

¿Cómo celebramos la eucaristía?

J. A. Estrada

Asistimos hoy a una efervescencia en la Iglesia en la que coinciden los intentos de renovación y de revitalización fruto del concilio Vaticano II, con el paso de una situación de crisis y de transitoriedad, tanto a nivel de sociedad como de Iglesia. Esa crisis se refleja de forma muy diversa en los distintos sectores cristianos, y tiene repercusiones en todas las áreas. Aquí nos ocuparemos de una de ellas, la que concierne a los sacramentos y más concretamente a la eucaristía.

No cabe duda de que hoy existe una gran variedad de formas de celebración de la eucaristía, y que la diversidad y pluralidad de parroquias, grupos y movimientos cristianos expresan sus proyectos, búsquedas y líneas de actuación en la forma y contenidos que se expresan en las celebraciones eucarísticas.

Entre esos grupos y corrientes vamos a centrarnos en lo que José Luis Aranguren llama católicos posconciliares o católicos radicales. A estos católicos los describe como aquellos grupos caracterizados por la búsqueda, que van mucho más allá de las líneas marcadas por el concilio Vaticano II y que intentan una transformación en profundidad de la Iglesia (Aranguren no teme calificarla de «revolución eclesial») partiendo de la base, y que tienen claramente opciones políticas de izquierda dentro del estrecto sociopolítico. Al describir esos grupos y sus expresiones sacramentales, los presenta de la siguiente forma: «Los católicos radicales, asistidos de una voluntad inequívoca de seguir perteneciendo a la Iglesia institucional, se adelantan decididamente a ella, sin preocuparse para nada de autorizaciones o prohibiciones. Se agrupan en pequeñas comunidades, llamadas a veces parroquias flotantes, aunque la palabra parroquia no suscita en general simpatías entre ellos: son sectas católicas, sectas, sin acepción peyorativa alguna, sino simplemente descriptivas de una nueva realidad. Dentro de ellas ensayan prácticas nuevas: misas consistentes en ágapes eucarísticos, sin formalidades culturales, mucho más en el estilo de *happenings* no espectaculares, o mejor de sencillas escenas

familiares, que en el de liturgias preestablecidas. Agapes eucarísticos a los que pueden ser convidados, como en aquella página del evangelio, los hombres que se encuentren por los caminos, ya sean no católicos (intercomuni6n) o incluso no-cristianos»¹.

Prescindiendo de la validez, o posible crítica y matizaciones, a esta descripci6n, en ella nos plantea el problema de cómo celebramos la eucaristía, de cuáles son sus dimensiones más importantes, y de quiénes pueden participar en ella. Responder a algunas de estas preguntas va a ser el intento de las páginas que siguen.

Los orígenes

En realidad, todo comienza con lo que los cristianos denominamos «instituci6n de la eucaristía» en el contexto del Jueves Santo, aunque, desde el punto de vista histórico, no sabemos con seguridad cuándo se produjo la última cena de Jesús. Los sin6pticos la ponen en el contexto de la pascua judía, mientras que el cuarto evangelio la coloca antes de ella (Jn 13,1). La pascua era una fiesta celebrada tradicionalmente por los judíos, para conmemorar la gran epopeya de la liberaci6n de Egipto.

Se celebraba así la gran fiesta de la liberaci6n nacional, en un contexto claramente religioso de acci6n de gracias. Así se cumplía el precepto del Señor: «Este día será para vosotros memorable, en él celebraréis fiesta al Señor. Ley perpetua para todas las generaciones» (Ex 12,14). Es una fiesta de recuerdo, en la que de una forma simbólica los israelitas ofrecen un sacrificio al Dios que reconocen como su liberador: «Y cuando os pregunten vuestros hijos qué significa este rito, les responderéis: es el sacrificio de la Pascua del Señor» (Ex 12,27)².

No cabe duda de que esta fiesta desde los tiempos del rey Josías (f.s. VII) era una de las marcas esenciales de la identidad, nacional y religiosa al mismo tiempo, del pueblo judío. A través de esa tradici6n, junto a otras, Israel afianzaba su personalidad y tomaba conciencia del sentido religioso que daba a su existencia colectiva. Por eso, la pascua estaba estrictamente reservada a los miembros del pueblo, sea por nacimiento o por libre incorporaci6n a la colectividad; lo cual se significaba con otro gesto simbólico que formaba parte de la identidad del pueblo: la circuncisi6n. Los extranjeros e incircuncisos estaban explícitamente excluidos de su celebraci6n (Ex 12,43-51).

(1) J. L. ARANGUREN, *Talante, juventud y moral*, Madrid 1975, 107-8.

(2) Esta perspectiva es la que desarrolla sistemáticamente M. THURIAN, *L'Eucharistie*, Neuchâtel 1959.

La cena de Jesús está impregnada de esos elementos pascales, y los evangelios sinópticos dicen expresamente, que se reúne con los doce para celebrarla. Desgraciadamente no tenemos una seguridad histórica acerca de las palabras, gestos y acciones exactas, pronunciadas y expresadas en la celebración de la última cena. Las tradiciones que conservamos en el Nuevo Testamento, arrancan sin duda de la celebración de Jesús, (especialmente los textos de Lucas y de Pablo, que probablemente son los más fieles a la tradición primera)³, pero están ya impregnados por las formas de celebrar la eucaristía las comunidades primitivas. Los textos no narran el hecho bruto, sino la interpretación que hacen las comunidades cristianas de la actuación de Jesús, a la luz de la experiencia de la resurrección.

