o la mentira. Ahí están como testigos cualificados de esta forma de pensar los rituales funerarios, los homilias respectivos, los textos de teología y los libros de espiritualidad marcados por esta mentalidad, los magníficos y estremecedores “misereres” de los grandes compositores de música sacra.

¿No sería demasiado arriesgado jugarse a una sola carta realidades tan valiosas y contrapuestas? ¿No sería preferible una evaluación progresiva, gracias a la cual el momento último no fuese más decisivo

que los anteriores? El Maestro no pretende sorprender a los discípulos en el examen final. Eso es claro. Preferiría comprobar que lo han sido con aprovechamiento y progreso en la escuela a la que han asistido durante años. Y, naturalmente, aprobarlos. A ser posible con buena nota. Creemos que ésta es la representación más adecuada del tiempo último. No nos parece ningún despropósito citar a *Albert Camus*, que no es ningún santo Padre, cuando afirma: “*No espere, querido amigo, el Juicio Final. Tiene lugar todos los días*”.

### 3º) DECISIÓN POR LA VIDA

La suerte del hombre se decide por su actitud ante el Revelador. Debemos tener en cuenta la importancia que el hombre moderno da a la decisión. Pero es necesario preguntarse: ¿qué es lo que da una importancia tan trascendente a esta opción del hombre? No es su decisión en cuanto tal, sino aquello ante lo que se decide. Esto es lo que verdaderamente se convierte en lo constitutivo de su vida. El encuentro del hombre ante la palabra de Jesús, o ante él mismo como Palabra, sitúa al hombre en el plano de lo superhumano y de lo divino. Es ahí donde se abre la posibilidad de una nueva vida para el hombre. La realización concreta de la misma depende de la actitud del hombre ante ella. Dios la ofrece, pero no la impone.

Jesús nos asegura que el Padre revelará al Hijo –y a través de él a los creyentes– *cosas todavía mayores* (mayores que su propia filiación) *de modo que vosotros mismos quedaréis maravillados (Jn 5,20)*. Esta manifestación que dejará maravillados a los discípulos, se refiere al poder que tiene el Hijo para dar la vida y realizar el juicio escatológico. Si el Hijo tiene poder decisorio sobre la vida y sobre la muerte es porque lo ha recibido del Padre. Jesús puede, por tanto, dar la vida. A su vez, este poder decisorio sobre la vida y sobre la muerte, significa que Jesús es el juez supremo. Su venida a nuestro mundo, tuvo la finalidad de salvar, no de condenar. Pero su venida implica una decisión por parte del hombre, una opción de la que depende su suerte última.

La actitud que el hombre tome ante Jesús, en cuanto revelador del Padre, *es la realización del juicio*. La presencia del acontecimiento escatológico –la misión del Hijo de Dios– hace que *el juicio se convierta en una realidad presente*: el hombre es situado ante él y, en su opción personal, se decide su suerte. Esta es la evaluación progresiva.

¿Cómo se une esta evaluación progresiva con mi último día? El evangelio de Juan nos lo presenta así: *“Una vez que me haya ido y os haya preparado el lugar, volveré y os llevaré conmigo, para que podáis estar donde voy a estar yo”*. *“No os dejaré huérfanos; volveré a estar con vosotros...”* *“Vosotros seguiréis viéndome, porque yo vivo y vosotros también viviréis”* (Jn 14, 3. 18ss).

El problema está en cómo debe ser esta venida. ¿Cuándo y cómo tendrá lugar? Esta venida no tendrá lugar al fin de los tiempos, entendidos como el momento último del cosmos, ni en el marco del drama cósmico; *se realiza en la Pascua y en el encuentro con el Resucitado*; se vive en el encuentro y en la confrontación con su palabra interpe-lante, y en el contacto con el Espíritu Paráclito. La segunda venida del Enviado –que está despidiéndose de sus discípulos cuando pronuncia estas palabras mencionadas– *sólo puede ser entendida como la entrada en la comunión con los creyentes*, con la comunidad nacida desde Él en la tierra.

El Redentor vuelve a través de la presencia y de la acción del Espíritu-Paráclito-Ayudador. *La segunda venida de Cristo, la parusía, tiene lugar en la Pascua. Esta es la parusía*. ¿Sería un gran consuelo para alguien que llora la muerte de un ser querido –como fue el caso de Marta ante la muerte de su hermano Lázaro– que Jesús le diga: *“No te preocupes, tu hermano resucitará el último día”*? (Jn 11, 24-25), es decir, ¿dentro de cinco mil millones de años? Semejante afirmación a mí me parece, más bien, una tomadura de pelo, insultante y absolutamente fuera de lugar.

La peculiaridad de esta segunda venida de Cristo es la que obliga al hombre a una constante confrontación con él. Teniendo esto en cuenta, surge como realidad evidente la evaluación progresiva y

permanente del hombre, bien sea positiva, ante la afirmación, o bien lo sea negativa, ante el rechazo de la oferta divina. Donde está Jesús y es aceptado hay vida (*Jn 11, 24-25*), no puede haber muerte. El “*Yo soy la resurrección y la vida*” se convierte en un acontecimiento envolvente que lleva a la participación de cuantos se adhieren a él en participantes de su misma vida.

#### 4º) LA VIDA ETERNA

La vida de los cristianos está centrada en el “sí” constantemente renovado a la situación en la que hemos sido colocados por Cristo en la muerte; en la entrega incesantemente ordenada a la superación y a la muerte del “*hombre viejo*”; al cumplimiento del designio divino que nos ha ordenado a “*estar muertos al pecado*”, a “*vivir para Dios como quien está muerto al pecado*” a “*no vivir según la carne, que lleva a la muerte*”, a “*huir de todo aquello que provoca la ira divina*” (*Rm 6, 11.13; 8, 13; Col 3,5*).

Durante nuestra vida terrena, este morir no alcanza la finalidad intentada. El anhelo, el deseo e incluso el intento de verse libre del “*hombre viejo*”, de la forma terrena del hombre con sus apetencias y concupiscencias se cumple plenamente en la muerte corporal. Ella cumple la promesa que Cristo selló para cada uno en el bautismo. *La muerte lleva al creyente a la libertad de los hijos de Dios*. Ella traslada a los cristianos desde la lejanía de Cristo en la existencia terrena a la vida plena en él: “*Por ambas partes me siento coaccionado, porque, por un lado, deseo morir para estar con Cristo, que es con mucho lo mejor...*” (*Flp 1,23*). “*Así estamos siempre confiados, persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión*” (*2Co 5, 6ss*).

Cierto que esto *no lo puede la muerte por sí misma*. Sólo en la fe en el evangelio reconoce el cristiano que el “no” de Dios, tal como el cristiano lo experimenta en la muerte, en realidad coincide con el “sí” de su voluntad salvadora. El juicio de la muerte está al servicio de la creación del hombre nuevo. Dicho de otro modo: el “no” de Dios

rechaza una vida indigna de permanecer y el “sí” abre otra en la que la existencia humana se convierte en la participación en la vida.

La presencia de Cristo en nuestro mundo hizo que las cosas últimas, las novísimas o *los Novísimos*, esperados para el fin de los tiempos, de la humanidad, de la historia, del mundo... cambiasen radicalmente de perspectiva. Si él es la última intervención de Dios en la historia, *el Ésjaton* por excelencia, todo lo relativo a las cosas últimas, *las ésjata*, debe ser visto desde él y se halla condicionado y cuestionado por él.

La perfección que esperamos no se logrará mediante la purificación y eliminación que relativizan las cosas más hermosas que poseemos. Eso no basta. La participación en lo divino es fragmentaria. Es preciso que aparezca Dios en la plenitud de su Reino, que se haga realidad nuestra petición diaria: *Venga a nosotros su Reino*, que se manifieste el señorío divino en toda su plenitud, que llegue el momento en el que se nos revele como el Señor de la vida, de nuestra vida, de todas las vidas y de todas las cosas.

Esto nos acerca a la *especificidad particularísima y única* de la escatología cristiana. Ella excluye toda posible armonización con la escatología utilizada en el AT y desarrollada en el mundo judío-apocalíptico, *que inventaron la existencia de un tiempo intermedio entre la muerte y el final del mundo*. Esta especificidad debe hacerse compatible con otra característica que la define como escatología propia de los peregrinantes a la patria, *teología viatorum*. Este segundo aspecto mencionado nos obliga a plantearnos este interrogante: ¿Cómo se relaciona la entrada en la eternidad con la salida del tiempo, con “mi último día”? Este paso no se produce mediante una *yuxtaposición*. La escatología no tiene como finalidad establecer la sucesión de los últimos momentos hasta llegar al último.

Si la esperanza cristiana surge como consecuencia lógica del Señorío gracioso de Dios manifestado en Cristo, que es la máxima gracia, destinada de forma indiscriminada a todos los hombres, esto mismo hay que afirmar de la escatología cristiana. Como también es necesario afirmar el paralelismo entre ambas realidades ya presentes

pero sólo incoativamente. El reino de Dios está presente y sigue oculto; la escatología ha hecho acto de presencia y dirige nuestros ojos hacia el futuro. La esperanza cristiana, el Reino y la escatología están totalmente aquí y totalmente fuera de aquí. Aquello que ya es una realidad sigue siendo objeto de realización con miras a la perfección o a la consumación plena.

La escatología, particularmente la *personal*, subraya singularmente su fundamento en el amor de Dios manifestado en Cristo y que nos ha unido a él con vínculos indisolubles (*Rm 8,35-39*). El cuarto evangelio expresa la misma certeza refiriéndose a la *vida eterna*, que nadie podrá quitársela a aquellos a los que él se la ha concedido por encargo del Padre (*Jn 10, 27-30*). Esta relación vital, iniciada en nuestro discipulado de adhesión a Cristo, es como una prolepsis o anticipación cuyo sentido pleno tiene que ser realizado.

Jesús, que alcanzó la máxima perfección de vida en la resurrección, hará partícipes de ella a los suyos: "*Queridos míos, desde ahora somos ya hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él porque le veremos tal como es*" (*1Jn 3,2*); en él y en ellos se da "*una vida para Dios*" (*Rm 6, 10-11*). El texto más explícito y significativo es el que nos habla de buscar las cosas de arriba, puesto que hemos resucitado con Cristo (*Col 3,1-4*).

La plena liberación, de la que nos hablan los textos paulinos y los joánicos, supone *la acción última de Dios* que, en nuestra muerte, termina con una forma de vida *incapaz de permanecer para siempre* e inicia otra que tiene todas las virtualidades necesarias para poder permanecer para siempre. Sólo la intervención última de Dios en nuestra vida *es capaz de liberarla del señorío del pecado*. Y sólo la intervención última de Dios en nuestra vida *es capaz de hacer que nuestra santificación alcance plenamente su finalidad*, liberándola de todo tipo de mixtificación pecaminosa. Esta doble liberación es la que lleva a los creyentes a *la vida eterna en Cristo*.

La vida eterna *no es continuidad de la temporal*. Esto significaría inmortalidad, no vida eterna. La vida eterna consiste en *la perfección*

*de la comunión con Dios*, tal como le ha sido concedida al hombre en Jesús y él lo ha aceptado en la fe. Como plenitud de la comunión de amor con Dios, la vida eterna hará que *la comunión mutua se convierta en una realidad consoladora*: más allá de la bella teoría nos alcanzará la perfección derribando las fronteras externas –distancia en el tiempo y en el espacio– y las internas –el exclusivismo egoísta y pecador–; nos llevará a una auténtica alteridad elevada, perfecta; más allá de los ensayos defectuosos viviremos la *comunidad* en la unión íntima y profunda de un Cuerpo cuya vida es comunicada sin ningún tipo de limitación a todos los miembros adheridos a él.

La vida eterna, de modo semejante a la temporal, es *la misma para todos los que participan en ella*. Las lógicas diferencias están marcadas por la medida e intensidad de las obras de la fe, la fidelidad en la respuesta a la vocación, la generosidad en el servicio a los demás. El don recibido, Dios mismo, será igual para todos. La vida eterna pertenece a *la jurisdicción de la escatología*, abre nuestra mirada al futuro, acepta lo inimaginable, al menos como posibilidad. *La vida eterna no difiere del reino de Dios*, que él iniciara. La cosecha se llama vida eterna. Pero es una cosecha sembrada y cultivada. Para la fe el reino de Dios es presencia, también lo es para la vida eterna. Cristo fue la presencia de Dios en nuestro mundo; trajo la gracia y el perdón de los pecados; la misma finalidad persigue la vida eterna; donde hay perdón de los pecados hay vida y bienaventuranza; esto lo ofrece en plenitud la vida eterna.

La perfección en el amor no significa absorción de la personalidad, sino *promoción de la misma hasta el límite de lo posible*, junto al “yo”, liberado de sus ambiciones egoístas, vivirá el “tu” con idéntica generosidad. La vida eterna nos proporciona la máxima proximidad con Dios. Nos hace tomar conciencia de *la infinita distancia que nos separa de él*. No seremos divinizados. Comprenderemos la máxima grandeza a la que ha llegado una criatura insignificante gracias a la altura inimaginable a la que Dios la ha elevado. Seguiremos siendo sus criaturas, sus siervos “cualificados”, plenamente conscientes del amor, gratitud y adoración que le debemos. La vida eterna nos introduce

en *el conocimiento de Dios*, y en la impenetrabilidad de su misterio oculto. Su “visión” no le despojará de su inaccesibilidad (1Tm 6.16).

Del conjunto de todas las reflexiones anteriores se deduce que puede hablarse de la vida eterna en el presente, aunque sea una realidad futura; es futuro y presencia, misterio de la fe que será revelado y que actualmente se manifiesta en la fe y en las obras. Entre los senderos y vericuetos plagados de sorpresas y de dificultades insalvables se halla *el rodeo de la mística*. Es la mejor presencialización de la vida eterna. Sólo quien puede decir: “*Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí*” (Ga 2,20) o quien puede escuchar que “*el Hijo, en el que creemos, es la plena manifestación del Padre o de la vida eterna*” (Jn 14,10-11) o quien se decida a esperar como verdaderas las palabras de Jesús en su oración al Padre: “*Quiero que estén donde yo voy a estar... para que vean mi gloria*” (Jn 17,24), sólo él verá con claridad ya en este mundo la vida eterna con la visión “experiencial” o “vivencial” que supera toda certeza.

#### BIBLIOGRAFÍA

- A. GIUDICI, *Escatología*, en “*Nuevo Diccionario de Teología*”. I, Madrid, Cristiandad, 1982: F. FERNÁNDEZ RAMOS, *Escatología Existencial (El Cuarto Evangelio)*, en *Salmanticensis* 23(1976) 163-216.
- H. CULLMANN, *Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos*, Madrid, Studium, 1970.
- G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Salamanca, Sígueme, 1975.
- J. J. TAMAYO, *Para comprender la escatología cristiana*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993.

## II. ESCATOLOGÍA

Al tema anterior sobre “La vida cristiana. Existencia escatológica”, debe seguir, como ampliación y explicitación de la misma, este desarrollo sobre la “Escatología”.

La escatología nos sitúa en la contemplación de las realidades últimas. Más aún, la escatología, por su misma naturaleza, apunta a la meta última hacia la que caminamos. Pero, antes de llegar a su posesión, debemos conocer el origen o causa que la justifica, las diversas etapas que nos separan de ella y los medios adecuados para superarlas. Esto significa que no puede hablarse de la escatología sin dar por supuesta la protología; que no puede ser entendida la última palabra sin haber comprendido la primera; que los acontecimientos últimos deben estar motivados por otros que los precedieron. La escatología no existiría sin la protología. Y ésta carecería de sentido sin aquella. Estas afirmaciones no pueden ser explicadas desde el recurso superficial a la pescadilla que se muerte la cola. Intentan llegar a descubrir el principio de causalidad que explica unos acontecimientos desde otros. Y, afortunadamente, esto nos ha sido dado al ser presentado Jesús como el primero, lo primero (= *ó prótos*) y como el último, lo último (= *ó ésjatos*) (*Ap 1, 17; 2, 8; 22, 13*).

### 1º) JESÚS EL ACONTECIMIENTO ESCATOLÓGICO

La última intervención de Dios en la historia, *el ésjaton* o el acontecimiento escatológico en su intento de salvación, se hizo presente en y con la misión de Jesús, del Hijo de Dios, al mundo. En las palabras del Revelador habla Dios mismo. El “día de Yahvé”, del que hablaron los profetas, pasa a ser “el día del Señor” y la salvación final ha sido anticipada al tiempo presente. La aceptación o el rechazo de este acontecimiento, la fe o la negación de la misma, dictaminan el aprobado o el suspenso ante el programa de Dios. En la decisión frente a la persona del Revelador, del manifestador de Dios, se juega el hombre su futuro. Es la óptica de la evaluación progresiva.

