

“SACRAMENTUM FIDEI”: PENSAR LA EUCARISTIA HOY

I. PRENOTANDOS

1. Esta simple nota reúne diversos apuntes en torno al tema del *Sacramentum fidei* para mostrar la conexión entre fe en Cristo y Eucaristía. En la línea de la exégesis católica “clásica” del cap. 6 del Evangelio de Juan, se trata de subrayar que no hay mirada auténtica y plena sobre Cristo fuera de la fe que participa al “sacramentum fidei” haciendo en él *memoria* de la vida de Jesús en su carne.

2. La óptica particular de estas reflexiones quiere encuadrarse dentro de la tradicional *via eminentiae*, tal como es formulada por Tomás de Aquino en el artículo 7 de la *Prima*, q. 13:

“*Cum sit Deus extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturas referuntur ad ipsum.*”

En otros términos: no hay otra manera de *pensar* la relación de Dios a las creaturas que invirtiendo el orden de la relación y apoyándose en el orden real (categorial) de las creaturas a su Causa Suprema. Tratándose del ser espiritual: en cuanto éste lo reconoce como su fuente invisible que se comunica *libremente a través y como* ese mismo movimiento de reconocimiento.

3. El recorrido de la “*via eminentiae*” será hecho en torno de dos temas principales:

a) Bajo la inspiración de ciertos modernos análisis lingüísticos se mostrará la complementariedad entre la *fides sacramentum* y el *sacramentum fidei*: éste aparecerá así como la confesión celebratoria de la fe cristiana. En términos más clásicos, como su acto externo ritual. En la línea de lo que Tomás de Aquino enseña sobre la “confesión de la fe” como acto externo elícito de la virtud teologal (II-II, q. 3), y sobre la oración como acto “interpretativo” de la esperanza y el deseo (II-II, q. 17, a. 2, ob. 2 y q. 83, a. 1, ad. 1).

b) Las sugerencias de ciertas lecturas de antropología cultural, a través de la relación entre mito y rito, permitirán la lectura inversa. Pasar del *sacramentum fidei* a la *fides sacramentum* aporta la posibilidad de captar al mismo tiempo el carácter teándrico (¿crístico?) de la confesión ritual de la fe y el aspecto teológico (“in spiritu et veritate”) de la celebración sacramental cristiana.

Esa doble lectura logrará quizá redondear mejor la concepción central de la Eucaristía, como *Memorial* del misterio pascual.

II. DE LA “FIDES SACRAMENTUM” AL “SACRAMENTUM FIDEI”

La expresión *fides sacramentum*, presente ya en Agustín y explorada por Hugo de San Víctor,¹ es adecuada para asumir lo que los modernos análisis de la fe quieren significar al calificarla como lenguaje *performativo*: un hablar que “hace lo que dice”; distinto de la pura enunciación constativa.

La fe tiene así algo de sacramental y eso es lo que tiende a marcar la clásica formulación del acto de fe: creer es “simul credere in Deum, Deo et Deum”. Formulación original que marca la imposibilidad de pensar el acto de fe salvo como una pluralidad de relaciones cuya primacía tiene, entre ellas, el “credere in Deum”. Desde Tomás de Aquino, que ve en él el aspecto propiamente teológico de la fe cristiana, hasta H. de Lubac que lo considera como uno de los más notables de “solecismo” cristiano.²

Sacramentalidad peculiar de la fe que debe ser ulteriormente indagada. Ya que:

a) Lo que ella hace se realiza en el “mismo sujeto que dice” (carácter autoimplicativo), pero en lugar de encerrarlo en la propia inmanencia expresa su apertura a la Trascendencia vivida como relación interpersonal con el Absoluto que le sale al encuentro (carácter extático, dialógico de la Alianza: *in Deum*).

b) Esa realidad nueva, escatológica, que el cristiano vive en la fe es recibida libremente por él. Es percepción de un llamado y voluntad de aceptarlo. El lenguaje de la fe aparece así más como *palabra* de reconocimiento que como pensamiento signifiante. El cristiano consiente al acto real por el que Dios se instaure en su relación con Él. Relación de paternidad de la que brota espontá-