En esos relatos distinguimos varios aspectos esenciales. En primer lugar, nos cuentan las actitudes con las cuales vivió Jesús aquella cena. Jesús es consciente de la proximidad de su muerte, lo cual es perfectamente lógico, ya que los evangelios nos van advirtiendo paulatinamente de cómo crece la violencia y la hostilidad en torno a él, y de cómo se estrecha el cerco que le trazan sus enemigos, que son las autoridades del pueblo. Jesús tenía que ser consciente de que sus constantes huídas, e intentos de esquivar a sus enemigos, antes o después tenían que fracasar. Además, conocía perfectamente cómo había acabado Juan el Bautista, y sabía que los profetas del Antiguo Testamento fueron frecuentemente asesinados por el pueblo (Lc 11,47-48). No hace falta postular un conocimiento especial de Jesús que le hiciera prever su muerte. Bastaba con que fuera medianamente inteligente y sensible para poder contar con ello.

Los diversos relatos de la cena coinciden en que el tema de su próxima muerte estaba muy presente en la conciencia de Jesús aquella noche. Y ese presentimiento, esa conciencia, la vive Jesús en dos dimensiones íntimamente ligadas. Por un lado, acepta su muerte con un carácter de donación y de último servicio a los hombres. Se entrega «por muchos» (probablemente la Iglesia primitiva cambió la fórmula en «por vosotros»), siendo éste su último gesto de donación. El que había vivido para los demás, el hombre que había hecho de su vida una constante entrega y servicio a los otros, realiza aquí el último gesto a través del cual expresa el sentido de su vida y de su muerte («habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo los amó hasta el extremo», decimos los cristianos en la cuarta plegaria eucarística, citando a San Juan).

(3) Cfr. J. BETZ, «Eucaristía», en: *Conceptos fundamentales de la Teología*. II. Madrid 1966, 62-63; J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960, 132-96; H. SCHÜRMAN, «Abendmahl»: L Th K I, 26-31.

Y junto a esta dimensión humana interpersonal está también la referencia explícita a Dios: en él pone su esperanza y confianza, prometiendo reencontrarse con sus discípulos cuando llegue a su término el reinado de Dios (Lc 22, 16.18; Mt 26,29).

Los evangelios sinópticos añaden algunos trazos que nos ayudan a comprender, el sentido y significado que da Jesús a esa cena, en el contexto de la fiesta pascual. La fiesta se expresa por medio de un banquete, signo de la solidaridad y comunión de vida entre los participantes, y tanto al inicio del banquete como al final, se bendice y reparte respectivamente el pan y el vino, dando gracias a Dios y alabándolo por todo lo que ha hecho por su pueblo. Es una acción de gracias a Dios, que comienza con alabanzas y bendiciones, a la que sigue la lectura de los relatos de la liberación, concluyendo con la bendición y alabanza final en torno a la copa común de la que participan los comensales. Es una fiesta que expresa una fe común y una solidaridad interpersonal entre todos los participantes⁴.

Los relatos recogen muchos de estos elementos, y al mismo tiempo utilizan estos símbolos tan humanos de la comida y de la bebida, para expresar el nuevo significado que tiene la última cena. Jesús aparece aquí como el «nuevo cordero» que se ofrece a Dios. Su vida ha sido un sacrificio constante por los hombres, y su muerte aparece ahora con un significado sacrificial, que llevará a los cristianos a vivir las eucaristías asociándolas estrechamente a la muerte en la cruz de Jesús. Ofrece su cuerpo y sangre (toda su persona) por los demás. Así establece una alianza con sus comensales que es «nueva», que viene a sustituir a la vieja alianza entre Dios y el pueblo judío, que celebran en la fiesta de la pascua. Su vida y su muerte son el comienzo de una nueva relación entre Dios y el hombre, en la que Jesús aparece como el sacerdote y la víctima al mismo tiempo. Según la mentalidad cristiana, ampliamente desarrollada en la carta a los hebreos, Jesús es el sacerdote que se ofrece a Dios y a los hombres, uniéndolos en una nueva relación⁵.

Al mismo tiempo, esa cena cobra nuevos y ricos significados para los cristianos que celebran la eucaristía: es un recuerdo en el que culminan las viejas comidas de Jesús con los pecadores, expresando su solidaridad con todos los hombres. Y sobre todo, la eucaristía es el momento en que los cristianos, siguiendo el mandato de Jesús, recuerdan su vida, su muerte... y su resurrección. La eucaristía es «acción de gracias», en la que la comunidad expresa su alegría

(4) Cfr. B. SESBOUE, «Eucaristía: dos generaciones de trabajos»: *Selecciones de Teología* 22 (1983) 33. Sobre el texto lucano es fundamental el trabajo de H. SCHÜRMAN, *Le récit de la dernière Cène*, Le Puy 1966, 15-51.

(5) J. JEREMIAS, *Op. cit.*, 216-29; J. BETZ, «La eucaristía misterio central», en: *Mysterium Salutis* IV/2, Madrid 1975, 187-207.

por la nueva gesta de Dios que resucitó a Jesús. Es una fiesta, en la que se alaba a Dios tanto al comienzo de la comida (nuestros actuales prefacios), como al final del banquete (que acaba con la acción de gracias de la comunión, tras haber participado del pan y vino eucarístico). Y esa fiesta se vivía en un contexto de nostalgia y de esperanza (maranatha: ¡Ven Señor Jesús!). Es anuncio de la muerte de Jesús, y proclamación de su resurrección.

Los cristianos iban reflexionando cada vez más sobre el sentido y significado de la eucaristía, y descubriendo nuevos aspectos que hacen de ella el sacramento fundamental (junto con el bautismo) de la comunidad cristiana⁶. Se resalta que en los símbolos de la cena, que repiten los cristianos, Cristo se hace presente en forma real para todos aquellos que lo reciben con fe. Es un recuerdo y una actualización de Jesús, que sigue viviendo de forma privilegiada en las comunidades en la celebración de la eucaristía. Por eso, las viejas comunidades cristianas subrayaban la importancia de la eucaristía, como el sacramento que hacía a la Iglesia. En ella se expresa, que el cristianismo no es una religión individualista en la que es posible una relación con Jesús de Nazaret al margen de la comunidad. El que se identifica con él pasa a integrarse en la comunidad de sus discípulos y seguidores.