La anticipación mencionada se concretó en el misterio de la muerte y resurrección de Jesús. Esto, a la vez que sitúa *el ésjaton* en la historia, impide, debido a la dimensión del misterio al que nos hemos referido, una cosificación o cuantificación del *ésjaton* (el acontecimiento último) en las *ésjata* (=las cosas o realidades últimas). En dicho acontecimiento escatológico, que es el Hijo de Dios, el ésjaton en sentido estricto y auténtico, se realiza el juicio del mundo. Si la fe en este acontecimiento proporciona la vida, la negación de la fe, la infidelidad, motiva la exclusión de la misma. La suerte eterna del hombre se decide en la alternativa de fe-infidelidad. En la decisión frente a la persona del Revelador se juega la suerte del futuro. Seguimos en la óptica de la evaluación continuada o progresiva.

El *ésjaton* es una realidad distinta de la historia humana, es futuro, trascendencia, pero, al mismo tiempo, actúa dentro de la historia, es también presencia e inmanencia. Las posiciones que hasta ahora han tenido más acogida son aquellas que han logrado de algún modo mantener unidos estos dos aspectos: el del “ya sí”, pero “todavía no”, de O. Cullmann y la escatología de la realización.

La predicación de los mensajeros de Jesús es un acontecimiento escatológico, lo mismo que la actividad de Jesús y que su anuncio y enseñanza. La cosecha del trabajo misionero es la cosecha escatológica: *“El que siega recibe el salario y recoge el fruto para la vida eterna, para que se alegren juntamente el sembrador y el segador”* (Jn 4, 36). La cosecha es para *la vida eterna*. Si la venida de Jesús al mundo es el acontecimiento escatológico, todo lo que ocurre como consecuencia de esta venida es acontecimiento escatológico. Para este acontecimiento escatológico no son válidas las reglas del hacer humano. La alegría del sembrador y del segador, es decir, el tiempo de la sementera y el de la cosecha coinciden.

## 2º) INSEPARABILIDAD DEL PRESENTE Y DEL FUTURO

Aludimos a un pensamiento que ha sido destacado en el punto anterior por intérpretes cualificados del evangelio, en especial por

G. Bornkamm. Sus explicaciones nos ayudan a una comprensión del evangelio más objetiva y fiable cuando nos acercamos al texto mismo. En el evangelio de Juan, el futuro (= *ésjata*, las cosas o realidades últimas) y lo futuro (= *ésjaton*, lo último) son presente. Un presente prolongado en el futuro sin solución de continuidad. Este planteamiento ofrece una gran novedad frente a la presentación que se hacía en el pasado.

El interés por las cosas últimas o novísimas, las *ésjata*, *la muerte*, el juicio, *el purgatorio*, *la gloria* ha sido suplantado por *el ésjaton*, por lo último, por la última y decisiva intervención de Dios en la historia, por Jesucristo. Las *ésjata*, se hallan subordinadas, justificadas y cuestionadas por el *ésjaton* y deben explicarse desde él. Y la conciliación o la armonización de las dos palabras no siempre resulta fácil, cuando no se manifiesta como imposible.

Es lamentable constatar el atrincheramiento tras la Constitución *Benedictus Deus*, de Benedicto XII (año 1336), en la que, según algunos teólogos, las *ésjata* quedaron definitivamente zanjadas. Nosotros no podemos contener el interrogante siguiente: El carácter de una Constitución, por muy dogmática que sea, o que, al menos, así sea presentada, ¿tiene competencia para resolver cuestiones debatidas sobre la relativa a la “escatología intermedia” y a aceptar todas sus manifestaciones sobre las *ésjata* como definidas “ex cátedra”?

Evidentemente que no. Entre otras razones porque el *ésjaton* o última intervención de Dios en la historia tiene una esencial dimensión histórico-salvífica o histórico-existencial que, lo mismo que toda la historia, incluida la salvífica o la historia de la salvación, está siempre en camino, con una esencial dimensión de futuro incierto y esperanzador. El futuro nos obliga a una revisión de lo acontecido en el pasado, también en el campo teológico de la fe. Es necesario volver sobre ello, incluso sobre su aspecto de contenido y, especialmente, sobre el modo más cambiante de la formulación del mismo.

## 3º) PECULIARIDAD DEL CUARTO EVANGELIO

Teniendo en cuenta el mundo nuevo del pensamiento al que Juan quiere comunicar el mensaje evangélico se ve obligado a realizar un gran esfuerzo que sintetizaremos en los puntos siguientes:

a) *Liberación del andamiaje apocalíptico*

Aunque volvamos sobre este problema literario, queremos destacar aquí sus características más destacadas. El evangelio de Juan hizo un gran esfuerzo para liberarse del clásico esquema apocalíptico con su creencia en el futuro último, en el que aparecerá el Hijo del hombre sobre las nubes del cielo con gran poder y majestad; renuncia al ejército de ángeles que son sus compañeros habituales que le acompañan siempre en sus desplazamientos; elimina el sonido convocador de las trompetas a cuyo sonido acudirán a juicio todos los muertos; prescinde de las conmociones cósmicas en las que el sol, la luna y las estrellas quedan privadas de sus funciones naturales; sigue contando con el mundo visible y no apunta siquiera a la necesidad de la sustitución por un cielo nuevo y una tierra nueva; no constituye un tribunal ante el que se presentarán todos los salidos de los sepulcros o de las profundidades del mar.

Toda esta imagería tan rica y fantástica procede del mundo de la apocalíptica. Fue un vehículo adecuado para transmitir el mensaje de la esperanza cristiana o incertidumbre de la misma cuando dicho lenguaje era entendido en toda su dimensión simbólica. Se cometió un tremendo error al haberlo entendido posteriormente –y a veces hasta el día de hoy– al pie de la letra.

b) *El futuro se hace presente*

Juan renunció al lenguaje apocalíptico. Para el cuarto evangelio todos aquellos acontecimientos futuros, a los que se hacía referencia en el lenguaje apocalíptico, se hacen presentes por la confrontación o encuentro personal con Cristo. *La salud o la desgracia están realizándose en el proceso de la fe.* Así lo dice el texto siguiente, que es el

más significativo al respecto: “*En que cree en él no será condenado; por el contrario, el que no cree en él, ya está condenado, por no haber creído en el Hijo único de Dios*” (Jn 3,18).

c) *El futuro de la fe*

La escatología no sólo es inseparable del futuro de la fe, sino que es el fruto mismo de la fe. ¿Cómo lo responde el cuarto evangelio? Un interrogante inevitable después de haber puesto de relieve el aspecto *presente-actual* de la fe. La primera impresión de despreocupación por el futuro radica en la misma perspectiva de la escatología joánica: con la fe el creyente entra en posesión de la vida eterna y supera el juicio (Jn 3,15ss; 5,24). Los “hechos salvíficos”, resurrección, ascensión al cielo y parusía de Cristo se resumen en el hecho unitario de que él es la resurrección y la vida (Jn 11,25; 14, 6)<sup>1</sup>.

Aunque Juan ha renunciado a la escatología futurista, el futuro de la escatología es lo que verdaderamente da sentido a su perspectiva específica. La despedida de Jesús tiene su sentido soteriológico en el re-encuentro, en la comunión de vida más perfecta, permanente y sin ninguna clase de condicionamientos que Cristo ha prometido a los creyentes. Si él se va de entre los suyos es para prepararles un lugar donde esta vida de comunión esté a salvo de toda contingencia (14,2-3). Ciertamente *los suyos* han visto ya su gloria (1,14), pero esta visión fugaz y transitoria de la gloria apunta y exige la visión permanente y el disfrute sin límites de la misma.

La frase central para la comprensión de la escatología joánica es la siguiente: “*Quiero que donde esté yo estén también ellos conmigo para que vean mi gloria...*” (17,24). Esta visión de la gloria es idéntica y, al mismo tiempo, distinta de la de 1,14. El evangelio de Juan no abandona, ni podía hacerlo en modo alguno, este futuro de la fe y de la salud. Únicamente lo presenta desde categorías, las categorías dualistas y espaciales nuevas, desde las que él trabaja habitualmente.

1 F. FERNÁNDEZ RAMOS, *Escatología Cristiana. (El Cuarto Evangelio)*, en *Salmanticensis* 23 (1976) 163-216.

El pensamiento del tiempo, al fin del cual tendrá lugar la consumación, es sustituido por el espacio, el espacio de arriba, de lo divino, será el lugar de esa consumación de la salud. Un espacio en el que el creyente se encuentra ya ahora porque, a pesar de estar en el mundo, ya no le pertenece<sup>2</sup>.

Lo que se afirma de la “condenación” lleva subyacente todo lo relativo al “juicio”: el “no será condenado” es sinónimo de no será juzgado. El texto joánico respalda la afirmación que acabamos de hacer: *La salvación o la desgracia están realizándose en el proceso de la fe. Es la evaluación progresiva*. La fe y el ejercicio de la misma marcan el ritmo del vivir diario. Lo mismo ocurre con las creencias y sus consecuencias. Pues bien, según el texto del evangelio de Juan, el juicio de Dios, positivo o negativo, se halla marcado en el proceso constante de nuestra vida de fe; lo establecemos nosotros. Todo depende de ella y, naturalmente, de sus inevitables implicaciones en nuestro comportamiento o conducta moral.

#### d) *Vestigios de la Escatología tradicional*

El futuro de la escatología que acabamos de mencionar, se pone igualmente de relieve en todas aquellas frases o palabras que, de algún modo, son como el eco de la escatología apocalíptica futurista. Una de esas expresiones es *en aquel día* (14,20). El evangelio de Juan ofrece una nueva interpretación de esta fórmula típicamente apocalíptica. Para él significa no el comienzo de los acontecimientos finales cósmico-dramáticos. Sino el comienzo del conocimiento profundo del Revelador y de su relación con el creyente. ¿Qué es lo que ese conocimiento da a “conocer”? La unión del Padre y del Hijo, la unión del Padre, del Hijo y de los creyentes; que esta unión tiene su fundamento y su plenitud-consumación en la unión celeste de la gloria<sup>3</sup>.

*Llega la hora... (16,25)*. La “hora”, en el uso apocalíptico, significa el último día. Juan lo interpreta en una clave nueva: la hora

2 H. CONZELMANN, *Eschatologie, IV im Urchristentum*, en RGG, 3ª ed. 670.

3 F. FERNÁNDEZ RAMOS, A.c., *Salmanticensis*, 196-197.199.

comienza en el tiempo inmediatamente posterior a la partida de Jesús de entre los suyos, cuando él vuelva a ellos en Pascua-Pentecostés y, como es evidente en el cuarto evangelio, en el Espíritu-Paráclito. Será entonces cuando los creyentes le conozcan sin necesidad de utilizar enigmas ni imágenes. La “hora”, proveniente del mundo apocalíptico, es, al mismo tiempo, el fin del lenguaje apocalíptico y el comienzo de un anuncio claro y perceptible.

Precisamente por eso, la hora que viene ya ha llegado (5,25). En esta sección (5,24-27) suena todo el argot de la escatología judía y también cristiana: “hora”, “oír la voz”, “muertos”... evocan la actividad judicial del Hijo del hombre. Los muertos son los hombres que viven en el mundo y le pertenecen. La vida en la infidelidad, la que ha negado la fe al Revelador es llamada aquí muerte. La vida verdadera, la escatológica y divina, consiste en “oír la voz...”.

*Sobre él permanece la ira de Dios (3,36).* La ira de Dios, que en la concepción apocalíptica se pondría de relieve en el juicio del último día. Esta ya en acción sobre aquel que rehúsa creer. Dos cosas acentúa el cuarto evangelio al recurrir a esta expresión: en primer lugar que, en modo alguno, renuncia a la esperanza del futuro y, además, que renuncia a describir el futuro de la fe con la terminología apocalíptica. La esperanza de la apocalíptica judía tardía, y también cristiana, es interpretada en forma radicalmente nueva y elaborada en una escatología presente <sup>4</sup>.

#### e) *Lo cósmico convertido en existencial*

Para hablar del juicio Juan renunció al pavoroso escenario cósmico. *El juicio se realiza aquí y ahora*, por la actitud del hombre ante el Revelador, ante sus palabras y exigencias. Pero el juicio es sólo una parte del tema escatológico. Su fundamento último está en el acontecimiento de la revelación. No tanto en sus enunciados marginales y

<sup>4</sup> S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes*, en *DTD*, Göttingen, 1972, 71 en el comentario a *Jn 3,36* donde dice: “*Der Tod ist nicht das Ende des Glaubens, sondern der Glaube das Ende des Todes*”.

esporádicos, cuanto en el misterio central de la revelación, que es la muerte y resurrección de Jesús. Este enfoque intenta resolver el problema escatológico dentro de la globalidad del acontecimiento cristiano, no desde la consideración fragmentaria de las cosas últimas.

f) *Las “ésjata” subordinadas al “ésjaton”*

El pensamiento del juicio se halla condicionado por la cristología tan singular del cuarto evangelio. Es un botón de muestra de lo que acabamos de afirmar sobre la relación entre las *ésjata* y el *ésjaton*. Ahora conviene constatar la relación entre la cristología y la escatología. Ésta ha sido absorbida por aquella. Las *ésjata* se hallan incluidas en el *ésjaton* y dependientes de él. *No pueden, por tanto, disociarse.*

La figura de Cristo y su interpretación determinan la forma en la que se realiza la confrontación del hombre con él. El enfoque cristológico de la escatología, con el retorno al acontecimiento fundante del cristianismo, la muerte y la resurrección de Cristo, permite leer la historia y la realidad a la luz de la esperanza cristiana. El Jesús joánico no fue enviado al mundo para juzgarlo, sino para salvarlo: “Dios no envió su Hijo al mundo para dictar sobre él sentencia de condena, sino para salvarle por medio de él”. – “No seré yo quien condene al que escucha mis palabras y no haga caso de ellas; porque yo no he venido para condenar al mundo, sino para salvarlo”. – “Vosotros juzgáis con criterios humanos. Yo no quiero juzgar a nadie” (*Jn 3,17; 12, 47; 8, 15*).

El aspecto positivo de la misión de Cristo lo destacan aquellos textos que acentúan la salvación del hombre realizada por el Cordero de Dios (*Jn 1,26.39*); por el que da al mundo la vida plena, que él ha recibido del Padre (*5,26*); por el que es llamado salvador del mundo (*4, 42*). En el encuentro, de aceptación o rechazo, con este principio o camino único de salvación, es donde se realiza, en auténtica evaluación progresiva, el pensamiento que hemos vinculado al juicio<sup>5</sup>.

5 R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, en *Herders-theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, II, 532: “*Es ist eine Gegenwarteschatologie oder besser, von der Gegenwart Christi bestimmtes eschatologisches Denken*”, 530.

g) *El hombre es su futuro*

Mediante esta forma de entender las cosas, el hombre puede prever y preparar su futuro. Así se encuentra más a su gusto, si tenemos en cuenta que el creciente desarrollo de la ciencia y de la técnica le han dado una mayor seguridad sobre sí mismo. El futuro es ahora más seguro. Antes estaba totalmente en manos de Dios o del destino; el futuro le era totalmente desconocido y el hombre lo esperaba aunque fuese siempre con incertidumbre.

La expectativa y la preparación del futuro constituyen el acontecimiento más auténtico de toda forma de vida y el hombre es hombre en cuanto que es futuro. La pregunta sobre el futuro es el problema religioso del hombre técnico moderno. La insistencia en poder prepararlo en el momento presente, mediante la acentuación de todo aquello que es determinante del mismo, inspirará la confianza en el futuro que busca hoy más que nunca el hombre. Así se expresa Teilhard de Chardin.

4º) EL LENGUAJE APOCALÍPTICO

Una de las razones para enviar el tema de la evaluación del hombre o del juicio divino al terreno de lo mitológico-inexistente ha sido la interpretación servilmente literal de las descripciones del mismo. El “celo” desmesurado por la fidelidad al texto bíblico, la herejía del literalismo, lo ha destruido una vez más. Las imágenes descriptivas del juicio deben ser entendidas como tales imágenes. No hacerlo así equivale a cometer una grave injusticia con el texto bíblico, obligándole a decir algo que en modo alguno pretende afirmar. Las imágenes hablan de una manera intuitiva y plástica sobre una realidad difícilmente imaginable. Son imágenes apocalípticas frecuentes en la época del NT.

a) *La imaginería apocalíptica*. Pertenece a la imaginería apocalíptica la imaginería siguiente:

- La asamblea universal de los pueblos ante el Hijo del hombre, que aparecerá en su calidad de juez;
- El modo de la misma, que incluye como vehículo necesario las nubes del cielo;
- La “banda de música” que le precede con las trompetas y su sonido penetrante para que llegue a los cuatro confines de la tierra;
- Los ángeles que el Hijo del hombre trae como acompañantes excepcionales, que tienen doble función: resaltar la figura central del cuadro y reunir a todas las gentes ante él;
- La resurrección de todos los muertos para que acudan ante el tribunal de justicia;
- El trono instalado para que se sienta el juez y sea visto y oído por todos;
- La catalogación de los reunidos entre las ovejas, que se salvan, y los cabritos –en la época eran considerados como animales de escaso valor– que son excluidos;
- Las obras realizadas u omitidas que justifican el destino feliz o desgraciado de los reunidos;
- La consulta del libro de la vida y de los distintos libros de contabilidad en los que aparecen detalladas las obras buenas o malas de los hombres, de todos sin excepción. Todo esto es fruto de la imaginería apocalíptica.

b) *La imaginería intuitiva y plástica*

De la evaluación última (todo lo relativo al “último día”, “nuestro último día”, “el juicio final”, “la apertura de los sepulcros”, “el sonido de las trompetas y la intervención de los ángeles”, “la solemnidad y parafernalia del Hijo del hombre”, “las nubes”, “el tribunal”, “la elevación por los aires”...) puede seguir siendo utilizada, partiendo siempre de que pertenece al terreno de lo metafórico, al mundo simbólico.