1 R. Baron, *Le “sacrement de la foi” selon Hugues de Saint-Victor*, Rev. Sc. Phil. Théol., 1958, 50.78.

2 *Super Evangelium S. Ioannis*, c. VI, 1.3, n. 901, p. 170; H. de Lubac, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Aubier, 1969, 255ss, esp. 269ss.

neamente el Nombre "Abba Padre" que recapitula en un vocativo la revelación de Cristo.³

c) A ese aspecto performativo (sacramental, escatológico y de palabra instauradora de la Alianza) responde la relación, tradicionalmente atestiguada, entre *fe y bautismo*, más aun entre el mismo Símbolo de la fe y la práctica bautismal. Es sabido que sus primeros esbozos derivan de la triple interrogación bautismal que nombra a las tres personas de la Trinidad en el diálogo entre ministro y catecúmeno. En tal sentido la fe (Fides sacramentum) tiene su correspondiente ritual en el Bautismo (sacramentum fidei), dato también innegablemente tradicional.

Pero la palabra instauradora de la fe tiende a hacerse, además, pensamiento significativo. Mejor aún, el decir dialógico del lenguaje de la Alianza se resuelve necesariamente, para el hombre de la historia, en un "corpus" de "ideas" que ha encontrado su expresión más respetable en el Símbolo. Pero, como bien dice Newman:

*"Las creencias y los dogmas están vivos en la idea real que ellos tienen como fin expresar y que es la única en existir en sí; ellos no son necesarios sino porque el espíritu humano sólo puede reflexionar sobre dicha idea de manera parcial y es incapaz de captarla en su unidad y su plenitud sin dividirla en una serie de aspectos y relaciones. Ellos no son, en fin, sino los símbolos de un Hecho divino, que, lejos de estar enteramente abarcado por esa serie de proposiciones, no es agotado y sondeado en su profundidad ni siquiera por miles de otras."*⁴

Esa subordinación de los artículos de la fe al "Hecho divino" está inscrita en la misma estructura "objetiva" del Símbolo que no por nada es de forma trinitaria.⁵ El triple "credere in", referido en exclusividad a las tres divinas personas sostiene toda la armadura conceptual o simbólica del cuerpo doctrinal al triple Nombre del Padre, de Cristo y de Su Espíritu. Más aun, a la triple invocación por la que se expresa y se ejerce la relación de la Alianza. Prioridad, pues, de lo performativo sobre lo constatativo, de la *percepción vivida del valor escatológico* (la entrada en el "Reino de Dios") sobre su "conceptualización", tan legítima como necesaria. Desde este ángulo, que piensa a la fe como acontecimiento-aveni-

3 J. Guillet, *Jesús devant sa vie et sa mort*, Aubier, 1972, 116, con las citas de A. Vergotte en la nota 22.

4 Citado por de Lubac, l. c., p. 233-234. Cf también 239-240.

5 G. Chantraine, *La confession e la foi selon la tradition chrétienne*, en la obra colectiva "La confession de la foi" (ed. por Cl. Bruaire), Fayard, 1977, 317-338, eso. 327-330.

miento, la *fides sacramentum* se expande, subordinándosela, en la *simbólica* del pensamiento discursivo cristiano.

Queda el punto que más importa a nuestra reflexión. Ni la relación al bautismo ni al Símbolo agotan la riqueza del lenguaje de la fe entendido en sentido performativo. En efecto, la *praxis* teologal de la fe no sólo tiende a su propia *poiesis* simbólica en la línea de una cierta explicitación doctrinal que permita “constatar” aquello que se cree, sino que tiende también a una *poiesis* ritual que la profundice en la línea propiamente “performativa” *ie* en cuanto experiencia actual, personal y comunitaria, de la relación nueva instaurada en la Alianza. A eso, creemos, responde la Eucaristía, *sacramentum fidei* en cuanto *Memorial de la Pascua* del Señor.

Para mejor comprender esta idea es conveniente escudriñar la analogía del acto interpretativo, excelente ocasión de repensar la vieja teoría del “*instrumentum coniunctum*”. En efecto, el artista que, por ejemplo, interpreta una obra de arte creada por otro le da vida, la recrea. El hecho de interpretarla lo hace vivir como intérprete, pero a su vez, la obra misma vive por medio de éste. Hay interconexión entre ambos, más aun, el acto de interpretar sólo es pensable como la síntesis de la obra y del intérprete juntos. Ninguno de ellos es separable del otro.