Se trata de un sacramento comunitario, y la teología posterior subrayará, que es a partir de la eucaristía, y desde ella, desde donde se construye la Iglesia. Los cristianos llamarán a la Iglesia «cuerpo de Cristo» (ya desde S. Pablo) expresando con ello la estrecha vinculación que existe entre la eucaristía y la comunidad cristiana. Juntamente con el bautismo es el sacramento esencial de la Iglesia: símbolo y expresión de la comunidad que se reúne en nombre de Dios para alabarlo y bendecirlo por el don de su Hijo, y para expresar su esperanza de reencontrarlo algún día. Esta dimensión trascendente de la eucaristía se expresa también en la «epiklesis», que es la invocación al Espíritu de Dios para que en su fuerza se haga presente Cristo en medio de la comunidad⁷.

Aquí tenemos, por tanto, unos gestos y acciones humanas que parten de la celebración comunitaria de la comida (de un banquete), que cobran una significación religiosa y trascendente para un grupo de hombres que, a través de ellos, expresan su identidad religiosa. De la vieja fiesta judía se toman muchos elementos para formar la nueva fiesta cristiana. Esto luego conocerá una larga evolución a través de los siglos: poco a poco se van marginando aspectos comunitarios originales para subrayar más una perspectiva individualista, y se

(6) Tradicionalmente bautismo y eucaristía han sido los sacramentos fundamentales de la Iglesia. Cfr. Y. CONGAR, «La idea de sacramentos mayores o principales»: *Concilium* 31 (1968) 24-37.

(7) Sobre la relación entre eucaristía, resurrección de Cristo e invocación al Espíritu Santo, Cfr. F. X. DURWELL, *La eucaristía sacramento pascual*, Salamanca 1982, 73-108; O. CULLMANN, *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Madrid 1971, 153-67.

tiende a ritualizar y sacrilizar la eucaristía, que pierde mucho de su contexto festivo y popular. La comida eucarística cede el paso a «la misa»⁸.

Sin embargo, a lo largo de los siglos la eucaristía mantiene su carácter comunitario o eclesial: no está permitido celebrar la eucaristía sino sólo a los cristianos que libremente se identifican con Jesús y lo reconocen como el Cristo, el Hijo del Dios vivo resucitado de entre los muertos. Ya desde la primera gran descripción que tenemos de la eucaristía, en el s. II, se resalta esta exclusividad de la comunidad respecto a la eucaristía: «Y este alimento es llamado entre nosotros Eucaristía, y a nadie es lícito participar del mismo sino al que crea que son verdaderas las cosas que enseñamos, haya sido lavado con el bautismo ya dicho para el perdón de los pecados y la regeneración, y viva de la manera que Cristo mandó. Porque no tomamos estas cosas como pan común y vino común»⁹.

Esto es algo tan inherente a la eucaristía que los cristianos no permiten participar en ella ni a los catecúmenos, que sólo asisten a la liturgia de la palabra y se les despide a continuación. Y es que la oración cristiana no puede ser «profanada» en la eucaristía con la participación de no cristianos o de cristianos que no están en condiciones de celebrar. Un buen ejemplo de esto lo da una fórmula de despedida de la Iglesia de Milán en la que se dice: ¡Si alguien es catecúmeno, o judío, o hereje, o pagano, o arriano, o no está implicado en ella, que se marche!¹⁰. En la misma línea hay que interpretar la exclusión de la eucaristía de los pecadores públicos y escandalosos. Todo no cristiano está excluido, y también los cristianos que por su conducta escandalosa, o porque se han alejado de la fe cristiana, ya no pueden celebrar el sacramento que expresa la unidad de la Iglesia y una fe común.

Algunos problemas actuales

Actualmente nos encontramos en un período de renovación y de profundización en la eucaristía, gracias a las aportaciones de los estudios bíblicos, litúrgicos e históricos. Con ello intentamos actualizar y redescubrir aspectos de la celebración eucarística que han estado durante mucho tiempo marginados¹¹.

(8) Sigue siendo imprescindible el estudio de J. JUNGSMANN, *El sacrificio de la misa*, Madrid 1953, 38-46; 115-35.

(9) JUSTINO, *Apología* I,66.

(10) Cfr. J. JUNGSMANN, *Op. cit.*, 606; 600-607.

(11) Véase la abundante bibliografía seleccionada ofrecida por B. SESBOÛE en el artículo arriba citado.

Un primer problema estriba en superar el aislamiento sacralizante en que ha caído la eucaristía, recuperando su correlación con la vida. Este es un problema de coherencia: la celebración de la eucaristía implica un compromiso existencial y personal muy hondo que lleva consigo grandes exigencias. No es posible participar en la eucaristía y, al mismo tiempo mantener actitudes y formas de conducta en la vida diaria que sean incompatibles con ella. Una eucaristía que no vaya avalada por una coherencia fundamental entre culto y vida cotidiana, es una eucaristía «sacrílega», en la que por falta de discernimiento «se come y bebe la propia condenación» (1 Cor 11,27-29). Cuando no hay una correspondencia entre la praxis sacramental y la vida, se anula el significado simbólico de la eucaristía y ésta se convierte en un contrasigno que, en lugar de llevar a los hombre a Dios, los aleja escandalizados del Dios que adoran los cristianos. Por eso la eucaristía no es compatible con la injusticia, con la explotación, o con un tipo de vida incoherente con los valores y actitudes de Cristo¹².