Hay dos buenas razones para ello: una *pedagógica* ya que, con diversas variantes, es el método utilizado por los hombres para dictaminar sobre la inocencia o culpabilidad de alguien. De este modo se puede hablar, de una manera inteligible, de la sentencia divina decisoria sobre el destino del hombre. ¿Puede inculparse a alguien este esfuerzo pedagógico, mucho más serio de lo que a primera vista pudiera parecer? ¿No deberíamos, más bien, agradecer el intento de ofrecer una descripción comprensible de un hecho misterioso? No olvidemos que estamos ante una imagería muy rica y, a la vez, muy enraizada dentro de los simbolismos naturales o convencionales entre los hombres.

La otra es de tipo *bíblico-teológico* y pretende acentuar la certeza del juicio y la seriedad del mismo. De ahí el recurso al tribunal y, sobre todo, a la prueba inequívoca del libro de la vida y de los demás libros abiertos. En cualquier institución o empresa la garantía de que no se omite nada importante y se recoge todo lo sobresaliente nos la ofrecen los libros de contabilidad llevados con el máximo rigor posible. En los libros queda todo consignado. Nadie puede negar lo que allí está escrito, bien sea a favor o en contra de cada uno de los “trabajadores” de la institución o empresa. ¡Lo escrito se lee!

### c) *Funcionalidad de las metáforas aludidas*

Ellas nos llevan a lo esencial. El juicio divino, la evaluación progresiva y la última es la consecuencia necesaria del NT, de la predicación de Jesús, del evangelio como tal. Resulta, además, muy consolador para el creyente. *El juicio nos habla de la oferta de la gracia del perdón*; del interés de Dios por el hombre; del desenmascaramiento que hace Dios de la doblez y de la hipocresía humanas; de que las razones de nuestra respuesta positiva a Dios no deben ser sólo las financieras, la retribución que esperamos, sino la realización plena del ser humano en el macrocosmos de la voluntad divina regaladora de la misma; de que no seremos engañados hasta el final, porque Alguien, que conoce, que conoce muy bien los secretos de los corazones, establece la claridad y la transparencia como norma para evaluar al hombre en

su integridad; de que la gratitud debida a nuestro Creador y Redentor deben mantenerse en la coherencia de la conducta adecuada.

Quien no acepta esta magnífica oferta divina manifestada en un concepto de “juicio” como el que acabamos de exponer, prescinde de ella, la rechaza, organiza su existencia anclándola en el presente, renunciando a un futuro esperanzador, aferrado a su “existir” sin el anhelo de llegar a “Ser”. Y cuando uno muere dentro de esta óptica del “existir” (viviendo la vida...), no ha llegado a la otra que es la verdaderamente duradera, la del “ser”. *No pasa del existir al ser*. No da la talla exigida.

Al no pasar a la eternidad del ser se queda en un existir anhelado y caduco, y eso es lo que llamamos *infierno*, lo que no es o, lo que es igual, lo que no participa de la vida de Dios. Afirmar *una inmortalidad platónica sería un infierno más torturador que el del fuego de las calderas de Pedro Botero* atizadas debidamente por demonios especializados en mantener la temperatura requerida como fogoneros bien entrenados.

No sería necesario aumentar la temperatura de la caverna y mantenerla a determinados miles de grados de calor. Los posee la caverna en sí misma. Evangélicamente hablando la alternativa a la vida, la luz, la verdad, la bienaventuranza... es la muerte, las tinieblas, la mentira, la desdicha. Lo opuesto a la plenitud es el “vacío total”, la solemnidad estremecedora del que se ha quedado a solas consigo mismo y desnudo, con las características marcadas por el alejamiento de Dios, como ya se nos describe en el *Génesis 3, 10* y siente la vergüenza infinita de no poder relacionarse con nadie.

El pensamiento del juicio nos sitúa en el centro de la revelación, de la manifestación de Dios en Cristo. Por consiguiente, quien organiza su conducta moral desde el miedo que el juicio suscita, no cumple el mandamiento principal de la Ley, el del amor (Mt 12, 29-30). La importancia que el NT da al pensamiento del juicio pretende, además, sacudir al hombre de su somnolencia y apatía, recordándole su

obligación grave de hacer el bien y de hacerlo por amor a su creador y redentor<sup>6</sup>.

El pensamiento del juicio no puede ser desplazado del lugar céntrico que ocupa en la predicación de Jesús; no puede ser trasladado del centro a la periferia. Y ello porque es la consecuencia lógica del amor de Dios, un amor previo que ha sido manifestado en la gracia del perdón. Desde ella, el hombre debe enfrentarse con su propia responsabilidad ante el compromiso implícito de una respuesta positiva al amor de Dios hecho gracia para él. Por eso, toda concepción humana –en la línea de un angelismo infantil e inconsciente– que elimine o mitigue el pensamiento del juicio y la seriedad del mismo es directamente opuesta al evangelio; directamente contraria a la predicación de Jesús.

#### 5º) CAUSAS DETERMINANTES DEL CAMBIO EN JUAN

¿Está justificado hablar de *cambio* en el tema escatológico tal como lo aborda el cuarto evangelio? ¿No podría justificarse su singularidad hablando simplemente de *diversa acentuación o matización*? En relación con el juicio se ha dicho<sup>7</sup> que Juan no ha pretendido cambiar el juicio futuro por el presente, sino que lo único que se ha propuesto el cuarto evangelio ha sido acentuar la misión de Jesús, determinada por la salud, no por el juicio. La respuesta no nos parece satisfactoria, porque el aspecto positivo de la misión de Jesús se destaca poniendo de relieve el significado salvífico de su persona y el juicio que la actitud y decisión ante ella necesariamente implica.

6 E. STAUFFER, *Agnostos Cristos: "Johannes gibt deshalb die Zukunfterwartung nicht preis... Aber die Zukunft, die Johannes erwartet, ist nur sichtbare Entfaltung der geheimen Herlichkeit, die in dem historischen Jesus erschienen ist"*, 298. Citado en mi artículo de *Salmanticensis*, 23 (1976) 205.

7 E. STAUFFER en la nota inmediatamente anterior. Sus afirmaciones las ve justificadas desde el entorno evangélico: el *Tärgum de Jonatán* sobre *Mi 4,8*; el *Diálogo de Justino con Trifón (Dial. 109-110)*, sobre el texto de *Mi 4,1ss*; el *4º libro de Esdras*...

Los interrogantes sobre cambio o acentuación pueden ser contestados desde lo dicho hasta aquí, en el sentido de verdadero cambio. Aquí nos preguntamos por las causas que lo han determinado. Y enumeramos las siguientes:

a) *El esquema joánico*

Juan tiene delante nuevas categorías de pensamiento. Nos encontramos ante una forma de ver *vertical*, en contraposición con la horizontal-temporal. En el cuarto evangelio tenemos categorías espaciales, no temporales, que son determinantes de su pensamiento. Stauffer lo presenta así: Los Sinópticos escriben sobre la sencillez histórica y la gloria escatológica de Jesús. El evangelio de Juan es el de la gloria oculta y misteriosa del Jesús histórico, cuya plenitud únicamente es asequible a la fe y cada día se manifestará con mayor claridad<sup>8</sup>.

Siguiendo la densidad de pensamiento del cuarto evangelio la revelación del Mesías se desarrolla conforme a un esquema que consta de tres partes: 1ª) el Mesías absconditus (escondido-oculto en el cielo; es el pensamiento de la preexistencia de Cristo); 2ª) el Mesías *incognitus* (desconocido o no reconocido por los hombres; es el pensamiento del rechazo que el mundo hace del Revelador, que es tan frecuente en el evangelio de Juan); 3ª) el Mesías *revelatus* (manifestado en todo el poder y gloria en medio de los hombres)<sup>9</sup>.

b) *Nueva concepción cristológica*

Seguimos en la línea apuntada en el apartado anterior. De forma más consciente que sus predecesores Juan establece la plena identificación entre Jesús y el evangelio: Jesús es el evangelio y el

8 C.K. BARRET, *Das Johannesevangelium und das Judentum*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, 59.

9 J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur joh, Christologie und Eschatologie*, Friburgo, 1964, 38, Copiamos su elocuente afirmación: "Die Christologie ist keine Funktion der Eschatologie, sonder umgekehrt, die johanneische Eschatologie ist eine Funktion der Christologie", 38. Tomado de la p, 207 de mi artículo de *Salmanticensis*.

evangelio es Jesús. Se acentúa el significado del Hijo del hombre como mediador entre el cielo y la tierra; pasa del uno a la otra y, a través de su estancia terrena, confiere a los hombres el conocimiento revelado y la vida eterna. Así pueden los hombres llegar a participar de la vida divina.

La idea de la mediación implica una más amplia y más profunda relación de Jesús con los hombres. Él es el Revelador. El 4º evangelio presenta a Jesús como el Logos, y esto significa presentar a Dios mismo en el proceso de su auto-donación; no sólo llegando a la plenitud en la comunicación de un conocimiento superior, sino en la auto-comunicación de sí mismo. La relación entre el Logos y el hombre que lo acepta, es, fundamentalmente, soteriológica<sup>10</sup>.

Los Sinópticos ven a Jesús a la luz de la crisis escatológica que él mismo precipitó. Juan lo libera de una interpretación puramente apocalíptica y, al mismo tiempo, sigue utilizando el lenguaje escatológico e incluso, a veces, el apocalíptico. Jesús es el comienzo y el fin; el creador primero y el juez último; la verdad última de Dios y del hombre. Estamos diciendo que la cristología es una de las causas más profundamente determinantes de la escatología joánica<sup>11</sup>.

### c) *Decadencia de la apocalíptica*

En el momento en que el cuarto evangelio fue puesto por escrito, la apocalíptica había desaparecido, salvo raras excepciones. El lenguaje apocalíptico como medio de expresión de la fe había cumplido su misión<sup>12</sup>. Este fenómeno, constatable en el judaísmo, puede apreciarse también en el cristianismo, aunque con menos radicalismo.

10 C.K. BARRET, *Das Johannesevangelium und das Judentum*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, 59.

11 C. K. BARRET, referencia a la nota 9, 1964. En mi A. c. de *Salmanticensis*, 206-207.

12 R. SCHNACKENBURG, O. c., 541, en nota 6. Citamos sus mismas palabras: "*Das Fragüen richtet sich starker auf die Existenzsituation und das Heisschiksal einzelnen Menschen*". Lo citado se encuentra en mi A. c. de *Salmanticensis*, 210, nota 83.

Una serie de factores había contribuido a que el lenguaje apocalíptico llegase a una fase de plena decadencia que exigía que comenzase a ser sustituido:

- Dios no había intervenido, de la forma que imaginaba la apocalíptica, con ocasión de la crucifixión de Jesús.
- La esperanza de que la parusía del Hijo del hombre tendría lugar al fin de la primera generación cristiana tampoco había sido cumplida. Los “padres” habían muerto y la venida del Señor se retrasaba indefinidamente (2Pe 3,4).
- Resultaba, pues, evidente que el lenguaje apocalíptico no podía seguir siendo el medio adecuado y, por supuesto, no podía ser el medio único para expresar la fe cristiana.

Cierto que la apocalíptica no desaparece radicalmente. La composición del libro del Apocalipsis, por la misma época en que fue escrito el 4º evangelio, es un buen testimonio de ello. Una de las reacciones ante la decadencia de la apocalíptica fue la incorporación de otra categoría de pensamiento: la gnosis. Es otra de las causas determinantes del cambio de Juan.

#### *d) Nueva cultura y nuevos destinatarios*

Ya antes del año 70 las ideas gnósticas habían comenzado a penetrar en el judaísmo. El caso de Qumran es un buen ejemplo de ello. La gnostización del judaísmo continuó particularmente en aquellos círculos que estaban en contacto con el cristianismo, como lo demuestra el caso de Ignacio de Antioquia<sup>13</sup>.

Otra de las realidades constatables a fines del siglo primero es la influencia de la filosofía platónica. La filosofía platónica no tanto como sistema filosófico como cuanto la atmósfera que se respiraba. Con su clásica distinción entre los dos mundos, el mundo real,

13 P. RICA, *Die Eschatologie des vierten Evangelium*, Zúrich, 1966, 90, donde califica a la escatología joánica como “eine personalisierte Eschatologie”. En nuestro a.c. de *Salmanticensis*, hemos recogido la cita completa en 213.

invisible y eterno, del cual es una copia imperfecta y transitoria el mundo presente. Con su clásica concepción de la mente-espíritu muy superior a la carne, y el ideal de una vida de abstracción y contemplación en la cual el alma, libre ya de la materia, se unía con Dios... En el cuarto evangelio hay bastante de esta influencia de este platonismo popular puesto por Juan al servicio del anuncio del mensaje cristiano. Jesús dice que no es de este mundo, sino de arriba... (8,23; 18,36). Estos contrastes no proceden del judaísmo, sino de otro entorno cultural que el evangelio de Juan tiene delante.

Juan se sirve de las ideas circundantes —en las que abundan los salvadores y reveladores, tanto en la religión como en la filosofía helenista— para poder ser comprendido por aquel nuevo mundo de sus lectores. El contenido esencial cristiano tiene que vaciarlo Juan en los moldes existentes de su mundo acerca de la salvación. Pero las ideas existentes al respecto eran múltiples. En el judaísmo existía una tendencia general según la cual la salvación sería fruto de un acto futuro de Dios, en el que los hombres creían y esperaban, pero que no estaba todavía ante sus ojos

Esta visión futurista tampoco era desconocida fuera del judaísmo, pero no era la predominante. La salvación, según esta nueva forma de presentarla, era un experiencia presente dada por Dios al hombre bien fuese a través de los sacramentos bien a través de la mística o del conocimiento. Estas creencias, procedentes del mundo no judío, incluían la venida de un dios redentor al mundo abandonado de la carne, del pecado, de la ignorancia y de la muerte. A su regreso al mundo celeste, desde el que había bajado, dejó unos medios (sacramentales o intelectuales) gracias a los cuales el hombre le podía seguir, escapar al círculo fatalista del destino y llegar al mundo divino. En esto consistía la salvación.

La historia que Juan recoge en su evangelio es precisamente la historia de la actividad salvífica y amorosa de Dios (3,16; 12,47...): Dios envía su Hijo al mundo; los que creen en él tienen la vida eterna (20,31); aquellos que lo reciben llegan a ser hijos de Dios (1,12).

e) *El individualismo*

Otra de las causas motivadoras del cambio en el evangelio de Juan es su acentuación del individualismo. Para el cuarto evangelio se plantea la cuestión de la salvación a nivel de la situación individual y la suerte del individuo. Esta preocupación por el individuo se halla provocada, una vez más, por el entorno, el *Sitz im Leben*. Una de las preocupaciones más acentuadas de los movimientos gnósticos tenía su centro de gravedad en la explicación del sentido de la vida humana: el “de dónde y el adónde”, la añoranza por la plenitud interna del ser humano, la plena realización de la existencia, como diríamos hoy. Si Juan contrapone al mito gnóstico del Redentor el mensaje cristiano del Redentor venido verdadera e históricamente a nuestra existencia, la consumación de la misma existencia humana debía presentarla, desde esta misma perspectiva.

Desde este punto de vista el interés por el fin del mundo y la forma en que tendría lugar (aspecto particularmente querido por la apocalíptica) desaparece. Incluso la suerte que correrá la comunidad cede en interés frente al individualismo. Esto no significa que Juan se desentienda ni mucho menos de dicha comunidad. No puede hacerlo porque el creyente individual crece en ella y desde ella.

f) *La cuestión terminológica*

Una vez constatada la especificidad de la escatología joánica se hacía necesario encontrar un nombre que la definiese como tal. Pronto se la contrapuso a la escatología futurista y apocalíptica. La escatología joánica no es ni lo uno ni lo otro. Aunque, particularmente al hablar de la escatología “futurista” sea necesario precisar. La escatología joánica no es futurista en el sentido técnico que se ha dado a esta palabra, en su relación con la escatología sinóptica. Es futurista en el sentido de su esencial referencia y apertura al futuro.