La analogía se profundiza si se trata de un intérprete *vivo*. Es toda la diferencia entre el instrumentista que toca un instrumento “muerto” (el piano) y el que, por ejemplo, usa de su propia persona para interpretar (cantante, actor dramático, bailarín). En ese caso hay una síntesis total, en el mismo acto *interpretativo*, entre el valor artístico (la obra), el sujeto (el intérprete) y el instrumento ejecutante (el cuerpo o la palabra hablada o cantada *ie viva*).

Gracias a esta analogía es posible profundizar nuestra percepción de la fe como performativa. Si antes se manifestó en ella la unidad del carácter autoimplicativo y extático de la relación de la Alianza, y aquí aparece el íntimo lazo de trascendencia e inmanencia en el mismo sujeto humano (creado) de la Alianza. No sólo se ilumina así la Alianza entre el Absoluto y el hombre en cuanto relación *nueva* (movimiento ascendente), sino lo que ésta implica *ie* la transformación *intrínseca* del hombre de la Alianza, su aspecto escatológico o teologal (movimiento descendente). Más claramente, esta analogía ilustra excelentemente la peculiaridad de la Ley de la Alianza Nueva, Ley del Espíritu gravada en los corazones de los hombres. Las costumbres divinas pasan a ser humanas, e inversamente los hombres hacen “la obra de Dios” (Juan 6, 29). Es decir, toda su actividad deviene en cierto modo neumática y por eso mismo “teándrica”, reflejo disminuido de lo que sucede en

Cristo (el "instrumentum coniunctum" *Tertia*, q. 19, a. 1, ad. 2).

Este aspecto "interpretativo" de la performatividad de la fe encuentra su expresión externa, su acto externo en la celebración sacramental del rito *eucarístico*. Es allí donde Cristo presente reactualiza su Misterio Pascual, el "agere" central de sus "mysteria vitae". Reactualización "interpretativa" en la medida en que creó (en la Cena) una *institución* sacramental a la que dio carácter *eclesial*, asociando para siempre a su presencia transformadora a toda la comunidad cristiana funcionalmente articulada. En ese sentido se debería quizás estudiar la relación entre los términos clásicos "sacramentum et res" y "res sacramentum". Vale decir, la relación entre el Cristo presente sacramentalmente (gracias a las especies y al lenguaje sacerdotal) y la comunidad que El transforma en la comunión. Tal parece la óptica esencial con que habría que repensar el sentido teológico de la celebración eucarística y su carácter de "sacramentum fidei".

La relación del acto de fe ya al Símbolo ya a la Eucaristía nos ha hecho hasta aquí dar una serie de pasos bien trabados:

- de la exterioridad de la Alianza (apertura estática a la trascendencia) a la interioridad teologal (o teándrica),
- del movimiento religioso ascendente que imita la relación de Cristo al Padre (esse ad) al movimiento teologal descendente que vive el Don recibido como interiorización de Cristo en el Espíritu (esse ab + esse in).

En la unidad de ambos movimientos que liga el *esse ad* y el *esse in* el cristiano percibe el *esse ab ie* su ser recibido del Padre como Don. Mejor todavía ese ser "nuevo" (*esse in*) es percibido en la vivencia simultánea de ambos movimientos ascendente y descendente: en el ejercicio (*agere*) de su fe personal y comunitaria, pensante y celebrante, el cristiano se descubre intrínsecamente transformado por el Don y abierto a la plenitud del mismo. De esa situación en la que se experimenta que Cristo es para los creyentes "via, veritas, vita" (Juan 14, 6), la celebración eucarística da un testimonio más completo al constituir, en cuanto "Memorial", la *poiesis* propia de la fe en cuanto *praxis*. En la Eucaristía, en efecto, se trata de *hacer memoria* y no sólo de memorizar: ella es por eso, el *Memorial*.