Este es un problema serio y real, dada la forma actual de celebrar las eucaristías que tenemos los cristianos. Por un lado, es el resultado de la masificación de muchas de nuestras eucaristías, que han perdido el carácter de sacramento de comunidad para convertirse en una celebración masificada, despersonalizante, que crea escasos vínculos de solidaridad y hace muy difícil el control comunitario de quienes acceden a la eucaristía.

Por otro lado, éste es uno de los resultados de la evolución histórica, que ha hecho que se pase del intento de bautizar a los convertidos, haciéndolos cristianos, a la situación actual, en la que el problema está en cómo convertir a los bautizados. En la medida en que ser cristiano se convierte en un hecho sociológico, determinado por el nacimiento en un país en régimen de cristianidad, resulta difícil evitar las eucaristías masivas en las que celebran simultáneamente cristianos que buscan y se esfuerzan por ser coherentes con su fe (con todos los fallos y contradicciones que se quiera), y aquéllos para los que el cristianismo se reduce a la misa de los domingos y otras pocas acciones culturales. De ahí también, el que algunos teólogos se planteen en la actualidad la conveniencia pastoral de restringir y controlar mucho más el acceso de los niños al bautismo¹³.

(12) Una magnífica síntesis puede encontrarse en J. M. CASTILLO, «Donde no hay justicia no hay eucaristía», en: *Fe y Justicia*, Salamanca 1982, 135-72; V. CODINA, «Secuestro y liberación de los sacramentos»: *Misión Abierta*, 73 (1980) 253-57; E. DUSSEL, «El pan de la celebración, signo comunitario de justicia»; *Concilium* 172 (1982) 236-49.

(13) J. M. CASTILLO, *La alternativa cristiana*, Salamanca 1978, 273-301; K. ALAND, *Taufe und Kindertaufe*, Gütersloh 1971, 48-87.

El problema se plantea hoy en términos pastorales. Hay que buscar la forma de revitalizar la praxis sacramental, y en concreto eucarística, que permita renovar el compromiso que implica su celebración. Pienso que en este sentido habría que reavivar la liturgia de la palabra, incluida la homilía. Hay que expresar de forma clara e incisiva el compromiso que implica la fe cristiana y la celebración eucarística, de tal modo que las personas que asisten a la eucaristía y que viven en contradicción con ese compromiso, se sientan cada vez más molestas y más a disgusto en las celebraciones, por los cuestionamientos e implicaciones que encuentran en ellas. Para esto es necesario abandonar la predicación abstracta, descomprometida y espiritualizante, que con frecuencia se da en nuestras Iglesias, para mantener una más profética, más encarnada y más atenta a las situaciones concretas¹⁴. La predicación debe remitirnos a la realidad cotidiana y a las exigencias del compromiso cristiano, en lugar de favorecer el absentismo, el intimismo privatizante y la huida de los compromisos terrenos. Toda teología del más allá tiene que asentarse en una teología del más acá.

Evidentemente, una predicación comprometida favorecería una renovación de nuestras celebraciones eucarísticas. Pero no basta. No es suficiente una palabra comprometida y exigente si no va acompañada de gestos, acciones y hechos simbólicos en correspondencia con ella¹⁵. Por eso, de la misma forma que hay que negarse a administrar indiscriminadamente el sacramento del bautismo a todo el que lo pida, cerrando por tanto el paso al cristianismo meramente sociológico y de tradición familiar y cultural, también hay que replantearse la posibilidad de negar la participación eucarística a personas cuyo estilo de vida, actitudes y actividades, son notoriamente conocidas como incompatibles con los valores cristianos¹⁶. En realidad, habría que recuperar algo de la praxis eclesial de excomuniones y apartamientos de los sacramentos.

Habría que volver de nuevo a S. Pablo y a su exigencia del discernimiento comunitario, a la hora de celebrar la eucaristía (1 Cor 11,28-32) y a no tolerar comportamientos públicos incompatibles con la fe, como sucedió en la comunidad de Corinto (1 Cor 11,18-22). A nuestra Iglesia, y a los que somos miembros de ella, nos falta demasiado capacidad de testimonio, valentía y espíritu profético, para denunciar conductas, y actitudes incompatibles con el evangelio, y que constituyen un escándalo público. Nuestra sabiduría humana, nuestra prudencia política, el realismo y la consideración atenta de otros factores humanos amenaza con disolver el escándalo de un Jesús que murió crucificado

(14) Así lo plantea K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid 1974, 95-101.

(15) J. M. CASTILLO, «Necesidad de una pastoral de sacramentos que no obstaculice a la evangelización»: *Sal Terrae* 62 (1974) 712-23.

(16) En este sentido se expresa también V. CODINA, «Analogía sacramental: de la eucaristía a la solidaridad»: *EE* 54 (1979) 351-62.

porque fue políticamente demasiado imprudente y humanamente demasiado sensible. No es precisamente el exceso de valentía y de espíritu profético el que amenaza a nuestra Iglesia, sino todo lo contrario¹⁷.

En este sentido, habría que restablecer el equilibrio de la fe cristiana, roto por el peso excesivo que ha tomado la ortodoxia respecto a la praxis de la fe. No basta con mantener y respetar el marco formal de la eucaristía, sino que lo más urgente es, precisamente, vivir de acuerdo con lo que se expresa y se manifiesta en ella, para impedir que el símbolo eucarístico sea algo vacío, y por tanto antisigno. Es verdad que hay comunidades en las que no siempre se respetan las normas litúrgicas, pero no es eso lo más preocupante o escandaloso, sino el hecho de que se celebren eucaristías vacías de contenido, porque no son expresión de un compromiso cristiano, sino devoción y mera práctica religiosa apartada de la existencia diaria. La eucaristía o es expresión de un proyecto de vida, que se identifica con el del Reino de Jesús y que se realiza en lo cotidiano, o se convierte en un acto religioso sin más valor cristiano que la utilización de fórmulas cristianas.