Uno de los apelativos que más eco suscitaron y mayor audiencia lograron fue el de *escatología realizada* (C.H. Dodd). Con esta fórmula pretendía Dodd definir el mensaje central del NT. Aplicada,

en concreto, a la escatología joánica tiene unas limitaciones que han sido puestas de relieve muchas veces. La terminología aceptada por Dodd parte del hecho de la irrupción del tiempo final en el momento presente. Pero, por otra parte, resulta excesivamente imprecisa a la hora de valorar dicha irrupción. ¿Este tiempo final ha irrumpido en el presente de tal modo que ha logrado ya su “realización” total? ¿Qué espera el creyente del futuro si su esperanza está ya “realizada”? Estos y otros interrogantes han sido y pueden ser explicados satisfactoriamente desde la fórmula de Dodd. Son necesarias, no obstante, aclaraciones y precisiones: escatología realizada y realizándose, escatología realizada pero no consumada, escatología realizada pero no final... La necesidad de estas u otras explicaciones y precisiones hablan de la insuficiencia de la fórmula de Dodd utilizada de forma absoluta.

*Escatología actual y presente.* Utilizamos estos dos calificativos que también han proliferado frecuente e indistintamente. Pretenden definir la escatología joánica acentuando su especificidad en contraposición con la escatología sinóptica. Y, en parte al menos, paulina, que tanto esperan de ese drama cósmico-apocalíptico del futuro. Creemos que tampoco esta terminología hace justicia a la escatología joánica. Es cierto que en el cuarto evangelio se acentúa la presencia de la salud de una forma que no tiene precedentes en el cristianismo de los orígenes. No obstante, esto no justifica el calificativo de “presente-actual” dados a la escatología joánica. Los calificativos serían sencillamente inadecuados. Equivaldrán a cerrar las perspectivas en relación con las afirmaciones del futuro.

*La escatología personalizada* de P. Rica puede resultar más adecuada en orden a definir la especificidad de que hablamos. El calificativo nace del significado verdaderamente central que la persona de Cristo tiene en la escatología joánica. La deficiencia, notable a nuestro modo de ver, de este calificativo está en su parcialidad. La centralidad de la persona de Cristo en el cuarto evangelio está fuera de toda duda. Pero esta centralidad puede constatarse igualmente en el resto de la literatura neotestamentaria. Es preciso tener en cuenta otros aspectos que en la escatología son esenciales.

Nos hemos decidido por una *escatología existencial*. Evidentemente, también en este calificativo resulta fácil descubrir limitaciones y dificultades. Creemos, no obstante, que es el que más adecuadamente comprende los dos aspectos esenciales de la escatología joánica: Cristo como acontecimiento escatológico prolongado en el *continuum escatológico* de su presencia en la Iglesia y en el creyente, de manera particular a través del Espíritu-Paráclito y el hombre en su confrontación con él. El acontecimiento escatológico y la existencia escatológica colocados frente a frente.

En esta confrontación, la decisión humana resulta determinante y constitutiva de su ser escatológico: la posesión de la vida, la superación del juicio, la pertenencia al mundo de la luz, la visión de la gloria, la filiación divina, la resurrección y la vida... todo aquello que constituye la existencia escatológica se decide cada día y en cada momento por la actitud mantenida frente al acontecimiento escatológico. Este ejercicio diario de la fe en confrontación con el acontecimiento escatológico es lo más característico y acentuado del cuarto evangelio. Estamos, por otra parte, en la más pura línea bíblica que destaca constantemente una necesaria conjugación entre la acción de Dios y la del hombre.

La palabra “existencia” puede interpretarse acentuando lo humano hasta tal extremo que resulte condicionante de la revelación en cuanto tal. Ya dijimos que la palabra tiene sus dificultades y limitaciones. Se presupone, al utilizarla, la existencialidad del mensaje revelado, que se dirige, afecta y compromete esencialmente la existencia humana, que la desborda y trasciende, que no se limita a contestar sus interrogantes sino que ofrece mucho más de lo que el hombre puede preguntar. Si calificamos de *existencial* la escatología joánica suponemos, para justificar el calificativo, que estamos hablando no sólo de la existencia humana sino de la existencia cristiana como tal. Una existencia que se realiza aquí y ahora —como toda existencia verdaderamente humana y no simplemente cósmico-fáctica— en una incesante relación con el acontecimiento escatológico hasta que llegue el momento del estar definitivo con Él viviendo en su gloria (17,24-26).

Creemos que el adjetivo “existencial” comprende los matices diversos puestos de relieve en otros calificativos que hemos apuntado: no es una escatología apocalíptica, conserva el aspecto real, no técnico, de la escatología futurista, es una escatología realizada, presente, actual y personalizada. Todos los aspectos destacados en cada uno de estos adjetivos creemos que se hallan incluidos, evitando las posibles limitaciones que cada uno por separado pueda tener, en el calificativo de *existencial* dado a la escatología específicamente joánica.

g) *Conclusión*

No resulta difícil, al llegar al final de estas reflexiones sobre la escatología joánica, formular unos cuantos puntos a modo de conclusión.

1º) La representación apocalíptica del futuro no es considerada por el autor o autores del cuarto evangelio como constitutiva de la fe cristiana.

2º) Juan utiliza los recursos del AT y de las esperanzas judías para describir la salud, pero se sirve también de otros medios procedentes del mundo helenista y gnóstico.

3º) La influencia del lenguaje escatológico tradicional se pone de manifiesto en el 4º evangelio en la profundización del acontecimiento escatológico y en las correspondientes implicaciones de exigencia que tiene el hombre en su confrontación personal-existencial con él.

4º) La escatología joánico-existencial apenas ha sido utilizada en el catolicismo y lo mismo ha ocurrido en el protestantismo. La tradición eclesial y la sucesión ministerial eclesiástica se unen más fácilmente con un concepto teleológico de la historia, al estilo de como nos la presenta Lucas, que camina hacia el final del mundo y de la historia con un juicio necesario sobre el pasado.

5º) La escatología existencial acentúa el presente, pero de tal modo que mantiene la necesaria tensión entre el presente y el futuro y la esencial abertura al momento de la unión consumada y permanente en que la existencia cristiana halle su plena realización lejos de todo riesgo.

6º) Los vestigios de la escatología tradicional y el problema de las “adiciones” tienen por objeto acentúa el momento futuro y no desentrañarlo de la historia hasta el mundo de convertir la escatología joánica en una abstracción gnostizante.

7º) La presentación escatológica del 4º evangelio supone un gran esfuerzo “desmitologizador” en el sentido de haber superado las representaciones apocalípticas y haberlas considerado, por tanto, como no pertenecientes a lo esencial de la fe cristiana.

8º) Como toda formulación de la fe cristiana la teología joánica está también condicionada y limitada históricamente. Su formulación sigue siendo válida precisamente por la acentuación del elemento existencial, pero, lo mismo que el 4º evangelio ha demostrado que la concepción sinóptica no era la única posible, algo parecido deberá afirmarse de la presentación joánica.

### III. LOS DOS GRANDES SACRAMENTOS DE LA IGLESIA

El sacramento es una *flecha indicadora* del camino a seguir, un indicador, una señal (= *semeion*, en griego), que simboliza, orienta, remite a... En el final del camino, en el cielo, ya no hay sacramentos; ya no son necesarios los indicadores; los sacramentos no son un fin, sino unas señales en el Camino. La prueba de que no hemos llegado a nuestra Casa permanente nos la ofrecen las señales que nos marcan la dirección hacia ella.

Hemos adquirido la buena costumbre de llamar signos, *semeia*, a los milagros de Jesús. Los “signos, señales o semeia” ponen más de relieve su poder significativo. Tienen más acentuada la flecha indicadora. Pero también *los milagros evangélicos son sacramentales*, tienen poder significativo, remiten a... El milagro, lo mismo que el signo *nunca es terminal*. Los milagros de Cristo son funcionales. Nunca los hace a favor suyo, sino “para que veáis” (*Mc 2,10*); nunca son demostrativos de su poder sensacionalista o exhibicionista; incluso se molesta Jesús cuando son interpretados así (*Jn 2,23-25; 4, 48...*).

A. EL BAUTISMO CRISTIANO

El bautismo y la eucaristía son los dos grandes sacramentos de la Iglesia. Definen y acompañan a los creyentes incipientes, proficientes y perfectos. Nunca he comprendido su designación como sacramentos de iniciación, a no ser que pretenda acentuarse el aspecto cronológico por lo que se refiere a su recepción por parte de los creyentes.

Esta breve introducción al bautismo pretende ser una síntesis hecha por el apóstol Pablo sobre su significado, que no ha sido superada hasta el día de hoy. El bautismo no es nada sin la fe: ser hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús y haber sido bautizados en Cristo son expresiones paralelas y sinónimas. El bautismo inserta al bautizado en el misterio pascual; le hace participar en la muerte y resurrección; y lo reliado en un momento dado permanece en su eficacia toda la vida; para describirlo Pablo tienen que recurrir a verbos compuestos: el bautizado es “con-crucificado”, “con-sepultado”, “con-resucitado”, “co-heredero”, “con-glorificado”. La inserción en Cristo significa el principio de una nueva vida. El bautizado es aquel que vive en Cristo.

1. *Jesús se dejó bautizar por Juan*

a) Este gesto de Jesús no supone la culpabilidad moral. Ésta no es el único motivo para buscar a Dios. Jesús quería insertarse lo más posible en la realidad de un pueblo pecador, aunque personalmente no fuese consciente de ninguna transgresión moral. El Mesías había sido presentado desde Isaías no como apartado de los pecadores sino colocado en medio de ellos, como instaurador de la justicia, de la justicia salvífica o salvadora, como realizador de los planes divinos (Is 42ss; ahí tenemos la excusa que únicamente nos ofrece Mateo –Marcos y Lucas la desconocen- para que el Bautista no quisiese bautizar a Jesús: “Conviene que cumplamos de este modo toda justicia (Mt 3, 14-15)<sup>14</sup>”.

14 A. OEPKE, *Bápto, baptíso, baptismós, bápisma, baptisté, en TWzNT, I, 527ss.*

b) Los textos aducidos como prueba de la oposición de Jesús al bautismo como rito externo en ningún caso tienen este sentido (*Mc 7,17ss*, no mancha al hombre lo que le entra de fuera: *Mc 11,30*, ¿el bautismo de Juan era del cielo o de los hombres? En el primer caso se ridiculizan las normas sobre la pureza ritual. El segundo hace referencia a las disculpas dadas por aquellos que no quieren creer.

c) Jesús considera su muerte como un bautismo (*Mc 10, 38s; Lc 12, 50*). Y ello no se refiere a lo que posteriormente sería considerado como un bautismo de sangre (el martirio). Esta consideración expresa metafóricamente la consideración de la suerte adversa por la que debe pasar. Aquí acuden ecos constantes del AT: “*Un remolino llama a otro remolino, con el rumor de las cascadas, todas tus ondas y tus olas pasan sobre mí*” (*Sal 42,8*). “*Sálvame, ¡oh Dios!, porque amenazan ya mi vida las aguas*” (*Sal 69, 2*). “*Si atraviesas las aguas, yo seré contigo, y no te sumergirán las olas*” (*Is 43, 2*).

d) El bautismo de Jesús fue una *teofanía*. Lo que da a Jesús su sentido y dimensión únicos es la presencia y acción de Dios en él. El cielo ha roto su silencio, el Espíritu ha vuelto a moverse sobre las aguas, la voz de Dios se ha dejado oír de nuevo. Ha tenido lugar la revelación que la voz del cielo le ha dirigido presentándole como Hijo del Padre. Se ha producido la invasión del Espíritu que penetró sus interioridades más profundas. Ha tenido lugar el descubrimiento, la toma de conciencia o el afloramiento al campo de la misma de su peculiarísima relación con el Padre. Los únicos protagonistas de la escena son el Padre y el Hijo. Lo único interesante es lo que ocurre entre ellos. Lo verdaderamente decisivo es el misterio invisible, hecho visible a Jesús desde la nueva relación descubierta, y que sigue siendo invisible para los demás hombres<sup>15</sup>.

La escena del bautismo de Jesús es la coronación de la acción escatológica de Dios iniciada con el Bautista y llevada a su culminación con Jesús. (*Mc 1,4-11 y par; 11, 27 y par; Jn 1,25-33; 3,23ss; 10,40; Hch 1,5; 111,15; 13,24; 18,25; 19,4*). El bautismo de Juan suscitó la ardiente esperanza mesiánica, con una influencia decisiva en

15 A. OEPKE, *O. c.*, 536-537.

el cristianismo. De ahí que la primitiva comunidad cristiana llamase a Juan “el precursor”. Lo que distingue a Jesús de la predicación del Bautista es que el consumidor divino es también el hombre Jesús. Esta *teofanía es precursora del bautismo cristiano* que, comenzada en el momento inicial, se desarrollará a lo largo de toda la vida y alcanzará su culminación en el *más allá del tiempo*.

## 2. En la comunidad cristiana

a) El bautismo se administró desde muy pronto. Este acto expresaba sintéticamente lo que debía hacer el hombre como respuesta a la acción de Dios: “¿Qué hemos de hacer, hermanos? Pedro les contestó: *“Convertíos y haceos bautizar en el nombre de Jesucristo para conseguir el perdón de vuestros pecados y recibiréis el don del Espíritu Santo”* (*Hch 2,38*; otros textos no menos importantes son los siguientes: *Hch 8,12; Rm 6,3; 1Co 12,3*). Los textos citados nos acercan a los años 30.

b) Este hecho no puede derivarse exclusivamente de la influencia del bautismo de Juan. La misión encomendada por Jesús a sus discípulos era inseparable de la orden de bautizar. Así lo dan a entender los textos más claros, incluso contando con una formulación muy teologizada de los mismos: (*Mt 28,18-20; Mc 16, 16*).

c) La comunidad cristiana original entendió que la peculiaridad del bautismo cristiano consistía en que se administraba *en Cristo o en el nombre de Cristo o de Jesús*. El “nombre” significa toda la persona y la eficacia de la misma; incluye, por tanto, al Padre, iniciador de la obra de la salvación, y al Espíritu, vivificador de la misma: *“Mas cuando creyeron a Felipe, que les anunciaba el reino de Dios y el nombre de Jesucristo, se bautizaban hombres y mujeres”* (*Hch 8,12*: nótese el paralelismo entre las dos realidades subrayadas)<sup>16</sup>.

16 J. BETZ, *Bautismo*, en *Conceptos Fundamentales de la Teología*, Madrid, Cristiandad, 1966, 190-192.

### 3. Significado salvífico del bautismo de Cristo

a) El apóstol Pablo comienza destacando el aspecto purificador. Como Dios es la fuente de la verdadera vida, su santidad aleja y excluye de sí el pecado. El bautismo se convierte en el *baño purificador*: “Y algunos esto erais (pecadores de todo tipo...), pero habéis sido lavados; habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios” (1Co 6,11). La Iglesia ha sido santificada “purificándola mediante el lavado del agua con la palabra...” (Ef 5, 26). El significado del bautismo depende de que *la acción operativa del Dios santo actúa en el hombre pecador*. De esta forma queda excluida una concepción supersticiosa, mágica y meramente simbólica<sup>17</sup>.

b) El primer paso para la valoración del bautismo en el sentido que nos es presentado por el NT consiste en acercarse a Él con una actitud crítica frente a todo lo externo, lo ritual y lo mágico. Como ya hacía el AT frente a las acciones meramente externas: “Crea en mí, ¡oh Dios!, un corazón puro, renueva dentro de mí un espíritu recto.- Porque no es sacrificio lo que tú quieres; si no, te lo ofrecería, ni quieres tampoco holocaustos. El sacrificio grato a Dios es un corazón contrito. Tú, ¡oh Dios!, no desdenes un corazón contrito y humillado” (Sal 51, 12. 18-19; otros textos: Jr 2, 22; 4, 4; 7, 3ss; Is 1, 10ss).

Esto, sin embargo, no quita valor alguno al realismo de las representaciones utilizadas en el rito sacramental. Pero si no tenemos en cuenta *el presupuesto fundamental* se corre el riesgo de eliminar la eficacia del hecho salvífico como tal. Esto se halla particularmente expresado en la siguiente frase de la primera carta de Juan: “Él es el que vino por el agua y por la sangre, Jesucristo; no en agua solo (la simple efusión de agua en el bautismo), sino en el agua y en la sangre (bautismo = agua, y sangre = la acción salvífica de la cruz” (1Jn 5, 6)<sup>18</sup>.

17 A. OEPKE, O. c., en *TWzNT*, 538.

18 A. OEPKE, O. c., en *TWzNT*, 539.

c) El bautismo, aunque administrado por los hombres, es *acción de Dios, acción de Cristo* (Ef 5,26). De ahí que el bautismo sea administrado por otros, nadie ser autobautiza, y consiguientemente es utilizada *la forma pasiva; la forma media* sólo es utilizada una vez (Hch 22,16; se le dice a Pablo que “te bautices”, lo cual no significa que lo haga él mismo); lo mismo ocurre en 1Co 6,11); *la forma reflexiva* nunca<sup>19</sup>.

d) El bautismo recibe su eficacia de *la acción reconciliadora de Dios en Cristo*: “Mas cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios nuestro Salvador, no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo” (Tt 3, 45; otro texto nos lo ofrece 2Co 5,15-18). El bautismo nos traslada a la esfera de Cristo, de la región de la muerte a la de la justicia de la vida y de la filiación divina: “Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo” (Ga 3,26-27: el “vestido” simboliza la acción salvadora de Dios; a los bautizados les llega la *justicia de la vida* (Rm 5,18).