Tal este primer recorrido que, creemos corresponde a la *via eminentiae*, tanto en lo que respecta al Símbolo como a la Eucaristía. En efecto, de acuerdo a Juan 6, 36-37, 44, 64, nadie va hacia Cristo (*esse ad*) si el Padre no lo atrae *ie* si no le es dado por el Padre (*esse ab*). Y como todo Cristo es ir al Padre e introduce en dicho movimiento a los que creen en El, es claro que no hay otra manera

de percibir el Don otorgado que en el acto de recibirlo yendo *hacia él* como fuente invisible que se nos comunica al permitirnos y facilitarnos la apertura a su comunicación. La única manera, pues, de pensar la inefable novedad de la Alianza es entrar en el movimiento que Dios instauro con los hombres que la integran, tanto personal como colectivamente. No otra cosa nos recuerdan (memoria), aunque de manera diversa (memorizar-hacer memoria), el Símbolo y la Eucaristía. En ambas hay un movimiento ascendente y descendente que coinciden aunque diversamente. Sé de una coincidencia que podría llamarse "*óntica*" en la perspectiva de la historia salvífica (economía) que desde el origen del mundo marcha hacia la escatología gracias a la acción de las tres divinas personas diversamente acentuada a través de los tiempos. Ascenso y descenso coinciden así de manera homogénea en todo el itinerario.

Pero hay también una coincidencia "*noética*" que tiene rasgos peculiares. En efecto, la venida de Cristo, aportó la plenitud de la revelación, siendo como tal el comienzo de la vía descendente. Es decir, *a partir de El* se percibe de manera diversa todo el recorrido anterior y posterior. Aunque el Don sigue descendiendo y permite así el ascenso de la humanidad a su Principio invisible, la comunicación del Don hecha en Cristo "en la plenitud de los tiempos" no puede ser superada sino participada. Por eso, a partir de Cristo el movimiento de la historia desciende y asciende al mismo tiempo, pero de manera distinta que en el caso anterior. Signo de la llegada del Reino en el que se entra por el ejercicio de la vida teológica cristiana. En tal sentido el ascenso de la humanidad hacia Dios no es sino la profundización del Don que ya le fue comunicado en plenitud en la persona de Cristo de quien desciende toda gracia y toda verdad (Juan 1, 17).

De ese doble movimiento dan testimonio el Símbolo y la Eucaristía aunque diversamente. El *Símbolo*, ante todo; cuya estructura recuerda el *círculo* del "exitus et redivus", conecta *sucesivamente* al Padre con la creación, al Hijo con el hombre Jesús y al Espíritu con la Iglesia de los Santos para concluir en la vida eterna *ie* en el Principio. Es una manera de indicarnos que el modo de proceder desde el Principio es yendo *hacia él* (esse ad). Prioridad entonces del movimiento *ascendente*. La *Eucaristía*, en cambio, recorre primero de manera *lineal* la historia de los dos Testamentos (liturgia de la Palabra) hasta culminar y quedar como *inmovilizada* en la plenitud de Cristo cuyo advenimiento (sacramentum et res) aporta las "últimas cosas" *ie* la escatología (la "res") (liturgia del Sacrificio). Es el modo de sugerirnos que no hay otra manera de ir subiendo hacia Dios sino *descendiendo* de *El a partir de Cristo* que

nos abre ya, por su Misterio Pascual, el paso a la nueva creación (esse ab + esse in).⁶

En otros términos, el Símbolo piensa el círculo en su sucesión cronológica: es la *suma de los momentos* la que hace recorrer el círculo. En cambio, la Eucaristía piensa el círculo en su verticalidad dinámica signada por el doble movimiento ascendente y descendente: hay que pensar ambos simultáneamente para captar que el círculo se recorre así en *cada momento* de la historia salvífica.

De donde la importancia considerable del aspecto "espiritual" de la comunión sacramental. Como bien lo señala la tradición teológica (Agustín-Tomás), el sentido del *comer* el cuerpo sacramental de Cristo consiste en *ser asimilado* por El a su propia vida. Vale decir, se percibe el Don de la entrega del cuerpo sacramental en la transformación "teologal" que El opera en nosotros gracias a la comunión. La fe, la esperanza y la caridad crecen por el contacto eucarístico y ese movimiento *ascendente* hace tomar mejor conciencia del amor de Dios que se nos comunica (=desciende) en el "memorial" de Cristo.