Sin embargo, tampoco podemos olvidar un peligro latente en este planteamiento, que llevaría a caer en el extremo opuesto: el hacer de la eucaristía algo exclusivo de una minoría elitista y pura, que se considera capacitada para celebrar, excluyendo a la mayoría de los cristianos que son incoherentes. Esta visión elitista, con el rigorismo eclesial y sacramental que le es subyacente, tiene un doble peligro: por un lado, lleva a una consideración y, sobre todo, a una praxis sectaria, propia de movimientos puros o cátaros con una gran carga, de intolerancia e incluso de fanatismo, como ha sucedido ya en otras épocas del cristianismo. Por su propia dinámica favorece la actitud farisaica denunciada en el evangelio de Lucas (Lc 18,9-14). Si se consideran las cosas desde una perspectiva humana, nadie podría celebrar coherentemente la eucaristía, porque en todos hay incoherencias manifiestas e incompatibles con el mensaje cristiano.

El segundo peligro de esta perspectiva es olvidar que para todo cristiano la eucaristía es siempre un don de Dios, una gracia, en la que se actualiza la donación de Cristo (de su vida y de su muerte) por todos los hombres, y de forma muy especial por los pecadores. La eucaristía guarda una correlación estricta con el hombre al que se dirige, pero no es simplemente un gesto humano de solidaridad y de comunión con la figura de Jesús, sino también un acontecimiento en el que los cristianos creen que Cristo se hace realmente

(17) Esta falta de valentía profética es una de las críticas fundamentales que hace a la jerarquía católica K. BARTH, *Ad limina Apostolorum*. Zürich 1967. «Der römische Katholizismus als frage an die protestantische Theologie: *Zwischen den Zeiten* 6 (1928) 289.

presente en los símbolos eucarísticos, entregándose de nuevo a los comensales y repitiendo su gesto de la última cena. La eucaristía siempre trae consigo el recuerdo de la donación y solidaridad de Cristo por los pecadores. En ella se expresa la apertura de Dios al hombre real con todas sus debilidades. En este sentido, la eucaristía es para el cristiano objetivamente un encuentro con Dios, actúa «ex opere operato»; es decir no se trata de favorecer una concepción mágica de la eucaristía, en la que el peso se pone en respetar el marco formal litúrgico y los ritos establecidos para que Cristo se haga realmente presente en ella. No hay que centrar la eucaristía en aspectos aislados de ella, por ejemplo, en la fórmula de la consagración, sino que cuando una comunidad celebra, en ella se actualiza toda la Iglesia, a la que representa en el encuentro con Dios. Y esto independientemente de que en ella haya cristianos que con su conducta sean indignos de esta celebración y participación.

Hay que mantener un equilibrio: no es posible reducir la eucaristía a los cristianos que se encuentran en condiciones de recibirla, porque son *plenamente* coherentes con todas sus implicaciones (y entonces serían bien pocos los que se atreverían a celebrarla), ni tampoco se puede admitir a cualquiera a ella. El primer extremo lleva a un sectarismo elitista de innegable carga farisaica; el segundo, a una disolución de los símbolos eucarísticos vaciándolos de contenido. «Hay situaciones tales en las que la ruptura de la solidaridad es tan crasa que la Iglesia no puede allí celebrar sacramentos si no hay una previa reconciliación con la comunidad eclesial y con las víctimas de la injusticia»¹⁸. Cuando no se dé esta situación, no se puede excluir precipitadamente a ningún miembro de la comunidad de la eucaristía y más bien hay que procurar, facilitar y fomentar que cada uno haga su propio discernimiento sobre cómo celebra la eucaristía y sea él mismo el que se autoexcluya en caso dado. Pero un cristiano, que hace globalmente una opción de fe por Cristo e intenta vivir coherentemente su cristianismo, no debe marginarse de la eucaristía por la conciencia de su propia debilidad e inconsecuencia, sino al contrario, reconciliarse con la comunidad y con Cristo a partir de la experiencia eucarística y desde ella intentar, con nuevas fuerzas, ser más consecuente en su vida cristiana. Que la debilidad humana no excluya a nadie de la eucaristía, siempre que se parta de una opción seria de fe que no rehuye sus consecuencias para la vida y la conducta.

El aspecto comunitario de la eucaristía

Un segundo problema estriba en el gran individualismo con el que, todavía hoy, se vive la eucaristía en muchos sitios. Ya sabemos que, en el curso de su evolución, la comida se separó de la acción de gracias, la idea de convite fue

(18) V. CODINA, «Analogía sacramental...», 362.

pasando a un segundo plano y el sacerdote y el pueblo fueron alejándose cada vez más. La celebración deriva en «representación de los sagrados misterios» ante un pueblo que, más que participar de las especies eucarísticas, adora en ellas la presencia real de Cristo. La liturgia se fue configurando en torno al sacerdote, actor central en el drama sacro, mientras el pueblo fue adoptando cada vez más una actitud pasiva y devocional. Sólo el sacerdote celebraba, mientras el pueblo «oía la misa», y esto iba acompañado de una serie de prácticas que indicaban, cómo el culto se encontraba alejado de la vida real de la gente. Así, durante mucho tiempo, se desaconsejaba la frecuencia de la comunión y eran frecuentes prácticas supletorias, como la celebración de auténticos conciertos durante la liturgia (con lo que la gente iba tanto a oír misa como a escuchar buena música), o el fomento de prácticas devocionales como el rezo del rosario¹⁹.