*“Porque todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús, ya que todos los que fuisteis bautizados en Cristo, fuisteis revestidos de Cristo” (Ga 3,26-27).*

*“No hay más que un cuerpo y un Espíritu, como es también una la esperanza a la que fuisteis llamados; un solo Señor, una fe, un bautismo; un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todas las cosas, lo penetra todo y lo invade todo” (Ef 4,5-6).*

e) El sacramento del bautismo nos lleva de la mano desde una justicia o santidad imputativas (atribuidas externamente sin tener un fundamento eficaz y objetivo) a una vida moral que brota de él como el fruto bueno del árbol de gran calidad (1Co 6,11). El bautismo tiene su inevitable proyección en la parénesis o la vida ético-moral (Ef

19 A. OEPKE, O. c., en TWzNT, 541.

5,26ss). La justificación forense (en el sentido meramente jurídico) se convierte en una corriente de vida que brota de Cristo. De *la justicia de Cristo situada fuera de nosotros* el bautismo nos conduce a la *justicia de Cristo trasladada a nuestro interior*<sup>20</sup>.

*“¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, en su muerte hemos sido bautizados? Por el bautismo hemos sido sepultados con él en la muerte, para que como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así nosotros caminemos en una vida nueva. En efecto, si hemos sido injertados en la semejanza de su muerte, también lo seremos en la de la resurrección” (Rm 6,3-6).*

*“Sí, pues, hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él, sabiendo que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere más; la muerte no tiene ya dominio sobre él. Porque lo que murió, murió al pecado de una vez para siempre, pero lo que vive, vive para Dios. Así también vosotros, considerad que, estando muertos al pecado, vivís para Dios en Cristo Jesús” (Rm 6,6-11).*

*“Porque el pecado ya no os dominará, puesto que no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia. Entonces, ¿qué? ¿Vamos a pecar, puesto que no estamos bajo la ley, sino bajo la gracia? De ningún modo. ¿No sabéis que poniéndoos al servicio para obedecerle, os hacéis esclavos de aquel a quien obedecéis, ya sea del pecado que lleva a la muerte, ya de la obediencia que lleva a la justicia? Pero gracias sean dadas a Dios, porque de esclavos que erais del pecado, obedecisteis de corazón a la norma de la justicia a la cual fuisteis confiados y, liberados del pecado, os habéis hecho esclavos de la justicia” (Rm 6,14-16).*

No se ha producido ningún “salto mortal”; se ha dado un paso decisivo en el sentido de que la justificación (el estado de amistad con Dios) no está condicionada por la vida nueva, sino que la referida “vida nueva” es fruto de la justificación y está condicionado por ella. Por eso la justificación debe ser separada de la vida nueva y antepuesta a ella. La justificación, tal como se comunica en el bautismo, es

20 J. BETZ, *Bautismo*, O. c., 193-194.

descrita por Pablo así: “Por la justicia de uno solo (por Jesucristo) llega a todos *la justificación de la vida (Rm 5,18)*.”

f) El carácter moral que tiene la vida nueva, lo tiene necesariamente porque es la vida de Dios, la vida de Cristo. El sacramento hace que el bautizado participe en la muerte y en la resurrección de Cristo, en el misterio pascual (*Rm 6,1-14*: el texto más profundo y significativo; *Col 2,11-15*; *3,1ss*; también se consultarán con gran provecho *Ga 2,19-20*; *5,24*; *6,14* que, sin mencionar el vocablo bautismo, describen su contenido más profundo en cuanto que expresan el hecho salvífico). Las exigencias ético-morales no son leyes que nos son impuestas desde fuera; brotan de la entraña misma del hecho cristiano como el agua de la fuente.

g) De este modo se ha producido la ruptura con el pecado y la participación en la vida de la nueva creación. Esto se ha hecho una realidad, pero de tal modo que, en este mundo, el paso del eón presente a la vida concedida por Dios permanece como un acontecimiento continuado, como *el quehacer o tarea del bautizado o, más bien, en este devenir constante se realiza de forma completa*<sup>21</sup>.

No se trata de un simbolismo entusiasta, sino de una realidad objetiva y de un acontecimiento ocurrido en el tiempo. Y esto, a su vez, se convierte en una llamada a la voluntad; en una invitación a la decisión, ante la cual el bautizado es situado de modo necesario, sin que pueda eludir el compromiso que dicha invitación implica. De este modo recibimos la impresión de que, al expresarse así, el apóstol Pablo se halla muy cercano al pensamiento griego que habla de la muerte y resurrección de los dioses: las religiones de los misterios expresan así el proceso de la naturaleza que muere en invierno y resucita en primavera.

Esta forma de expresarse ha podido ser conocida por el Apóstol. Junto a la forma parecida deben ser destacadas las diferencias profundas: el renacimiento intemporal y natural del individuo, por una parte, y por otra, la vinculación histórico-espiritual, la nueva creación

21 A. OEPKE, *O. c.*, en *TWzNT*, 542.

con cuya terminología expresa Pablo el acontecimiento cristiano (2Co 5,17: “*De suerte que el que es de Cristo se ha hecho nueva criatura...*”).

h) El bautismo es *ensayo, anuncio y escenificación precursora* del próximo cambio del tiempo final; es elevación, no simple escalera. La estrecha relación entre el que ha resucitado con Cristo, o lo está haciendo cada día (Jn 5,24), y la justificación “metafísica”, del ser mismo, no sólo “mística”, del pensar afectivamente, así como el significado fundamental de la forma últimamente mencionada en relación con el bautismo se halla garantizado por el célebre texto de Col 2,12ss: “*Con él fuisteis sepultados en el bautismo y en él asimismo fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que le resucitó de entre los muertos...*”.

#### 4. *El bautismo practicado por Jesús*

Tal vez deba buscarse aquí la “contradicción” existente en relación con el bautismo que Jesús practicaba. Se nos dice, por dos veces, que Jesús bautizaba: “*Después de esto, Jesús fue con sus discípulos a la región de Judea. Estuvo allí algún tiempo con ellos y bautizaba... Se acercaron a Juan (el Bautista) sus discípulos y le dijeron: “Maestro, aquel que estaba contigo al otro lado del Jordán y a cuyo favor diste testimonio, está bautizando y todos acuden a él” (Jn 3, 22 y 26). Estamos ante la afirmación de la actividad bautismal de Jesús. En el cap. siguiente leemos: “Llegó a oídos de Jesús que los fariseos comentaban que él hacía más discípulos e incluso que bautizaba más que Juan... –aunque no era él quien bautizaba, sino sus discípulos– (Jn 4,1.2). Estamos ante la negación de la actividad bautismal de Jesús.*

Probablemente la explicación de esta contradicción la tengamos en la respuesta que el Bautista dio a sus discípulos: En primer lugar la frase debe ser considerada muy probablemente como una adición posterior para destacar la importancia del bautismo cristiano. La aut-presentación del Bautista lo sitúa en el lugar adecuado: Él es el precursor, el heraldo del Señor; cualquiera otra sobrevaloración de su persona iría en contra de su testimonio; él es amigo del esposo (Jn 3,29); el encargado de los preparativos de la boda. El esposo es Jesús. Él es quien establece las nuevas relaciones entre Dios y el hombre. La

alegría del amigo tiene su explicación en la participación de la boda de su amigo. En nuestro lenguaje esto equivaldría a decir que la eficacia del bautismo cristiano deriva de la eficacia salvadora de la obra de Cristo. Y ésta se inicia a partir de la resurrección de Jesús. Por eso el evangelista o aquel que haya puesto en su pluma la negación de la actividad bautismal de Jesús lo hace pensando en el momento a partir del cual adquiere toda su eficacia el bautismo cristiano<sup>22</sup>.

a) Formación de un solo cuerpo. *“En efecto, del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tenga muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, siendo muchos, forman un solo cuerpo, así también Cristo. Porque todos nosotros hemos sido bautizados en un mismo Espíritu (en el sentido de que el Espíritu es el que mueve a nuestro espíritu) para constituir un solo cuerpo, tanto judíos como griegos, tanto siervos como libres. Y todos hemos bebido de un mismo Espíritu” (1Co 12, 12-23).*

*“En él, además, habéis sido circuncidados con una circuncisión que no es de mano de hombre (como la que se practicaba en el antiguo Israel), sino con la circuncisión de Cristo, que consiste en el despojo del cuerpo carnal (“el cuerpo carnal” alude al hombre dominado por el pecado, no abierto al evangelio); sepultados con él en el bautismo, también con él habéis resucitado mediante la fe en el poder de Dios, que lo resucitó de entre los muertos” (Col 2, 11-12).*

*“No nos salvó en virtud de nuestras buenas obras, sino por pura misericordia suya, mediante el baño de la regeneración y renovación del Espíritu Santo, que derramó sobre nosotros con profusión por Jesucristo nuestro Señor, para que, justificados por su gracia, obtengamos la esperanza de poseer en herencia la vida eterna” (Ti 3, 5-6).*

b) *La vida nueva.* *“Por el bautismo hemos sido sepultados con él en la muerte, para que así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así nosotros “caminemos en una vida nueva” (Rm 6, 4).*

22 A. OEPKE, O. c., en TWzNT, 543.

*“De suerte que quien está en Cristo (= quien cree en él) es una nueva criatura, pasó todo lo antiguo y ahora es todo nuevo” (2Co 5,17).*

*“No quiero, hermanos, que ignoréis que nuestros padres estuvieron todos bajo la nube y todos atravesaron el mar, y todos fueron bautizados con Moisés por la nube y por el mar. Todos comieron el mismo alimento espiritual, y todos bebieron la misma bebida espiritual, porque bebían de una piedra espiritual que les seguía. Sin embargo, Dios no se complació en la mayoría de ellos, pues quedaron tendidos en el desierto. Estas cosas sucedieron para ejemplo nuestro, a fin de que no apetezcamos lo malo como ellos lo apetecieron. No os hagáis como algunos de ellos, según está escrito: El pueblo se sentó para comer y beber y se levantó para bailar.*

*No nos prostituyamos, como algunos de ellos se prostituyeron, y cayeron veintitrés mil en un solo día. No tentemos al Señor, como algunos de ellos lo tentaron y perecieron a manos del exterminador.*

*Todas estas cosas les ocurrieron para servir de ejemplo, y fueron escritas para amonestarnos a nosotros, para quienes ha llegado la plenitud de los tiempos. Por consiguiente, el que piensa estar firme, tenga cuidado no caiga. Todavía no habéis sido sometidos a una prueba que supere vuestras fuerzas. Dios es fiel, el cual no permitirá que seáis tentados más allá de lo que podáis resistir, sino que con la tentación os dará la capacidad de poder superarla” (1Co 10,1-13).* (El Apóstol pretende acentuar que la acción de Dios, salvadora por principio, no actúa mágicamente. Siempre requiere la cooperación humana. Esta idea se reviste de escenificaciones fabuladas e hiperbólicas que tienen el único sentido de estar al servicio de la idea central).

## 5. Peligros de tergiversación

a) La profundidad de los pensamientos paulinos sobre el bautismo se tergiversa o se falsifica si se considera como fundamental la experiencia bautismal subjetiva-natural. Debe partirse como punto fundamental de la *situación objetiva histórico-salvífica*. Lo ocurrido, lo hecho por Dios en Cristo para la salvación del hombre, es siempre

lo primero. Sólo después puede hablarse de lo *ocurrente*, de lo que sigue ocurriendo en la experiencia individual. Mientras la muerte y resurrección de la divinidad natural (en las religiones de los misterios) se repite constantemente y la renovación o consagración de los misterios se repite poco más o menos cada veinte años, el bautismo participa de la muerte de Cristo *una única vez*: “*Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios (Rm 6, 10-11).*”

b) El carácter existencial del pensamiento paulino se expresa más exactamente mediante la fórmula “metafísica” (el ser mismo de Cristo participado), que con el recurso a la “mística de Cristo” (que nos situaría en la experiencia del pensar y del querer, como en *Ga 2, 19-20*).

c) En *1Cor 10, 1-13* Pablo lucha con toda su energía contra una valoración material-supersticiosa del bautismo y de la eucaristía. No quiere dejar abierta la posibilidad de que los receptores se consideren inmunes o inmunizados ante la ira divina (la ira divina es una metáfora que indica la incompatibilidad de Dios con el pecado) por el mero hecho de haber recibido los sacramentos mencionados. Sería algo así como la valoración de los mismos “*ex opere operato*” mal entendido, sin que el hombre deba aportar nada de su parte para que sean eficaces.

Lo contrario, por tanto, a la consideración objetiva auténticamente sacramental. Al hablar del “bautismo por los muertos” (*1Co 15, 29*) lo hace de forma irónica, como si los muertos pudiesen beneficiarse de la salud de Cristo, mediante la recepción de un bautismo a su favor, como lo creían los corintios (¿sería una alusión al uso que se hacía en la religión de los misterios?).

d) Dando por supuesto que haya sido Pablo quien inventó la fórmula del morir y resucitar con Cristo, también debe aceptarse que lo hizo apoyándose en el suelo firme del cristianismo. Si la imagen procede del entorno cultural, no así el contenido. Éste se lo han prestado las comunidades cristianas en las que vivió.

e) Lo verdaderamente seguro y antiguo en la concepción de la Iglesia primitiva es *la unión del bautismo y la recepción del Espíritu*

(*Hcb 2,38*). En raras ocasiones, verdaderas excepciones, el Espíritu Santo es comunicado antes del bautismo (*Hcb 10, 44ss*: a propósito de la conversión de Cornelio; *18,25*: Apolo que sólo conocía el bautismo de Juan); lo habitual es que se derrame en el mismo momento o después, y la mayoría de las veces esto ocurre mediante la imposición de las manos. Esto nos introduciría en el tema de la *Confirmación*. Creemos que se trata de un afloramiento a la conciencia creyente de lo realizado en el bautismo. Se trata de la toma de conciencia del hecho salvífico animado por la presencia operante del Espíritu<sup>23</sup>.

f) La reflexión cristiana posterior a Pablo insistirá en el pensamiento del *renacimiento o de la vida divina* (*Tt 3,5; Jn 3,5*), pero sin abandonar el pensamiento teológico de la fe histórico-salvífica.

g) Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente el bautismo de los niños se hace más fácilmente comprensible. Que los niños de las familias que se habían convertido fuesen bautizados también es probable, sobre todo si tenemos en cuenta las analogías contemporáneas: *“Pues se santifica el marido infiel por la mujer y se santifica la mujer infiel por el hermano. De otro modo, vuestros hijos serían impuros y ahora son santos”* (*1Co 7,14*). Habría que distinguir también entre los niños y los infantes (los que todavía mamaban). Se consideraba como una apostasía en el cristianismo primitivo la concepción supersticiosa de los sacramentos.

## B. LA EUCARISTÍA

En la presentación que hace de la eucaristía, Pablo destaca que es recuerdo, anámnesis, de la muerte del Señor; este “recuerdo” significa la actualización de un suceso pasado; anuncio de la muerte del Señor: *La eucaristía se balla íntima e inseparablemente unida a la teología de la cruz*; fundación de la nueva Alianza o de un nuevo orden de salvación (distinto y consumación perfecta de lo vigente hasta la aparición de Jesús); comida de comunión con Cristo o Koinonía,

23 J. BETZ, O. c., 1900-200.

*que acentúa la donación u oferta divina y la participación humana en ella; comunión de los creyentes entre sí, como consecuencia de la koinonía mencionada; esperanza en la venida del Señor, expresada en la invocación Maranatha (= ven, Señor Jesús).*

## 1. Preparación de la misma

a) La prehistoria de la eucaristía debe verse en *la dimensión simbólica de las comidas de Jesús*. Su comensalidad con los pecadores o la participación en la misma mesa con ellos constituían un “gesto profético” intencionado. Aquellas comidas llevaban en su misma entraña una referencia a su misión salvadora. Al comer con los pecadores, Jesús proclamaba que había llegado la salvación de Dios.

Este “gesto profético” se halla puesto de relieve en la parábola del “hijo pródigo”. El hijo mayor, el modelo perfecto que nunca había transgredido ni uno solo de los mandamientos paternos, era el representante de la mentalidad farisaica. Un banquete festivo con los pecadores era un atentado grave y directo contra la mentalidad farisea. Su “inmaculado” puritanismo era totalmente incompatible con la conducta observada con el hijo menor. Hubiesen podido compartir la mesa con él después de su arrepentimiento sincero, de su purificación ritual severa y detalladamente establecida, después de haber reconocido la depravación moral a la que se había rebajado con su absoluta lejanía de la casa paterna y la conculcación de todas las normas establecidas para salvar la pureza ritual<sup>24</sup>.

Lo que el puritanismo judío pensaba de la comunión en la mesa con los pecadores lo expresa, tal vez de forma más plástica, la parábola de Simón el fariseo, que había invitado a Jesús a comer a su casa. Ante la presencia de una mujer pecadora que se introdujo en la sala del festín para lavar los pies del Maestro, ungirlos y besarlos, el anfitrión descalificó a Jesús en su interior: *“Viendo esto el fariseo que lo había invitado, dijo para sí: Si éste fuera profeta, conocería*

<sup>24</sup> E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, DNTD, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 160.