La *via eminentiae* no es, pues, más que ese ir y venir, ascendente y descendente, que los cristianos recorren, personal y colectivamente, con diversos matices ónticos y noéticos, para lograr percibir cada vez mejor que transitan el verdadero camino que conduce a la vida porque ese camino es ya la vida verdadera aunque no lo sea todavía en plenitud. Bastaría releer en esta perspectiva el capítulo de Lucas sobre los discípulos de Emaús (c. 24) para ilustrar, con sus idas y venidas, con su paso de la Palabra a la Cena, con el Cristo visible e invisible, cuanto se acaba de decir en las líneas precedentes.⁷

III. DEL "SACRAMENTUM-FIDEI" A LA "FIDES-SACRAMENTUM"

El párrafo anterior permitió, gracias a la analogía del acto interpretativo, profundizar el análisis de la fe como *praxis*, ie como acontecer del sujeto y en el sujeto creyente de la relación de la Alianza Nueva. Ella lo transforma radicalmente en su encuentro con el Misterio (revelado en Cristo) y encuentra su *póiesis* específica en la celebración de la Eucaristía-Memorial.

6 Quizá podría trazarse aquí el siguiente paralelismo: Liber Scripturae/Corpus Verbi + Símbolo - Liber Naturae/Corpus sacramentale Verbi (panis-vinum) - Liber Vitae/Corpus Mysticum Verbi (communitas).

7 Cf al respecto M. Corbin, *L'inoui de Dieu* (six études christologiques), DDB, 1981, en esp. los capítulos IV y VI.

En este párrafo se tratará, teniendo en cuenta ciertos estudios de antropología cultural que iluminan de manera nueva la relación entre rito y mito, de descubrir cómo la reflexión sobre el hecho teatral originalmente religioso arroja una luz importante en torno de la celebración sacramental de la Eucaristía. Siguiendo los estudios de René Girard acerca del "chivo emisario"⁸ se proyecta una luz singular y novedosa sobre la relación entre Edipo y Cristo tanto en la línea mítica sometida a una interpretación racional, como en la línea ritual, donde es posible relacionar el hecho teatral y el litúrgico. Reflexión difícil pero que vale la pena intentar.

Tres parecen ser las etapas principales que conviene recorrer en este itinerario: destacar, primero, el sentido *religioso* presente en el mito y el rito; segundo, un momento de *desacralización* que pasa por la racionalización "ritual" operada por el teatro y por la racionalización "mítica" intentada por la ciencia; en fin, la *resacralización* original del mito y del rito por obra de Cristo y el cristianismo. Lo que Cristo realiza en su persona (sse-agera), la Cena lo realiza en la celebración sacramental.

1. *Sacralidad-desacralización: Mito y teatro*

Imposible en tan pocas líneas hacer otra cosa que sugerir algo sobre este tema inmenso. Para ello será necesario esquematizar, aunque no demasiado, interrogándose, primero, acerca del contexto en que se plantea cada uno de los aspectos señalados; luego, sobre el hecho fundamental que se impone en dicho contexto; en fin sobre las resonancias de todo lo anterior en el plano del lenguaje y del discurso humanos.

Es sabido que el *contexto* ambiental de la tragedia griega era el festival de Dioniso, cuyo carácter nacional, popular y pedagógico (sobre todo en Sófocles, que tomamos aquí como referencia) ha sido puesto de relieve por los especialistas. Pero esto no acaba de comprenderse si se ignora o se pierde de vista el aspecto ritual sobre el que descansa el teatro griego. "En la actitud espiritual alta y solemne con que se reunían los ciudadanos a las primeras horas de la mañana para honrar a Dioniso, se entregaban ahora con el espíritu entero y con gozosa aceptación a las impresiones que les ofrecían las graves representaciones del nuevo arte".⁹

8 R. Girard, *La violence et le sacré*, 1972, *Desde cosas cachéas depuis la fondation du monde*, 1978, *Le bouc émissaire*, 1982. Todos publicados por Grasset.