Es indudable que la eucaristía ha perdido gran parte de su contexto comunitario y que, en torno a ella, se ha fomentado durante mucho tiempo una perspectiva individualizante, espiritualista y devocional, en la que se marginaba su aspecto comunitario y eclesial. Esto se expresaba en la praxis frecuente de las «misas privadas», celebradas por el sacerdote en solitario, aunque estaban prohibidas en el antiguo Derecho Canónico (CIC 813), y en el nuevo sólo están aceptadas por causas necesarias y justificadas (nuevo CIC 903). Esta misma óptica es la que permitía la asistencia puramente pasiva y formal de los fieles, que en ocasiones se reducía a lo estrictamente necesario para «cumplir el precepto» y que se expresaba con el bajo índice de personas que comulgaban, y por una asistencia formal e inhibida.

Actualmente ha ido tomando cada vez más importancia como sacramento de la comunidad cristiana, que exige la participación y celebración de toda la comunidad, aunque sea el presbítero el que presida esa celebración. «Hoy nos parece obvio que la eucaristía y la comunión en ella no puede ser un asunto individual entre el Señor y cada creyente, pero no siempre fue así»²⁰. La teología actual refuerza la correlación entre la Iglesia que celebra, y la eucaristía que forma Iglesia y construye comunidades. De ahí que la reflexión teológica vea en ella el sacramento eclesial por excelencia y el punto de partida para la concepción de la Iglesia local²¹.

Consecuentemente con estos nuevos acentos teológicos, se ha producido la reforma litúrgica, que ha buscado acercar pueblo y sacerdote en la celebra-

(19) J. JUNGMANN, *Op. cit.*, 196-230; R. TAFF, «La frecuencia de la eucaristía a través de la historia»: *Concilium* 172 (1982) 197-210.

(20) B. SESBOÛE, *Op. cit.*, 30.

(21) H. J. SCHULZ, *Ökumenische Glaubenseinheit am eucharistischen Überlieferung*, Paderborn 1976, 113-22.

ción común. También ésta es una de las causas que han determinado el nacimiento y evolución del movimiento de comunidades cristianas, caracterizadas por un intento de redescubrir sus aspectos comunitarios y solidarios. Se busca superar el individualismo eclesial, y reencontrarse con la comunidad como lugar vital desde el que se vive y expresa la fe común. De ahí la proliferación de *eucaristías* en pequeños grupos, y el intento de establecer unas vinculaciones de solidaridad entre los miembros de la comunidad, que expresen la comunión que se establece en ella.

Cuanto contribuya a superar definitivamente el individualismo y la perspectiva privatizante de la eucaristía es positivo, en tanto que supone recuperar una dimensión olvidada tanto a nivel teológico como sobre todo de praxis. Sin embargo, actualmente, se dan también nuevas tendencias que constituyen una amenaza para este redescubrimiento de la eucaristía como sacramento comunitario y eclesial por excelencia.

Hay grupos de cristianos que, con toda razón, son muy sensibles a la disociación entre su significado y comportamientos de la vida diaria. Como consecuencia acentúan la praxis y el compromiso como el determinante esencial de la vida cristiana. Lo verdaderamente esencial es la fe, la caridad y el compromiso cristiano. La eucaristía no es más que la reunión en la que se comparte esa fe y ese compromiso de la vida, y de ahí brota la comunión y la solidaridad entre ellos. Desde esta perspectiva de comunión de vida se comparte también el pan. «Así también en la eucaristía parece lógico que entre los participantes se comparta el pan, como signo de comunión, después de haberse reunido y compartido la palabra»²².

Es decir, aquí lo primario es la comunión de vida y la solidaridad en torno a unos valores y actitudes en los que, los cristianos, reconocemos los mismos principios que determinaron la conducta y actitudes de Jesús.

Este principio, en algunos casos, incluso se lleva más lejos. Como lo verdaderamente fundamental es el compromiso de la vida en torno a esos valores, conductas y actitudes, eso lleva a celebrar tanto con bautizados, que mantienen una conducta coherente con esos valores pero que ya no tienen fe en Cristo, como incluso con personas que pertenecen a otras religiones pero comulgan con estos valores que todos reconocemos como cristianos. Según esto lo decisivo es la comunión de vida, con todas las exigencias y compromisos que ésta lleva consigo, mientras que la eucaristía se convierte en un símbolo de

(22) Así lo describe J. ROVIRA BELLOSO, «Para una teología fundamental de los sacramentos», en: *Teología y mundo contemporáneo (Homenaje a K. Rahner)*, Madrid 1979, 450.

esa comunión y unión existencial que cada uno vive según su propia perspectiva y subjetividad. Para los cristianos refleja y expresa sus proyectos, valores y actitudes claramente cristianos, mientras que para los no cristianos que participan en ella, o los bautizados no creyentes que forman parte de ella, esa eucaristía es un mero gesto simbólico de comunión humana e interpersonal con los otros miembros de la comunidad, desprovista de toda significación trascendente, religiosa y cristiana.

No cabe duda de que este planteamiento es coherente con el significado de comunión, y con la necesaria correlación que se establece entre vida y eucaristía (ésta última es la expresión privilegiada de lo que se vive). Sin embargo, esta perspectiva supone volver, por otros caminos, al subjetivismo individualista que se intenta superar actualmente. Lo importante no es la dimensión sacramental y eclesial, sino sólo el testimonio existencial a nivel personal y comunitario. La eucaristía no es aquí manifestación de Iglesia, sino expresión de unos compromisos que se dan en la vida y que cada uno interpreta y vive según su propia experiencia subjetiva. Aquí no se plantea el tema de la presencia del Señor, en la que creemos los cristianos, ni la significación de muerte y resurrección compartidas que tiene, ni la actualización de toda la comunidad eclesial, que en ella tiene la señal privilegiada de lo que es su vida y su estructura. Es más, en el caso de la participación de no creyentes en la eucaristía queda incluso, eliminada la expresión comunitaria y participada de una misma fe en la trascendencia, para convertirse en un símbolo meramente humano e interpersonal de comunión.