*quién y qué clase de mujer es la que le está tocando” (Lc 7,39: en la parábola en su conjunto destaca más el pensamiento que estamos acentuando).*

En el banquete preparado por el padre para celebrar la alegría del encuentro y en el organizado por el fariseo Simón en honor de Jesús –tal vez para tener la oportunidad de calibrar la categoría de persona que era– el fariseísmo descubrió una *extravagancia* inaceptable. Empleamos aquí la palabra “extravagancia” en el sentido técnico que le han dado los intérpretes de las parábolas para acentuar las inverosimilitudes recogidas en algunas de ellas. Las inverosimilitudes o extravagancias pretenden acentuar la nueva jerarquía de valores que condenaba, anulaba y quebraba el puritanismo judío.

La comida de Jesús con los pecadores, su comensalidad con los marginados “malditos de la ley” (*Jn 7,29*), es una prueba evidente de que Dios los acogía en su familia. Basten los ejemplos siguientes: (*Mc 2,13-17*: la comida escandalosamente bien preparada con motivo de la vocación de Leví; la del hijo pródigo (*Lc 15, 22-24*); la que le ofreció Simón el fariseo (*Lc 7, 36-50*)<sup>25</sup>.

b) Una preparación más inmediata nos la ofrecen las *diversas multiplicaciones de los panes*. ¿Por qué se hicieron tan populares y echaron raíces tan profundas en las comunidades cristianas? Se nos narra seis veces la misma historia: dos veces lo hace Marcos y otras dos Mateo; una vez Lucas y otra Juan... En lugar de la multiplicación de los panes sería más exacto hacerlo de *la multiplicación del Pan*: siempre sobran *doce* o *siete* cestos. Lo más importante de estas narraciones es que, al ser transmitidas en las comunidades cristianas, *se cargaron de un intenso colorido eucarístico innegable*. Para darles, dentro del contenido mencionado, una alegre y profunda variedad los evangelistas que duplicaron las narraciones alternaron los verbos *eujaristesas*, en uno de los relatos, y *eulógesen*, en el otro<sup>26</sup>.

25 K.H. RENSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, DNTD, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952, 280-281.

26 F. FERNÁNDEZ RAMOS, *Eucaristía y fe cristiana*, en *Eucaristía e Iglesia*, Teología en Diálogo, Salamanca, Publicaciones UPSA, 2000, 95-96.

*Otros dos textos no menos eucarísticos nos ofrecen Lucas y Juan prácticamente como despedida intencionada de sus respectivos relatos. El reconocimiento de Jesús por los discípulos de Emaús tuvo lugar cuando Jesús tomando el pan, lo partió y se lo dio (Lc 24,30): las palabras entrecuilladas son estrictamente eucarísticas. Aquellos dos discípulos cayeron en la cuenta de que aquel Invitado desconocido era el Invitante por cuya muerte se sentían tan pesarosos y que, al partir el pan, desapareció de su vista.*

*El texto de Juan (21, 13) se halla dentro de la sorpresa de los siete pescadores que se habían afanado inútilmente todo la noche sin haber pescado nada. La comida preparada por aquel Desconocido que les había dado órdenes para una pesca copiosa desde la orilla, es, sin duda alguna, la celebración de la eucaristía. Jesús pretende inculcar a los pescadores que el éxito de su pareo en el mundo, de su pesca en altamar, adquiere todo su sentido y eficacia desde la orilla donde está el Señor. Él no se mezcla directamente en el trabajo apostólico. (Para la comida hay preparado un pan y un pez. En el relato de la multiplicación de los peces (Jn 6,1-13) se habla de cinco panes y dos peces. La comida es la misma. En ambos casos Jesús tomó el pan y el pez y se los repartió. La referencia a la eucaristía es evidente. Él no se mezcla directamente en el trabajo apostólico. Pero su ausencia es la de un Presente que da el vigor y la fuerza para seguir echando la red, aunque muchas veces vuelva vacía a la barca<sup>27</sup>.*

Antes de que dichos textos mencionados recibiesen la “carga eucarística” que hoy tienen habían sido utilizados para presentar la figura de Jesús como el salvador final de Israel. Con él había llegado a la perfección escatológica el tiempo salvífico de la salida de Egipto: “Nuestros antepasados comieron el maná en el desierto, como está escrito: Les dio a comer pan del cielo” (Jn 6, 31). Él superaba a Elías (1R 17,2) y era, por tanto, el portador de la salud final. *La dimensión*

27 E. SCWEITZER, *O. c.*, 1975, 74.

*sacramental del pan fue una extensión simbólica del don divino de la revelación manifestada en la enseñanza de Jesús*<sup>28</sup>.

## 2. *Relación con la Palabra Encarnada*

### a) El Logos-Verbo-Palabra se hizo carne

Es utilizada la palabra “carne” en lugar de “hombre” por varias razones: 1<sup>a</sup>) Porque de este modo se establece la relación de la carne con la eucaristía. El Logos se hizo *carne*, es necesario *comer la carne* (= *sarx*, en griego, en ambos casos). Al establecer *el realismo de la encarnación*, la mentalidad del evangelista pretende acentuar también *el realismo de la eucaristía*.

La eucaristía es la continuación o la prolongación de la encarnación, aunque sea en una “carne transfigurada, resucitada”. Pero el evangelista la pone de relieve para destacar el realismo de ambas. Una confirma a la otra y le da su verdadero sentido. Ya por entonces se negaba el realismo de ambas: “*No confiesan que la eucaristía es la carne del Señor*”, afirma Ignacio de Antioquia. La afirmación de la realidad de la carne, a propósito de la encarnación, justifica la afirmación de la realidad de la eucaristía, aunque en ella la “carne” sea visible únicamente a través de la fe, que viene en ayuda de la deficiencia de los sentidos, como afirma el himno eucarístico.

La encarnación y la eucaristía son inseparables; más aún, la primera alcanza al creyente a través de la segunda. “Jesús en su carne, es, para el cuarto evangelio, *el lugar teológico de la revelación y de la redención*. A los ojos de Juan, Jesús, en su carne, es el sacramento vivo de la presencia de Dios entre los hombres, (*Jn 1,1-2; 1Jn 1,1*). La “carne” según el evangelio de Juan se ha convertido en *el camino de la salvación, en el templo donde Dios reside, en el alimento de vida eterna*<sup>29</sup>.

28 G. ZEVINI, *Evangelio según san Juan*, Sígueme, Salamanca, 1995, 193. Hace referencia a D. Mollat, *Introduction à l'étude de la Cristologia de saint Jean*, (dactilografiado) Universidad Gregoriana, 1970, 41.

29 S. CIPRIANI, *Eucaristía*, en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, P. Rosano, G. Ravasi, A. Girlanda, Madrid, Paulinas, 1990, 585.

b) Con la acentuación de la carne

se pone de *manifiesto la condescendencia divina*. La “carne” indica la debilidad, la pobreza, la fragilidad del ser humano. La palabra “sarx” sirve para designar al hombre en cuanto frágil, tomado en la totalidad de su ser (*Jn 6,57; Hb 4*). La “condescendencia divina” consiste en la unión de la *sublimidad* divina con la *insignificancia* humana<sup>30</sup>.

c) Frente a los gnósticos

era de vital importancia insistir en la existencia de “la carne”. La gnosis defendía la incomunicabilidad del mundo de arriba, el de Dios, con el de abajo, el del hombre. Para esta mentalidad, y frente a ella, tenía que afirmarse el realismo y la unión de la encarnación y de la eucaristía. Por eso el evangelista utiliza el mismo término para designar ambas realidades<sup>31</sup>.

d) La shekina sustituida por la eucaristía

La presencia de Dios en nuestro mundo convirtió la encarnación en una realidad perenne: *habitó entre nosotros*. El verbo correspondiente que la designa (=sacan, en hebreo, en clara asonancia con el verbo griego *skenoo*, también significa “habitar”) evoca la presencia de Dios en medio de su pueblo.

En el mundo judío el verbo indicado y la realidad correspondiente hacia la que apunta recibió el nombre de *Shekina: presencia “permanente” a diferencia de la antigua “tienda”*. La *shekina* judía se llama para nosotros *eucaristía*. *Las diversas presencias de Dios entre los hombres de algún modo se concentran y se sintetizan en ella: la nueva creación, la elección, la vocación, la promesa, la peregrinación, la perspectiva del lugar del descanso*<sup>32</sup>.

30 F. FERNÁNDEZ RAMOS, *Primera Carta de Juan*, en *Comentario al Nuevo Testamento*, Madrid, La Casa de la Biblia, 1995, 673-674.

31 F. FERNÁNDEZ RAMOS, *Eucaristía y fe cristiana*, en *Eucaristía e Iglesia*, Salamanca, Publicaciones UPSA, 2000, 99.

32 G. ZEVINI, *El Evangelio según san Juan*, en la afirmación de *La encarnación del Verbo (1,14)*, 54-56.

## e) La “gloria” reflejada en la eucaristía

La gloria (= *doxa*, en griego, y *kabod* en hebreo) es lo más divino de Dios. ¿Cómo puede ser vista por el hombre? El antiguo pueblo de Dios, y particularmente Moisés, su fundador, desearon *ver la gloria de Dios*. Al “jefe” le fue concedido, pero sólo pudo ver a Yahvé “de espaldas” (*Ex 33, 20-22*), es decir, se le otorgó una visión indirecta, imperfecta y transitoria. *La gloria de Dios se halla concentrada en la eucaristía*: Cristo es el revelador y la revelación de la gloria. Esto significa que Dios mismo se ha transparentado en él, se ha reflejado, ha manifestado su luz en el corazón de los creyentes. De ahí que haya hecho posible el conocimiento de la gloria. En Jesús se ha hecho visible la gloria plena de *la gracia y la verdad* (*Jn 1, 14b*).

La contemplación de la gloria *como en un espejo* (*2Co 3, 18*) acentúa que la visión es objetiva y verdadera, no “velada, oscura e inadecuada”, como la que tuvieron Moisés y los israelitas. Esta gloria la vemos *a cara descubierta*, es decir, tenemos una visión perfecta de la misma, la que nos proporciona la fe (*2Co 3, 18*). Además, esta gloria es *transformante, gracias al poder del Espíritu concentrado en ella*: “*Todos nosotros, a cara descubierta, contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y “nos transformamos en la misma imagen de gloria en gloria” a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor*” (*2Co 3, 18*).

3. *Reconstrucción de la Cena*

## a) La proximidad de la celebración de la Cena

al tiempo de su institución es tan grande que no ha transcurrido el tiempo requerido para invenciones por parte de la comunidad. Por *otra parte*, esta misma proximidad hubiese provocado la reacción en contra de la misma por parte de los testigos inmediatos. Y, sobre todo, no podía traicionarse una experiencia vivida con tanta intensidad. En la eucaristía vivía la comunidad la presencia real y permanente de Cristo, el Señor muerto y resucitado al que veían, con los ojos de la fe, como el anfitrión que invitaba y como el don-comida de la invitación misma. Lo que llamamos “especies sacramentales”, el pan y el vino, eran la referencia esencial del Invitante, del alimento que ofrecía y de los asistentes al banquete.

b) *Unión de las palabras y los gestos*

Dentro de la dificultad que entraña la reconstrucción de la Cena deben distinguirse *las palabras y los gestos de Jesús*. Las primeras ya definen la Cena como la nueva alianza, que es llamada *sangre de la alianza* (Lc 22,14-18). La nueva alianza es una idea correlativa al *reino de Dios*. Esta expresión presenta a Dios como el Señor absoluto del tiempo salvífico. La relativa a la alianza hace referencia a la forma como Jesús entendió su misión: *como la nueva disposición reguladora de las relaciones entre él y el hombre; como el nuevo orden divino que traslada su muerte violenta al terreno de la vida, que es actualizada en el cáliz de la eucaristía*.

c) Los gestos de Jesús culminan en las “palabras interpretativas”

Las referentes al pan, que es su cuerpo, no se refieren al cuerpo material, sino a *la persona*, (= *soma*, en griego). La identificación del pan con el cuerpo carece de fundamento, de referencia comprensible. El cuerpo designa la totalidad de la persona, lo expresado con la palabra griega *soma*, que significa todo el ser y el quehacer de la misma, todo su valor, significado y proyección a los demás, toda la obra salvífica que ha realizado. No significa la parte extensa, sensible, tangible, en contraposición al alma.

Las palabras sobre el cáliz las relaciona Jesús con *la nueva alianza* establecida sobre el fundamento de la entrega de su vida, culminada en la muerte, en el derramamiento de su sangre. La sangre designa también *toda la persona*, como lo dicho a propósito del cuerpo. Según la mentalidad antigua “la sangre era el principio de la vida”, “la vida estaba en la sangre”, “la sangre era la vida” (Lv 16,11ss). No nos hallamos tan lejos de una mentalidad tan antigua si pensamos en lo que ocurre cuando una persona se desangra.

d) El acontecimiento salvador

*vinculado a los elementos del pan y del cáliz ponen de relieve la presencia de Jesús y la pertenencia a la nueva alianza. El “ven, Señor”(= maran, atha, invocación aramea) significa que, para los primeros*

cristianos, el don de la cena eucarística era la presencia del Señor (tiene la triple dimensión de presente, pasado y futuro: “el Señor que vino, el Señor que viene, el Señor que vendrá”); lo expresamos al mostrar a los fieles las especies sacramentales, que responden: anunciamos tu muerte (referencia al pasado), proclamamos tu resurrección (expresión de la fe en la presencia del Resucitado), ven, Señor Jesús (tendencia hacia un futuro seguro de comunión más íntima).

La presencia personal de Cristo es una presencia divina que implica un poder divino también. Es lógico. *Y en dicho poder divino radica la posibilidad de la presencia eucarística*. La afirmación de Cristo “esto es mi cuerpo” tiene su fundamento en la expresión, tan frecuente en el evangelio de Juan: “Yo soy... *el pan, la vid, el camino, la resurrección y la vida, el nuevo templo*. El *Yo soy* es una evocación de la revelación de Dios a Moisés: *Yo soy el que soy*” (Ex 3, 14)<sup>33</sup>.

#### 4. La copa como “elemento” aparte

##### a) La copa “independiente”

fue vinculada por Jesús al pan y la convirtió en el segundo “elemento material”, que siempre es llamada copa o cáliz, nunca “vino”. La unión de ambos elementos simboliza *la entrega de todo lo necesario para la vida*. Es como la sublimación de lo afirmado por el refranero español: “con pan y vino se anda el camino”.

El sentido de esta *segunda copa*, unida por Jesús y por la tradición al pan, nos lo dan *las palabras interpretativas*: “Éste es el cáliz de la nueva alianza” (Lc 22,20; 1Co 11,25). De todos los textos se deduce que la eucaristía aun “proclamando la muerte del Señor” es un acontecimiento festivo, ya que celebra la presencia del resucitado en medio de los suyos en el acto de darse a sí mismo como dispensador de la vida de aquellos elementos que significan la exaltación de esta vida. La eucaristía no se detiene en la muerte, sino que se abre a la vida; no es la conmemoración de un muerto, sino la exaltación de

33 S. CIPRIANI, *Eucaristía*, O. c., 580, col. Izq.

un viviente que se sienta con los suyos en la mesa del banquete en el tiempo, esperando que llegue el banquete de la eternidad<sup>34</sup>.

b) Quien ofrece la copa es “mediador”

de la acción de Dios; quien la recibe, *en él se hace operante Dios* a través de su gracia liberadora del juicio. La comunidad del NT vio la relación del cáliz de bendición y de la copa unida al significado del pan y la designó como el cáliz de bendición, (1Co 10, 16).

c) La entrega personal (= *yper émón*, por vosotros; 1Co 11,24) *no convierte* el sacramento *en sacrificio*. En la mente del Apóstol la expresión *por nosotros* es una fórmula pregnante de todo el acontecimiento salvífico: Todo lo que hizo Dios en Cristo es por nosotros y para nosotros. La suerte de los creyentes está en manos de Dios.

d) La consideración de la eucaristía como *sacrificio sacramental exige una breve reflexión*: el análisis de los textos institucionales nos obliga a situar la celebración eucarística en lo que era llamado en el judaísmo *habura* o banquete fraterno de amistad, el encuentro y la comunión con Dios. El término hebreo *karab*, sacrificio, significa acercar, adelantar, presentar, tender un puente hacia el lado de Dios. Por tanto, el punto de partida en el sacrificio es el hombre, no el rito sacrificial. “*Es sacrificio toda acción que se realiza para estar en comunicación con Dios en la santidad, toda acción ordenada a este fin bueno en el que realmente podremos ser felices*” (San Agustín).