9 W. Jaeger, *Paideia*, FCE, p. 232.

Así, pues, si el *acontecimiento teatral* descansa sobre la *vivencia ritual*, seguramente condensada antes o después en una *creencia mítica*, se impone la pregunta: ¿Cuál es por ejemplo el sentido y el valor del "Edipo" de Sófocles? interrogante que plantea de lleno el problema del lenguaje humano. ¿Es su versión teatral una "reducción" del mito en el mismo sentido que hablarase, y se habla, de una interpretación reductora del tema edípico por parte de Séneca, Cocteau o hasta Freud? No lo parece. Pues si bien Sófocles no agotó las posibilidades del material mítico original, con todo su versión está mucho más cerca del misterio transmitido a través del mito. Por consiguiente también lo está su lenguaje. El gran trágico griego ofrece una versión de la vida humana anterior a toda racionalización, más profunda que cualquiera de sus manifestaciones particulares, o de sus posibles interpretaciones: conceptuales, científicas, literarias, y hasta teológicas. Y en cierto modo las incluye a todas. Para iluminarlos al respecto F. Fergusson propone relacionar esta actitud y este lenguaje de Sófocles con la actitud de los exégetas quienes, en contacto con la letra de la Escritura que les proponía el "Hecho-Cristo", introducían tres tipos de sondeos simbólicos: alegóricos, morales, y escatológicos. La totalidad de las dimensiones humanas se halla ahí presente. Así también, aun si Sófocles puede haber tomado literalmente como "ficciones" al rito y al mito (=desacralización), los tuvo sin embargo por válidos a lo que concierne su profundo valor humano. Su obra impone esta evidencia. Logró de tal manera revelar un contenido espiritual que incluso otros contemporáneos suyos, como Eurípides, no vieron: el misterio pre y (quizás) supraracional de lo humano. En su caso los cuestionamientos éticos (destino) y el engarce en un orden cósmico misterioso (¿dioses?/¿oráculo-naturaleza?/¿peste?) son realidades fundamentales incluso para quien formaba parte del sofisticado mundo socio-cultural de la Atenas de Pericles.¹⁰

2. Desacralización: mito y antropología

Ese substrato del universo mítico acapara la atención del antropólogo que cultiva las ciencias del hombre. En la persona de René Girard nos enseña que todo el problema del origen de la cultura, más aun del proceso de hominización, está en juego en este problema. Es su *contexto*. Y el *hecho* fundamental al que éste apunta es la *violencia original* del hombre, atestiguada por los ritos y los

10 R. Fergusson, *The Idea of a Theatre*, PUP, 1955, pp. 28-47.

mitos más variados y primitivos en el mismo momento en que a través de ellos, se pretende superarla. Se intenta así canalizar la violencia a través de un ser, víctima o chivo emisario, haciendo en torno a él la unanimidad de manera bastante económica. "Todos contra uno": divisa de cualquier grupo coherente que desemboca en un asesinato fundador de la cultura y de la sociedad.

No basta exorcisar así la violencia, hay que tratar de olvidarla y de impedir su retorno. Se la olvida contando sobre la víctima al mismo tiempo horrores y maravillas (piénsese en Edipo). Se la carga de todos los maleficios, lo que justifica su muerte o expulsión, pero al mismo tiempo se la sacraliza, reconociendo que su sacrificio aporta la vida y la bendición (mucho más si se prolonga la lectura de Sófocles hasta "Edipo en Colona"). Numerosos mitos comportan este doble aspecto. En cuanto a impedir su retorno se practican dos cosas: *los interdictos* que prohíben la violencia y lo que a ella conduce (piénsese en los "mandamientos" religiosos de todo tipo), y *los ritos* que reactualizan de manera simbólica el acto fundador, entregando a la muerte una víctima secundaria y representativa. Si de aventura interdictos y ritos dejan de funcionar histórica y culturalmente la epidemia de violencia renace. Es el drama de todas las culturas y también de la nuestra.

Esta hipótesis científica que su autor tiene por cierta (p. 137), demostrada (p. 198) y única propiamente científica (p. 165), remite a una *matriz ritual común* capaz de dar razón a través de la figura del chivo emisario, y de la unidad de las formas culturales.

3. Resacralización: Mito y Revelación cristiana

¿Qué relación existe entre Edipo y Cristo?: pregunta incisiva que no debe confundirse con un chiste ni con una aberración.

Si los cánticos del Servidor de Yahvéh, con los que el Segundo Isaías (sobre todo el cap. 53) anuncia la figura del Mesías sufriente, llevan al paroxismo los rasgos expiatorios del mito edípico, ellos proyectan por el mismo hecho su ambigüedad sobre la sombra de un Dios que parece de alguna manera practicar El la violencia. Mejor dicho, de un Dios que entra y realza desde dentro el juego de la violencia humana. Será necesario esperar la figura real de Cristo, el *Cordero de Dios* que quita el pecado del mundo, para reconocer cuál es la disyuntiva radical: matar o dejarse matar. Negación de la violencia que es el núcleo rector de la Revelación judeo-cristiana, paulatinamente adquirida en su devenir en la que se transparenta el verdadero rostro del Dios cristiano, del Padre que se revela en Jesús. "No quiero sacrificios sino misericordia"

(Mt. 9. 13); “Amad a vuestros enemigos... así seréis hijos de vuestro Padre que está en los Cielos...” (Mt. 5, 44ss.). Palabras *anti-sacrificiales* por cuya verdad Cristo debió dar su vida.