Desde esta comprensión, se vacía la dimensión de fe y de referencia trascendente, que ha sido siempre consustancial a ella. La eucaristía deja al mismo tiempo de ser expresión de comunidad (de Iglesia) para convertirse en símbolo común de distintas vivencias subjetivas y de la experiencia humana que a ella subyace. Evidentemente, desde esta perspectiva, esa celebración difícilmente puede ser una alternativa válida a las inconsecuencias con las que hoy celebramos. Más bien aparece como una degradación injustificada de un símbolo estrictamente religioso, que se utiliza ahora para expresar la solidaridad humana.

En este contexto, un cristiano puede y debe vivir plenamente su fe, en comunión con otros hombres con los que se siente existencialmente solidario e identificado. Puede vivir esos valores comunes desde su opción referencial cristiana, como el otro los vive desde otras referencias y perspectivas. Sin embargo, no puede convertir esa solidaridad con el otro en solidaridad «cristiana», sencillamente porque el otro no es cristiano ni quiere serlo. Y, por tanto, no puede utilizar los símbolos más fundamentales del cristianismo (los eucarísticos) para expresar y vivir su comunión con el otro, porque esa comunión, por íntima que sea, no recoge dimensiones que son absolutamente imprescindibles

para el cristiano y sin las cuales ni él mismo puede celebrar la eucaristía. Lo lógico aquí es encontrar otros símbolos y expresiones más adecuados a la realidad que todos viven; y que no tengan la carga suplementaria que un cristiano le da respecto a las expresiones más íntimas de comunión humana.

En resumen, ni los no bautizados pueden participar de ella, ni aquellos cristianos que no se sienten ni se vivencia como tales (aunque no haya habido una apostasía establecida de forma jurídica y formal), y que explícitamente no se confiesan como cristianos. Y esto, aunque encuentren en el cristianismo unos valores humanos válidos, con los que se sienten comprometidos y a los que están abiertos. Una comunidad sólo debe celebrar la eucaristía cuando sus miembros expresan una fe común en Cristo muerto y resucitado, que se entrega simbólicamente en las especies eucarísticas. No puede reducirse a un símbolo meramente humano de comunión: para expresar esa comunión interpersonal hay que buscar otras expresiones y simbolismos adecuados (incluido el del banquete). Y esto mucho más cuando se advierte que es el sacramento fundamental (con el bautismo) en el que la Iglesia expresa su identidad y su fe pascual («anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ¡viven Señor Jesús!», afirmamos los cristianos).

El cristiano que ha perdido su fe, pero que está sinceramente abierto a lo cristiano y en búsqueda, se encontraría a lo más en una situación «catecumenal». Yo no me atrevería a afirmar que no perteneciera de alguna forma a la comunidad cristiana, pero ciertamente no podría, ni debería, participar en el símbolo que expresa la identificación de fe con Jesús, reconociéndolo no sólo como un gran hombre sino también como la revelación plena y última de Dios para mí. Sin una opción de fe, no hay eucaristía posible. Hay que mantener el valor de la alteridad y de las diferencias, y desde ahí establecer una comunión en la que el no creyente respeta las opciones de fe del creyente y, a su vez, éste acepta la no fe del otro y procede consecuentemente con ella. Para un cristiano la exclusión de la comunidad eucarística representa algo grave, pero no puede representarlo para el que no ve en ella sino una expresión de fe de la que no participa y a la que no puede adherirse, aunque, en lo demás, se sienta en comunión con los cristianos de su comunidad.

¿Qué hacer entonces con las eucaristías masivas a las que nos vemos obligados a asistir como un acto social, como una mera costumbre o tradición secular? Habría, por supuesto, que intentar ir eliminando esas celebraciones sociológicas, y poco a poco ir logrando una plena separación Iglesia/Estado a todos los niveles. En este sentido, algunos obispos ya han dado pasos tendentes a eliminar estas eucaristías, que son «meros actos sociales»²³. Mientras

(23) Así ha actuado el Obispo de Málaga con las normas diocesanas publicadas en el diario SUR (29-12-82) pág. 8, con el título: «Que la eucaristía no sea instrumentalizada».

que esto no sea posible, hay que esperar en todo caso de los no cristianos o de los bautizados no creyentes una asistencia respetuosa y silenciosa (como meros observadores), sin que estos no creyentes (tengan o no alguna representación oficial como autoridades civiles) participen activamente en ella y mucho menos reciban la comunión.

Cristianismo y humanismo

¿No significa esto establecer una dicotomía inadmisibles entre lo humano y lo cristiano? ¿No es esto hacer del cristianismo un añadido respecto al humanismo que se comparte? ¿No implica esto un purismo excluyente del no cristiano?

Desde luego, una de las dimensiones fundamentales de la cristología es la que resalta el significado antropológico de la persona y obra de Cristo. Cristo es para los cristianos el hombre en plenitud, aquel que vivió tal y como Dios desea que sea el hombre. Cristo es el hombre que ha sabido mantener relaciones con Dios y con los demás de una manera perfecta y ejemplar para todos los hombres. En Cristo encontramos la humanidad consumada y realizada hasta su máximo grado. El ha sabido vivir como no lo ha hecho ningún hombre y su conducta, sus actitudes, sus valores son la explicación más convincente de cómo tiene que ser un hombre para ser feliz y vivir con plenitud, y para relacionarse humanamente con Dios y con los otros hombres. Cristo es un modelo consumado de lo que es hombre y, en cuanto tal, es accesible a todos, sean o no cristianos.