Lo hecho por Cristo en su *karab* debe seguir haciéndolo el hombre. Es el imperativo impuesto al hombre por el indicativo realizado por Dios (Rm 21,1). Sacrificio es toda la vida del hombre, cada una de sus acciones (sacrificio visible), por medio de las cuales el hombre

34 F. FERNÁNDEZ RAMOS, *La Eucaristía. Templo de la Humanidad Nueva*, en *Eucaristía y Evangelización Hoy*, Salamanca, Publicaciones UPSA, 1994, 35, nota 24.

puede constituir con Dios una sociedad santa, es decir, unirse a él (sacrificio invisible).

Se nos impone una más amplia explicación de lo que más arriba llamamos *el gesto profético de Jesús*. No utilizamos el plural, que estaría justificado desde las acciones realizadas por el Maestro: tomar el pan, bendecir, partir, dar... Hablamos del *gesto profético* para subrayar su actitud fundamental en el Cena. Ésta es como una profecía acompañada de la realización de la misma: el don de sí mismo en su entrega total, hasta la muerte. Este gesto profético es un signo eficaz que expresa toda la realidad del acontecimiento salvador.

Dicho gesto profético había sido anticipado en la participación en la mesa con los pecadores. *Aquellas comidas llevaban en su misma entraña una referencia a su misión salvadora*, porque son los enfermos y no los sanos los que necesitan de médico (Mc 2,17). Al comer con los pecadores, Jesús proclama que ha llegado el tiempo de la salvación de Dios: Él ha venido a llamar a los pecadores a la conversión (Lc 5,22); es el buen pastor que da la vida por las ovejas (Jn 10,10); anuncia que el reino de Dios es como un gran banquete (Lc 14,15-24; Mt 22,1-14). Jesús quiere que lo anticipado en sus comidas, su comensalidad con los pecadores, sus multiplicaciones del pan... sean la anticipación de un banquete en el que Él invita a los discípulos a entrar en comunión íntima consigo mismo a través de los alimentos del pan y del vino<sup>35</sup>.

### 5. *El Pan bajado del Cielo*

Lo que expondremos en este apartado tiene su fundamento en el relato del evangelio de Jn 6 (es la sistematización más completa de la eucaristía).

a) En *el "signo"* (6,1-13: multiplicación de los panes) destacan los pensamientos siguientes: el conocimiento sobrehumano de Jesús; él tiene la iniciativa en todo el proceso, no los discípulos; éstos son

35 S. CIPRIANI, *Eucaristía*, O. c., 582-583.

meros “acomodadores”; incluso cuando pregunta a Felipe por la posible solución del problema, lo hizo para someterlo a prueba, porque “él ya sabía lo que iba a hacer” (6,5-6); es Jesús el que se preocupa por el hombre, no políticamente –huye cuando adivina que se proponen hacerlo rey– sino humanamente; después de saciarse todos, sobra pan para todo el que lo quiera comer a lo largo del tiempo y del espacio; el milagro se convierte en “signo” y las palabras, dentro de él, “tomó el pan” y “dando gracias”, suenan a música eucarística<sup>36</sup>.

b) *Marcha de Jesús sobre las aguas* (6, 16-22). Es un milagro poético. O una composición poética que describe la categoría y dignidad de Aquel que es presentado caminando sobre las aguas. Este camino, recorrido frecuentemente en el AT por Yahvé, le es aplicado ahora a Jesús. De este modo Jesús es colocado en el podio más elevado por lo que a la categoría de la persona se refiere. Dicho de forma más técnica, nos encontramos ante un milagro de la naturaleza. Y la naturaleza de este milagro consiste en ser una epifanía o una revelación que acude al esquema clásico para lograr el objetivo que persigue: a) necesidad de ayuda; b) temor, que no miedo, ante la epifanía; c) consuelo ante dicho temor; d) calma de la tormenta<sup>37</sup>.

c) En *el discurso sobre el pan de vida* (Jn 6, 22-51a) –no eucarístico en su origen– *el Protagonista* en el Padre, Dios Padre, aunque se habla también, naturalmente, de Jesús como el pan vivo o el pan de la vida, como el enviado del Padre. La *respuesta* pedida al hombre es *la fe*, (Jn 6,29) exigida por Jesús y negada por la gente a quien es pedida<sup>38</sup>.

d) *El discurso propiamente eucarístico* (6, 51b- 58) se centra en la *carne*, la *sangre*, la *vida*. Aquí el *protagonista* es Jesús. Se habla sólo de él. El Padre únicamente es mencionado una vez y ello para acentuar el poder que tiene el Hijo de dar la vida (6,57). La respuesta

36 X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, vol. II (5-12), Salamanca, Sígueme, 1992, 153.

37 X. LÉON-DUFOUR, citado en la nota anterior, vol IV, Salamanca, 1998, 128.

38 R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, (edic. 16), 161-162.

del hombre no es la fe, sino *comer y beber*. Evidentemente que esta afirmación puede ser sorprendente. Y puede ser sorpresiva porque el sacramento *sin la fe no es nada*. Esto lo sabía el evangelista mejor que nosotros. Precisamente por eso ha colocado el *discurso eucarístico* inmediatamente después del discurso sobre el pan de la vida. En éste las exigencias de la fe son absolutas y obsesivas. Nosotros lo hemos acentuado todo lo posible<sup>39</sup>.

e) *Los pensamientos específicos de Juan sobre la eucaristía* se centran en la acentuación de que su carne es verdadera comida y su sangre verdadera bebida. La eucaristía es la presencia de Cristo. La “carne y la sangre” (= *sarx y aima*, en griego) significan, según la literatura judía, el hombre en su integridad, con la acentuación de su corporeidad. La carne y la sangre son el hombre total en la debilidad de su ser en contraposición al Dios supremo (*Mt 16, 17*)<sup>40</sup>.

El evangelista considera esta sección (6, 51b-58) como un duplicado del discurso precedente en el que el pan de Vida se convierte en Eucaristía. La afirmación decisiva es que *el don es el dador*. El evangelista-redactor de esta breve sección se distancia de la expresión “cuerpo/sangre” –propio de la tradición original prepaolina–; expresa sus pensamientos teológicos recurriendo a otra expresión más significativa “carne/sangre”, cuyo significado hemos expuesto más arriba, así como las causas que lo motivaron; pone de relieve el pensamiento de la eucaristía como “fármaco de la inmortalidad”, al estilo de Ignacio de Antioquia (*Epist, ad Ephesios, 20, 2*). Una consideración propia y exclusiva de Juan. Nos obliga a pensar –puesto que se distancia, clara, terminológica y teológicamente del contexto es una glosa–, introducida por el evangelista redactor final. A él se refiere también el estribillo “*Yo le resucitaré el último día!*” (*Jn 6, 39.40.44. 54; 12, 31*).

39 X. LÉON-DUFOUR, *O. c.*, vol IV se orienta en la dirección indicada en 114. 126. 127. 133. 135. 140. En la misma línea se manifiesta R. E. BROWN, *The Gospel to John I-II*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1966, 291-292. Sigue el mismo camino S SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, p. 101ss, y otros muchos.

40 G. SEGALLA, *Giovanni*, Roma, Paoline, 1976, 245.

## 6. *La Eucaristía en la reflexión del apóstol Pablo*

Cuando el año 56 Pablo escribe la primera carta a los corintios él se considera ya como un eslabón en la cadena de la tradición: *He recibido lo que os he transmitido (1Co 11,23)*. Esto significa *la inseparabilidad de la eucaristía de la fe*. No existe cristianismo sin eucaristía<sup>41</sup>.

a) Para el apóstol Pablo, más que para los otros autores del NT, la eucaristía es *la anamnesis*, el memorial, el recuerdo del acontecimiento fundante del cristianismo. Un recuerdo que es *actualización y presencialización* de lo entonces sucedido, que comenzó *en la noche en que fue entregado el Señor (1Co 11,23)*. Pablo dice a los corintios que cada vez que celebran la eucaristía *anuncian la muerte del Señor (1Cor 11,16)*<sup>42</sup>.

b) La entrega de Cristo se convierte en *paradigma*, en el modelo de la vida creyente; si aquella fue entrega de la vida por *los muchos*, la expresión es sinónima de *“por todos”*, en la eucaristía nos dejó *el monumento vivo y vivificador* de cómo debe ser orientada la vida de los discípulos. La vida es para la Vida<sup>43</sup>.

c) Celebrar la eucaristía sin actualizar su significado es profanarla. La eucaristía es *principio de unidad y de solidaridad*. Si se hace lo contrario, como ocurría en Corinto, no se celebra la eucaristía *(1Co 11.20-22)*.

d) La consideración de la eucaristía obliga a los cristianos a tomar conciencia de la presencia de Cristo entre ellos. Al hecho y al modo: se pone de relieve la entrega total de Cristo y sus destinatarios que son aquellos que más lo necesitan<sup>44</sup>.

e) El Apóstol *relaciona directamente la eucaristía con el acto supremo de la redención*. Como hemos dicho es la anamnesis, recuerdo, memorial, actualización y presencialización del mismo. Esto significa la acentuación de la eucaristía como *presencia real y sacramental* de

41 X. LÉON-DUFOUR, O. c., Vol II, 135-136.

42 F. FERNÁNDEZ RAMOS, *Eucaristía. Templo de la Humanidad Nueva*, cf.cita 22.

43 G. ZEVINI, O. c., 191.

44 H.D. WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 73.

toda la realidad de Cristo. El pan y el vino, con la acción de gracias (= *eucaristía* y también *euloguía*) se convierten en *acontecimientos envolventes* para cuantos lo proclaman en la celebración eucarística<sup>45</sup>.

f) El Cuerpo de la Iglesia –san Pablo nunca habla del cuerpo “místico”, calificativo que no aparece hasta el siglo XII– nace del Cuerpo de Cristo. Es el Cuerpo de Cristo el que nos constituye en su Cuerpo, no somos nosotros los que le constituimos a él, aunque se haga referencia a la Iglesia.

g) En el contexto de todo el acontecimiento salvífico, Pablo necesariamente pone de relieve su *dimensión de futuro*. La Cena del Señor entraña unas exigencias sin cumplir las cuales se convierte en *juicio*. Nuestra confesión de los pecados, aunque sea genérica, antes de comenzar la celebración de la eucaristía, tiene, por eso, una *importancia excepcional*.

h) La eucaristía debe seguir celebrándose en la Iglesia hasta la venida del Señor: *Porque cuantas veces coméis este pan y bebéis el cáliz anunciáis la muerte del Señor “hasta que vuelva” (1Co 11,26). La eucaristía es la parusía realizada, la parusía realizándose y la parusía final*, que tendrá lugar en el último encuentro con el Señor. De ahí la importancia dada al *Viático*<sup>46</sup>.

## 6. *La eucaristía y el Espíritu*

a) La realidad sacramental, y aquí nos referimos preferentemente a la *eucaristía*, adquiere su eficacia en la actuación de Dios, de su Espíritu, en ella. Fue formulado así expresamente por Jesús. La nueva realidad, el hombre nuevo, “el sacramento de arriba”, es impensable sin la acción del Espíritu: *“Te aseguro que quien no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios” (Jn 3,5.)*<sup>47</sup>.

45 H. BRUNOT, *Los escritos de san Pablo*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1982, 299-302.

46 Carta encíclica *Ecclesia de Eucharistía*, Juan Pablo II, nn. 18.19.20.

47 Carta encíclica *Ecclesia de Eucharistía*, n. 17.

b) Como es sabido, *la efusión del Espíritu*, era la característica mayor de los tiempos mesiánicos. El Espíritu desciende sobre Jesús convirtiéndolo en sacramento de Dios. A su vez, la Iglesia, constituida en sacramento, puede manifestar esta realidad sacramental mediante acciones estrictamente sacramentales. Estas acciones sacramentales tienen sentido únicamente a partir de la situación escatológica de la salvación de Cristo<sup>48</sup>.

c) Esto nos lleva a la consideración siguiente. Fue precisamente en su muerte cuando *Jesús entregó su Espíritu*. (Jn 19,30). La entrega del Espíritu por parte de Jesús no es sinónima de su muerte. El evangelista se refiere a la *entrega del Espíritu a aquellos que estaban junto a la cruz*, su madre y el discípulo al que Jesús tanto quería, y que, en aquel momento, estaban representando a la Iglesia que estaba naciendo entonces<sup>49</sup>.

d) La degeneración de los sacramentos tiene lugar cuando el Espíritu es separado de Cristo, de su obra y de su palabra. *El Espíritu, en cuanto principio vivificante, es inseparable de los elementos materiales utilizados en el sacramento*. Esta inseparabilidad se halla fuertemente subrayada en el cuarto evangelio. Existe una relación intencionada entre *“la sangre y el agua que brotaron del costado de Cristo”* (Jn 19,34) y el *“entregó el Espíritu”* (Jn 19,30). Debe acentuarse, por tanto, *la unión esencial de la cristología y de la pneumatología en el tema de los sacramentos y en la explicación de la eficacia de los mismos*. El “otro” Paráclito o el Espíritu de la verdad (Jn 14, 15) aparece como continuador y sustituto de Jesús.

e) El cuarto evangelio establece una unidad tan fuerte entre Jesús y el Espíritu que, según su afirmación tajante, antes de la muerte-glorificación de Jesús “no había Espíritu” (Jn 7,37-39); es comunicado desde la cruz (19,30): *“Cuando Jesús lo probó, dijo: Todo ha sido cumplido; e inclinando la cabeza, entregó el Espíritu”*; y a partir de

48 X. LÉON-DUFOUR, O. c., vol II, 114.

49 F. FERNÁNDEZ RAMOS, *El Espíritu Santo, intérprete de Jesús*, en *El Espíritu Santo*, Salamanca, Publicaciones LPSA, 1996, 41-128.

ese momento se convierte en “otro Paráclito” (14,16-17); en “Maestro” (14, 25-26); en “Testigo” (15,26-27); en “Juez” (16,7-11); en el “Revelador pleno” (16,12-15)<sup>50</sup>.

f) Creemos que estas manifiestas coinciden realmente, matices aparte, con lo afirmado por el Vat. II que, en la más pura línea patristica, escribe: *Pues del costado de Cristo dormido nació el sacramento de la Iglesia* (SC, 5). La sangre y el agua que brotaron del costado de Cristo (19,34) –los médicos aceptan la posibilidad del hecho– tienen un sentido simbólico. Los exegetas lo ven en distintas direcciones: algunos ven simbolizado en el agua el don del Espíritu en relación con la muerte de Jesús (la sangre, 7.38-39); otros ven en la escena el sacrificio de la víctima (el sacerdote debía golpear la víctima en el corazón para hacer brotar la sangre); un sentido sacramental lo defienden tajantemente R. Bultmann, en su magno comentario al cuarto evangelio “in loco”, y también quien escribe estas líneas: el agua se referiría al bautismo y la sangre indicaría la eucaristía (ver *1Jn 5, 6-8*)

g) Precisamente la narración de la preparación para celebrar la última Cena (*Mc 14,12-16*) tiene la doble finalidad siguiente: situar la eucaristía en el lugar de la pascua judía y, al mismo tiempo, poner de relieve que lo que ocurrió en aquellos días no fue una catástrofe a la que sucumbió Jesús sino que había sido previsto por él y se entregó a ello conscientemente<sup>51</sup>.

h) Es también muy importante aducir un texto igualmente profundo y significativo sobre la vinculación del *Espíritu* a los sacramentos y, más en concreto, a la eucaristía y al bautismo: *Este es Jesucristo, el que vino por el agua y la sangre; no únicamente en el agua, sino en el agua y la sangre. Y es el Espíritu el que da testimonio, porque el Espíritu es la verdad* (*1Jn 5,5-6*: es evidente que el agua simboliza el bautismo y la sangre, por supuesto, la eucaristía).

50 G. SEGALLA, *O. c.*, 242.

51 E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, *O. c.* en cita 24, 162.

## 7. *La Eucaristía y la Cruz*

a) Los sacramentos cristianos deben ser enmarcados en el contexto más amplio de todo el NT, en el lugar salvífico o en el ámbito de la salvación abierto por Dios en Cristo para la salud-salvación del hombre; dentro del esfuerzo último para que se produzca el encuentro definitivo de Dios con el hombre. Ahora bien, el don definitivo e irrevocable de Dios al mundo se llama Jesucristo (*Jn 3,16*). En él, la imagen oculta del Dios invisible se convierte en el *símbolo original* de la presencia salvadora de Dios en el mundo. Por consiguiente, *Jesús es el sacramento* o el símbolo radical de la gracia escatológica de Dios. De la consideración precedente se deduce que también la *Iglesia*, en cuanto Cuerpo de Cristo que es, sea *el sacramento radical* de la gracia de Dios<sup>52</sup>.

b) En la realidad sacramental *es necesaria la referencia a la cruz*. Cuando se afirma que del costado abierto de Cristo brotó sangre y agua (*Jn 19,34*) ambos elementos contienen una referencia al Espíritu. La sangre y el agua significan la comunicación del Espíritu a través de los dos grandes sacramentos de la Iglesia, el bautismo y la eucaristía (cuya virtualidad es debida a la eficacia de la cruz y al poder vivificador y creador de vida del Espíritu). *La sangre es mencionada en primer lugar* justamente para acentuar que esta comunicación se halla inseparablemente unida a la muerte de Cristo, a la cruz. Y fue precisamente en la muerte de Cristo cuando *Jesús entregó el Espíritu* (*19,30*)<sup>53</sup>.

c) Acabamos de afirmar que “la virtualidad del bautismo y de la eucaristía es debida a *la eficacia de la cruz y al poder vivificador de la vida del Espíritu*”. Debemos terminar este apartado aduciendo una actividad desconcertante de Jesús: Por tres veces se dice de él que “bautizaba” (*Jn 3,22-26; 4,1*). Junto a esta triple afirmación nos encontramos con una nota que afirma lo contrario, que no era él quien bautizaba sino que lo hacían sus discípulos (*Jn 4,2*). ¿A qué se debe este retracto? Creemos que no existe otra razón convincente más que la distinción

52 A. AMBROSIANO, *Eucaristía*, en “*Nuevo Diccionario de Teología*”, Madrid, Cristiandad, 1982, 484.

53 A. AMBROSIANO, *O. c.*, 485.

que se quiere establecer entre la multitud de bautizos que se celebraban en todas las sectas conocidas, y el bautismo cristiano. *La eficacia del bautismo cristiano le viene de la muerte-resurrección y presencia del Espíritu en él.* Este contenido es el que le diferencia de los demás. Antes de este momento “Jesús no bautizaba”, no podía bautizar, no podía conferir al bautismo cristiano aquello que le caracteriza. (Ya apuntamos esta reflexión al hablar del “bautismo que Jesús practicaba”)<sup>54</sup>.