Así, pues, a través de los múltiples contextos del diálogo bíblico entre Dios y los hombres se va preparando la luz definitiva: *Cristo como la perfecta víctima antisacrificial*, ie sufriendo un sacrificio impuesto por los hombres que es el *no definitivo de Dios* a todo sacrificio humano “mitificado”, a todo chivo emisario. Por eso Cristo es la Imagen perfecta de un Dios que es Padre y Amor. Ni ídolo ni mera idea de Dios sino su Icono más acabado, el único posible, el definitivo.

El paso de Edipo a Cristo así visualizado conduce, pues, a replantearse lo más hondo de nuestra fe cristiana: ¿quién es el Cristo Pascual? ¿qué significa invocarlo como el Cordero que quita el pecado del mundo? Conviene entonces entroncar aquí la reflexión sobre la original resacralización que el cristianismo opera en el rito y el mito. Primero en la persona misma del Redentor y luego en la celebración que El nos legó de la Eucaristía.

(1) *Resacralización teándrica*

Es la persona misma de Cristo la que realiza el verdadero culto “en espíritu y en verdad”. Su muerte en la Cruz significa en efecto la más perfecta *autorrealización* del amor que se *da* libremente hasta la muerte (línea *ritual* de un sacrificio impuesto a un “chivo emisario”, ¡pero que El asume en toda libertad!), y al mismo tiempo es también *autointerpretación* de Sí mismo (= del Amor) en cuanto *significa* el repudio de todo sacrificio distinto del suyo, ie cuyo sentido no sea anti-sacrificial (¡línea *mítica* desbordada por la revelación de un obrar —“agere”— plenamente significante!).

Nada que ver, pues, con la aceptación de ritos violentos ni don su autojustificación “teórica”. Pero la originalidad cristiana se manifiesta, sobre todo, en la misma persona de su fundador. El la manifiesta simplemente en su vida y en su actividad, sin ningún recurso a celebraciones y ritos. Por el solo hecho de vivir y morir en un determinado contexto social cuyo significado El *invierte radicalmente desde dentro* por ser El quien es (= el Amor) y por vivirlo de tal manera (= el Misterio de la Pascua).

Fiel a lo que El había exigido de Pedro en *Mt. 16*, Cristo *se revela plenamente como Hijo* del Padre en la entrega libre de la muerte de *Cruz*. Es, pues, la acción (agere) la que revela su ser (esse ad/ab). El cristianismo es entonces una revelación moral, o si se prefiere, una moral reveladora.¹¹ No otra cosa nos recuerdan los evangelios

al destacar la confesión final del centurión romano: “verdaderamente *este hombre era el Hijo de Dios*” (mc. 15, 39).

(2) *Resacralización teologal*

La Cena del Señor, en cuanto “*sacramentum fidei*”, debe responder al mandato del que la instituyó “*Haced esto en memoria mía*”. Memorial, pues, *ie* un hacer memoria que debe calcarse sobre el “*agere*” salvífico que le da origen y sentido. La Eucaristía debe estar por lo tanto lo más cerca posible de la vida y postula, además, la calidad humana, teologal y moral, de los que en ella participan. De lo primero da testimonio la forma de festín o banquete del Reino que le dio el mismo Cristo en su acto fundador. De lo segundo se deriva la exigencia de repensar la estrecha conexión que debe reinar entre “*opus operantis*” y “*opus operatum*”. En otros términos, una revalorización del momento de la comunión dentro de la dinámica de la celebración. La *res* es la culminación del sacramento de la Alianza. Así como el “*esse*” del Cristo personal adquiere su propio sentido por el “*agere*” de su revelación Pascual, así también el “*esse*” sacramental de la Consagración tiende al “*agere*” sacramental de la Comunión, donde Cristo nos transforma espiritualmente gracias al contacto sacramental. Lo que la Iglesia ha vivido siempre en el nivel del acto sacerdotal debe ser quizá extendido a la totalidad de la participación en el culto eucarístico. En tal sentido conviene ayudarse estableciendo una última analogía entre la Eucaristía y la función teatral.