De ahí que podamos definir el cristianismo como una forma de ser hombre según el estilo, la conducta y los valores de Jesús de Nazaret. El cristiano consecuente tiene que encauzar su vida desde la misma postura existencial que Jesús, y esa es su forma de ser humano, ese es su humanismo. El cristianismo opera aquí optando por un modelo de ser humano en contraposición a otras posibles alternativas y formas. Por eso el cristiano intenta ser hombre como y desde Jesús. Esto es lo que posibilita al cristiano encontrarse e identificarse con otros hombres que coinciden con el cristiano en los mismos valores humanos. Incluso para otros no creyentes, Jesús puede ser un modelo consumado de humanidad y, de hecho, hay mucha gente que no se considera cristiana y que, sin embargo, no tiene la menor objeción a la forma de vida que nos muestran los evangelios respecto a Jesús. Con esos hombres y mujeres, el cristiano puede tener una coincidencia absoluta respecto a los valores humanos y, por supuesto, no tiene más remedio que reconocer que, a veces, encuentra en no creyentes a hombres que viven con más verdad, con más sinceridad y con más compromiso esos valores que otros muchos cristianos, quizás comenzando por él mismo.

Por eso K. Rahner popularizó, en algunos de sus escritos, el concepto de «cristianos anónimos» para definir a esos hombres y mujeres que viven acercándose al modelo de Jesús, sin reconocer a éste como el último signo referente de su vida y, mucho menos, como la revelación de Dios para ellos. Según el P. Rahner, estos hombres son de hecho cristianos por su forma de vida, aunque no hayan oído hablar nunca de Jesús o no puedan reconocerlo como el que da sentido a sus vidas. Sin saberlo, dice él, son cristianos²⁴.

Todo esto es verdad y nada obsta para que el cristiano pueda reconocer en un no creyente a una persona que vive más consecuentemente y más cercano a Cristo que él mismo. Y por supuesto ya sabemos que ni todos los creyentes serán justificados por Cristo, ni los no creyentes están excluidos de la salvación que trae Cristo, si son consecuentes y viven según los dictados de su conciencia. El problema no es ciertamente ni de salvación, ni de superioridad ética o humana del cristiano.

Sin embargo, esto no quita para reconocer que el otro, tan bueno o mejor que el cristiano, no es creyente porque no quiere serlo (sean cuales sean las razones que le lleven a tomar esta decisión). Es decir, los cristianos no podemos obligar a nadie a hacerse cristiano, ni podemos bautizarlo a la fuerza, diciéndole que es cristiano, a pesar suyo, y aunque se niegue a serlo. Proceder de esta forma sería una nueva manera de manipulación del otro, al que no estamos dispuestos a reconocer y aceptar en su diferencia y en su alteridad personal.

El no creyente no puede ser cristiano, aunque su humanismo coincida plenamente con el del creyente, porque rechaza o margina toda dimensión de fe, de trascendencia y de relación con Jesús, que vaya mucho más allá de la mera comunión y empatía humana. Sin esta dimensión de fe, no hay cristianismo posible. Por eso el cristianismo implica una forma de ser hombre, un humanismo, pero incluye una visión de la vida en la que la fe en Dios y en Cristo, resucitado de entre los muertos, es uno de los ejes estructurales de su interpretación de la vida, de la historia y de la sociedad. En esto el cristianismo no es un mero humanismo, sino que es una fe que se abre a la trascendencia y que se integra y desarrolla dentro de lo que llamamos dimensión religiosa del hombre. El cristianismo da una respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, que lleva consigo una forma de humanismo, que no puede reducirse a lo unidimensional que excluye la fe.

(24) K. RAHNER, «Los cristianos anónimos»: *Escritos de Teología. VI*. Madrid 1967, 535-33; «Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche»: *Sch. z. Th. IX*, Einsiedeln 1970, 498-518.

En realidad, ese intento de reducir el cristianismo a un mero humanismo, para desde ahí arguir que el otro es cristiano aunque no lo sepa, es una falta de respeto al otro y a su negativa a ser cristiano. Al mismo tiempo, indica una tendencia a la homogeneidad que puede ser el síntoma de una falta de clarificación sobre la propia identidad cristiana. Hay que tener el valor de asumir las diferencias y la heterogeneidad con las personas con las que nos relacionamos, sin que eso obste para establecer lazos de comunión y vinculaciones hondas e interpersonales. Hay que asumir el riesgo de nuestras propias opciones vitales, asumiendo las diferencias y discordancias que con ellas establecemos con las personas que nos rodean. Y desde ahí construir la solidaridad humana, sin pretender que la unidad se base en la uniformidad y la homogeneidad, sino al contrario integrando la diversidad y lo heterogéneo.

Por eso tenemos que plantearnos cómo vivimos nuestras eucaristías, qué consecuencias sacamos de ellas, y con quién y cómo las compartimos. No todo es posible ni todo es coherente con la fe cristiana, y mucho menos es admisible una eucaristía a la que demos un contenido opuesto o, al menos, diferente a la fe que celebramos y expresamos. La eucaristía es, junto con el bautismo, el sacramento por excelencia de la identidad cristiana y esas marcas de identidad no podemos bagatelizarlas los cristianos, a riesgo de perder nuestra propia identidad de grupo y de minusvalorar sus implicaciones y exigencias. Una eucaristía compartida con todos, a costa de una mínima coherencia ética o eliminando los contenidos mínimos de fe, sería una experiencia cristiana devaluada, que incurriría en la crítica de Bonhoeffer a la «gracia barata», es decir, en el intento de hacer el cristianismo universal y abierto a todos, a base de eliminar o mitigar su especificidad de contenidos y exigencias²⁵.

Juan A. Estrada

(25) D. BONHOEFFER, *El precio de la gracia*, Salamanca 1968, p. 17-35.