#### 8. *Profundización en los indicios o vestigios sacramentales*

a) La palabra “sacrificio” tiene hoy muy mala prensa. Tal vez nunca la ha tenido mejor. Debemos someterla a examen. Lo hemos asociado a la renuncia, a la abnegación, a la oposición a los propios deseos y apetitos, a la superación del egoísmo a favor del altruismo, a la repugnancia ante lo que nos resulta costoso y que deseáramos eludir y que, sin embargo, no podemos evitar<sup>55</sup>.

*El NT nunca llama sacrificio a la eucaristía.* Ni siquiera en los pasajes eucarísticos, que no tienen doctrina alguna sobre el sacrificio eucarístico. Esta afirmación no significa, evidentemente, que se excluya del sacramento su poder de unión o vinculación con Cristo. El sacramento es un medio, entre otros, y si se quiere, más eficaz que todos los otros, en virtud del cual el creyente en Cristo, siendo uno como él, participa por la gracia de los efectos, de los beneficios y exigencias conseguidos por él mediante su entrega en la cruz y el ofrecimientos hasta la muerte de una vez por todas. Desde esta consideración, debemos aceptar, de acuerdo con el NT, hablar de la cena del Señor como de un “sacrificio memorial” o como de un “sacrificio de alabanza y de acción de gracias”<sup>56</sup>.

b) *Materialismo, realismo, simbolismo.* El misterio eucarístico no nos sitúa necesariamente ante la opción del realismo o del simbolismo. Esto sería un falso planteamiento del problema. Sencillamente

54 A. AMBROSIANO, las dos citas anteriores, 41 y 42, 486-487.

55 G. ZEVINI, *O. c.*, 56.

56 Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, n. 12.

porque realismo y simbolismo no son términos que se autoexcluyan. Más aún, el uno incluye al otro. El simbolismo se construye sobre el realismo y éste no tiene sentido sin aquél. Estas afirmaciones nos obligan a revisar y corregir el concepto corriente con el que hemos funcionado hasta ahora identificando lo real con la realidad material, con lo visible, con lo material... Según esta concepción la materia es lo real, más allá de ella no quedaba nada. Esta es la concepción materialista. Lo real desaparece en la medida en que desaparece lo material. Si esto desaparece del todo, también aquello. Según esta mentalidad, teniendo en cuenta que a Dios nadie lo ha visto jamás (Jn 1,18), habrá que concluir que Dios no existe, porque sólo existe lo real, identificado con lo material, con lo extenso y visible.

c) Este sistema material definitivo está siendo sustituido por una *concepción progresiva y lenta del sistema real*. La materia es un *indicador*, si detrás no hay nada, se convierte en un figurín carente de vida y de sentido. La materia es *real* si por real entendemos que la materia es simbólica, simboliza, remite a... La materia, en cualquier situación de la misma remite a... ¡Siempre! Lo visible no tiene meta en sí mismo, sino que su meta es lo invisible. El papel de lo invisible o lo material, que es igual, es remitir a lo invisible. Por tanto, lo visible no es terminal, sino solamente vehículo hacia la meta. Es *la realidad simbólica de la materia*. Aquella persona que, al ver una materialidad, no ve el símbolo, no ve absolutamente nada.

d) El sacramento es *un indicador* que hace referencia a la esencia de las cosas. El “cogollo” de las cosas, su esencia más íntima, no es lo que las cosas muestran o aparentan, es sólo *un camino hacia el cogollo*. El realismo te lleva al simbolismo. El simbolismo es inseparable del realismo. Esto existe en la materialidad de las cosas; ellas te cogen de la mano y te conducen a lo que no ves, y eso que no ves es justamente lo que ES, porque lo que ves (la materialidad de la realidad visible) es lo que no ves. La materia sólo sirve para remitir a lo REAL. Si esto es así en el terreno material y visible, ¡con cuánta mayor razón puede afirmarse de *la realidad simbólica de la Eucaristía!* Porque el sacramento es una visión lejana, pero no es lo verdadero. *Cuando en*

*el sacramento tú ves lo visible, lo ves bien cuando ves lo que no ves, pero lo intuyes y te lo certifica absolutamente la fe*<sup>57</sup>.

e) El símbolo es *palabra*. Como el símbolo existe para lo simbolizado, que es otro, diverso y desconocido, es *palabra* que resuena eficazmente en el silencio que la ha precedido y que todavía la rodea. Pues es cierto que revela lo simbolizado; pero el valor pleno de la homología asociativa se captaría sólo en el conocimiento total de lo simbolizado, que, sin embargo, permanece desconocido en el resto de su realidad. La luz del símbolo resplandece siempre en la sombra que perdura y se proyecta en lo simbolizado.

f) El símbolo *es también vehículo de la revelación* para el hombre compuesto de cuerpo y espíritu. En él la experiencia inmediata y concreta del simbolizante remite a otra realidad que hay que experimentar: *de lo sensible, y por tanto de fácil experiencia, a lo espiritual, menos accesible*. Sobre todo de la humano a lo divino. Frente a esto la función reveladora del símbolo estriba también en su capacidad de expresar un sentido que sin embargo no es definido con claridad; su luz no ilumina del todo ni siquiera aquella realidad de lo desconocido que no obstante es simbolizada, y ello justamente porque lo es según la experiencia global. Con esto enlaza la posibilidad de interpretaciones múltiples<sup>58</sup>.

g) *Las especies sacramentales son el símbolo sacramental más adecuado en el que se actualiza y hace eficaz todo el misterio cristiano*. Es indispensable partir del hecho de la realidad simbólica, de la realidad profunda implicada en el símbolo. Pensamos, por ejemplo, en el gesto de cuna madre cuando, después de mucho tiempo, su hijo vuelve a casa. No puede manifestar su alegría con unas palabras ni con signos convencionales impuestos por la sociedad; por eso abraza y besa con gran afecto a su hijo, apenas tiene voz para decir palabras, e incluso a veces llora. Este gesto es un símbolo que actualiza o hace

57 R. RIVA, *Símbolo*, en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, P. Rosano... Madrid, Paulinas, 1990, 1794-1795.

58 J. ESPEJA, *La Espiritualidad Cristiana*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992, 379. Cf. F. FERNÁNDEZ RAMOS, *La Eucaristía. Templo de la Humanidad Nueva...*, en *O.c.*, 31, nota 22.

presente muchas experiencias íntimas, muchos recuerdos, sentimientos de ternura y apuesta incondicional a favor de su hijo.

El anillo que los nuevos esposos se regalan es un símbolo de amor y de mutua convivencia. También como un símbolo celebramos la nochevieja con familiares y amigos para expresar el deseo de cariño sin sombras y para superar de algún modo el terror que implica la brevedad de la vida. La comida juntos para despedir a un ser querido, una mirada, un beso, una palabra. Y el mismo silencio, puede ser verdadero símbolo. Así podemos hablar de “sacramentos humanos”. Los ejemplos aducidos deben servirnos, al menos, para descubrir el valor del símbolo en cuanto expresa una realidad mucho más profunda de la que puede expresarse mediante el lenguaje directo.

h) *Presencia simbólica*. Creemos que puede y debe hablarse de la *presencia simbólica*, lo cual requiere, naturalmente, una explicación. La presencia simbólica es *real y significativa al mismo tiempo*. Los célebres “signos” del cuarto evangelio constituyen una buena prueba de ello. El agua de Caná de Galilea, la curación del paralítico, el ciego de nacimiento, la resurrección de Lázaro, ¿son reales o simbólicos? ¿No se apoya el simbolismo, el “signo”, en cuanto que es la flecha indicadora de una realidad más profunda, *en el relato ofrecido*? No perdamos de vista que el símbolo exige un recorrido más o menos largo para desvelar la realidad hacia la que apunta. Volveremos en breve a lo ya expuesto más arriba<sup>59</sup>.

El símbolo queda absorbido en la realidad que significa. El pan, el vino, el agua, la luz no son meras ilustraciones o analogías. El vino se encarna en la idea del vino. El pastor lo es en la medida en que realiza el significado del pastor, manifestado en Cristo. La naturaleza del simbolismo empleado por el evangelista refleja su concepción del mundo. Él utiliza las palabras en las que los fenómenos –cosas o acontecimientos– son imágenes vivas de la imagen eterna y no un velo que oculta una ilusión; reflejan al Verbo hecho carne.

59 F. FERNÁNDEZ RAMOS, *Eucaristía y evangelización*, O, c., 31.

i) De todo lo que venimos diciendo resulta claro que la eucaristía, aun *proclamando la muerte del Señor*, es un acontecimiento festivo, ya que celebra la presencia del Resucitado en medio de los suyos en el acto de darse a sí mismo como dispensador de la vida en aquellos elementos que significan la exaltación de esta vida. La eucaristía no se detiene en la muerte, sino que se abre a la vida; no es la conmemoración de un muerto, sino la exaltación de un viviente que se sienta con los suyos en la mesa del banquete esperado en el tiempo, espirando que llegue el banquete de la eternidad.

j) *Visión de lo invisible*. La eucaristía es el sacramento por excelencia. El más significativo. La referencia última a la que apuntan todos los sacramentos y sobre los que ella se derrama y a los que infunde todo su poder salvador. El bautismo y la confirmación como plenificación del mismo, obtienen su eficacia desde la gracia vivificadora concentrada en la eucaristía en cuanto anámnisis y expresión de toda la gracia vivificadora de Cristo; el sacramento de la reconciliación alcanza su efecto desde el Cuerpo de Cristo en quien Dios estaba reconciliando el mundo consigo (2Co 5,18); el sacramento del amor humano se ha sacralizado por el Amor de los amores que conjuga el verbo amar con aquellos que se han jurado amor eterno, el que únicamente él puede dar; la unción de los enfermos y las ordenación sacerdotal “sacramentalizan” dos situaciones determinantes del que parte de este mundo “sacramentalizado” y del que lo recibe para convertirse en sacramento de los demás<sup>60</sup>.

k) Las observaciones que hemos hecho sobre la esencia o el “cogollo” de la materia tienen su explicación y su plena justificación en lo que nosotros seguimos llamando “especies sacramentales” o elementos materiales constitutivos de la eucaristía:

- Los necesitamos porque nuestros sentidos perciben el ser de las cosas partiendo de las realidades materiales. Pero lo que ven nuestros ojos, que es material, *es la visión de lo que no se ve* (“*Praestet fides supplementum sensuum defectui*”). Lo que es

60 G. H. DODD, *The Interpretation of the Four Gospels*, Cambridge, University Press, 1970, 133-144.

inalcanzable para nuestros sentidos nos lo alcanza la fe). La fe es inseparable de la paradoja: “cree aquel que cree”, es decir, la fe no tiene fundamento alguno fuera de la fe; ella ve lo que ve sólo en la fe<sup>61</sup>.

- Lo que no se ve, que es tan inmensamente grande y real como el misterio de Dios, no tiene otra manera de dejarse ver que a través de lo que se ve, las “especies sacramentales”. Ellas fueron establecidas por Cristo como el medio necesario para que nos lleven a la visión de la fe, *a ver lo que no se ve*.
- *Lo que hay que ver en lo que se ve, es lo que no se ve*. No basta ver a “Jesús de Nazaret”; quedarse en su visión, que era la de un hombre cualquiera –siendo un hombre cualquiera te haces Dios– (Jn 6,41-42; 5,18), es no llegar a lo que no se ve de él, que es el enviado del Padre (Jn 7,34; 8,21).
- Lo que hay que ver en lo que se ve, es lo que no se ve. El cuerpo y la sangre de Cristo, la más perfectamente acabada síntesis de la obra redentora –tanto su cuerpo como su sangre simbolizan todo el ser y el quehacer de Cristo– de la entrega de su vida vivificadora *es lo que hay que ver* y justamente eso es lo que no vemos<sup>62</sup>...
- *Lo que se ve* –la verdadera humanidad de Cristo en la encarnación vista por sus contemporáneos, o las especies sacramentales en la eucaristía, vistas por los creyentes posteriores– *es la visión de lo que no se ve*. Tanto la visión de la humanidad de Jesús como las especies sacramentales simbolizan, apuntan, remiten al misterio de Dios en ellas. Es decir, que *la misión de lo que se ve es remitirme*, llevarme a la contemplación y al gozo de lo que no se ve. *Lo visible es una visión de lo invisible*.

l) *El tabú de la transustanciación*. Las consideraciones precedentes terminan con *el tabú de la llamada transustanciación*. Creemos

61 S. CIPRIANI, *Eucaristía*, en el *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, O.c., 582-583.

62 X. LÉON-DUFOUR, O.c., vol. I, 19-20.

que no hay razón alguna para seguir aferrados a ella, como se hace incluso en documentos tan importantes como la célebre encíclica de Pablo VI, la *Mysterium fidei*. Téngase en cuenta lo siguiente:

- La fe en el misterio eucarístico es inseparable de la revelación cristiana. *¿Puede decirse lo mismo de la palabra a la que ha sido vinculada?* Creemos que ninguna palabra de nuestro lenguaje puede ser sacada del terreno literario para ser elevada al grado de “revelada”<sup>63</sup>.
- La fe cristiana es absoluta e inmutable; la expresión de la misma es contingente y transitoria.
- La “presencia simbólica” se halla dentro de la línea más estricta de la más exigente ortodoxia cristiana. En ella se manifiesta intacta la verdad de la fe<sup>64</sup>.
- Lo irrenunciable de la definición dogmática es el *contenido de la presencia eucarística*, no la palabra o la fórmula elegida para expresarla. *¿Es que puede una palabra, una fórmula o cualquier tipo de expresión literaria o del lenguaje humano ser objeto de una definición dogmática permanente e irrenunciable, haciéndola pasar del nivel humano al divino? No lo pensaba así san Pablo cuando afirmaba que la palabra de Dios no está encadenada (2Tm 2,9).* La vinculación definitiva de la presencia eucarística al vocablo transustanciación convierte a este término –al menos lo ha convertido durante siglos– en carcelero y cadena para su inmovilización.
- Las dos transfiguraciones más profundas de Dios han sido la encarnación (*Jn 1, 14*) y a resurrección (*Mc 16.12; Flp 2, 5-1*). Pues bien, curiosamente, ninguna de ellas ha sido calificada de “transustanciación”.
- Los múltiples esfuerzos teológicos para sustituir la palabra *transustanciación* por otras, como *transfinalización* o

63 S. CIPRIANI, *Eucaristía*, en *Diccionario...*, O.c., en nota 49, 582.

64 R. BULTMANN, en su magno *Comentario al cuarto evangelio*, O.c., 172.

*transignición*, no han prosperado. Sus autores han sido sometidos al silencio. No nos parece el sistema más adecuado para profundizar en un misterio tan sagrado. Tampoco creemos que se fomente de este modo la tan innovada como necesaria *inculturación*, ni las *nuevas relecturas de la Biblia* (y las del dogma, que son tan necesarias y urgentes como las bíblicas). Sería más conveniente reflexionar sobre los errores actuales que seguir pensando en los pasados. Aquellos no tienen remedio, éstos sí.

- Otros teólogos intentan bailar entre dos aguas: “*Y por realidad objetiva no debe entenderse la constitución físico-química del pan. Lo que cambia es el destino profundo del pan, del que nace en el plano de la fe una relación nueva y sacramental en el mundo en virtud de la palabra creadora de Cristo*”<sup>65</sup>.

Según esta manifestación habría que hablar de *transdestinación*. ¿Podemos preguntar en qué se diferencia de las dos rechazadas? Seguiremos con la *Presencia Simbólica*, intentando profundizar en su inmenso significado, conscientes de hallarnos muy lejos de cualquier tipo de alegorismo subjetivo.

65 A. AMBROSANO, *Eucaristía, O.c.*, 489.