Así, por ejemplo, es posible distinguir en “*Edipo Rey*” tres niveles: la *intriga* (el “*plot*”) donde la acción se desarrolla sobre un trasfondo de historia social, el núcleo central del *destino* de un hombre enfrentado con el misterio del bien y del mal, y el trasfondo de un “*oráculo*” que lo abre a las dimensiones de una fatalidad o necesidad “*cósmico-religiosa*”. Así también, es posible sin ningún artificio comprender la estructura litúrgica de la Cena del Señor dentro de las mismas formas. La *liturgia de la Palabra* nos entronca, a través de la lectura bíblica de los dos Testamentos, con la historia religiosa de la humanidad. La *intriga* humana es leída a la luz de la Palabra escrita y encuadrada por la *memoria* de quien nos la legó (entre el *Gloria* y el *Credo*). La *liturgia del Sacrificio* nos introduce del Ofertorio al Prefacio, en el universo del hombre que se sabe venido de Dios y desea retornar a El a partir del mal en que está sumido (el pecado del mundo). Síntesis de los dos Adanes: tal el *destino* del hombre vivido en el acto celebratorio. En fin, del Prefacio a la Comunión, se manifiesta el horizonte teologal de la Eucaristía. El “*oráculo*” edípico ha sido reemplazado por el “*seno*” del Padre ante cuya presencia Cristo —el Hijo y los hijos/hermanos— en el Espíritu recuerdan de manera gozosamente cele-

bratoria el "Amor eterno" revelado en la muerte del Señor. Por eso la Consagración está enclavada en el regazo del seno paterno, entre el cántico del Prefacio y la plegaria del "Pater". Sólo en tal clima es posible reencontrar a Cristo como "Cordero de Dios", *ie* en su revelación plena de Hijo. La presencia sacramental del Cristo eucarístico opera, la *inversión*, de la marcha ascendente del Ofertorio, en la marcha descendente desde el seno del Padre. Por eso, como antes se dijo, la liturgia eucarística parece inmovilizarse al culminar en la parte sacrificial. En verdad, toda esa parte constituye un solo bloque que no puede ser separado si se quiere captar su verdadero sentido: en Cristo el Amor es más fuerte que la muerte.

A partir de semejantes premisas es posible, en fin, volver a pasar del "sacramentum-fidei" a la "fides-sacramentum". El acento en el "agere", tanto teándrico como teologal, que marca al rito de la Cena como sacramento de *nuestra fe*, repercute necesariamente sobre la comprensión de dicha virtud teologal. Nuevamente se acentúa su aspecto performativo, dinámico, escatológico, pero ahora con un marcado acento cristocéntrico. Mejor aún, es el sello del *Cordero de Dios* el que marca a la fe teologal iluminada por la luz eucarística. El segundo Adán impensable sin el primero al cual integra en su movimiento ascendente aparece querido desde siempre y para siempre al lado del Padre como la figura del hombre-Dios-Primogénito de muchos hermanos. Su figura centraliza la vida luminosa de la *Civitas Caelestis* cuya liturgia encuentra un eco pobre pero verdadero, en nuestras Cenas sacramentales. En tal perspectiva también se comprende mejor la concentración cristológica del mismo Símbolo de la fe, pero mientras en la doble lectura (ascendente y descendente) que puede hacerse de él el cristiano confiesa que si va al Padre por Cristo (*esse ad*) es porque ha sido dado a Cristo por el mismo amor del Padre (*esse ab*), en la Eucaristía el cristiano vive la experiencia incoativa del seno del Padre (*esse in*) imitando la liturgia festiva del banquete del Reino. Hermosa manera de percibir —celebrando— el carácter dinámico de la contemplación propia a la *vida eterna*.

Como conclusión se podrían proponer muchos aspectos más o menos relacionados con lo ya dicho. Baste subrayar la observación inicial de esta reflexión: no hay mirada auténtica sobre Cristo fuera de la fe que participa al *sacramentum fidei* *haciendo en él memoria* de la vida de Jesús en su carne.