

## La presencia real de Cristo en el Sacramento de la Eucaristía

Cfr. J. Ratzinger, *Die Nähe des Herrn im Sakrament. Die wirkliche Gegenwart Christi im eucharistischen Sakrament*, en «Eucharistie-Mitte der Kirche», München 1978, pp. 49-66, 70ss.

*Dijo Jesús: «Yo soy el pan de la vida. Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron. Éste es el pan que baja del cielo; el que come de él no muere. Yo soy el pan vivo bajado del cielo. El que coma de este pan vivirá eternamente; y el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo». Los judíos discutían entre ellos: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?» Jesús les dijo: «Os aseguro que si no coméis la carne del hijo del hombre y no bebéis su sangre no tendréis vida en vosotras. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo le resucitaré en el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre vive en mí y yo en él. Como el Padre que me ha enviado vive y yo vivo por el Padre, así el que me come vivirá por mí. Éste es el pan que ha bajado del cielo; no como el que comieron los padres y murieron. El que come este pan vivirá eternamente». Dijo todo esto enseñando en la sinagoga de Cafarnaún (Jn 6,48-59).*

Santo Tomás de Aquino en su sermón del día del Corpus tomó del quinto libro del Pentateuco el texto en el que se expresa la alegría de Israel por su elección, por el misterio de la Alianza. El texto dice: «¿Qué nación hay tan grande, que tenga dioses tan cercanos a ella como lo está de nosotros nuestro Dios?» (Dt 4,7) [1].

Se puede apreciar cómo Tomás convoca a una alegría triunfal porque estas palabras del Antiguo Testamento solamente han encontrado su pleno cumplimiento en la Iglesia, el nuevo Pueblo de Dios. Pues si Dios en Israel, a través de su Palabra había descendido hasta Moisés, acercándose a su pueblo, lo que ha sucedido ahora es que él mismo se ha encarnado, se ha hecho hombre entre los hombres, y se ha quedado entre nosotros de tal manera que se ha puesto en nuestras manos y en nuestro corazón a través del misterio del pan consagrado. Partiendo de esta alegría de que verdaderamente somos el «pueblo de Dios», de que Dios está tan cerca de nosotros que es imposible aproximarse más, surgió en el siglo XIII la fiesta del Corpus como un himno apropiado de agradecimiento por tal suceso.

Pero todos sabemos que aquello que propiamente es motivo de alegría (y debe serlo), también es piedra de tropiezo, punto de crisis, yeso

desde el principio. Pues en la lectura del evangelio de san Juan hemos escuchado cómo ya en este primer anuncio de la Eucaristía muchos murmuraron y se rebelaron. Desde entonces esa murmuración se ha mantenido a través de los siglos y ha llegado también a herir profundamente a la Iglesia de nuestra generación.

No queremos a Dios tan cercano, no lo queremos tan pequeño, inclinándose; lo preferimos grande y lejano. Por eso surgen cuestiones que pretenden mostrar la imposibilidad de tal cercanía. Si en esta meditación consideramos alguna de estas cuestiones, no se trata de dejarse llevar por un afán de polémica, sino de profundizar cada vez más en nuestra afirmación de fe, volver a experimentar su alegría y, de ese modo, renovar una vez más tanto nuestra oración como nuestro conocimiento de la Eucaristía.

Hay tres cuestiones principales con las que se enfrenta la fe en la presencia real del Señor.

?La primera es: ¿puede realmente decirse que la Biblia lo sostiene? ¿nos lo presenta así, o es más bien una ingenua incomprensión de tiempos posteriores, que aminoran la excelencia y la espiritualidad del cristianismo transportándola a lo pequeño y eclesial?

?La segunda cuestión sería: ¿puede ser realmente verdad que un cuerpo material se manifieste en cualquier tiempo y lugar? ¿tal cosa no contradice de modo palmario los límites esenciales de la corporalidad?

?La tercera pregunta puede formularse así: ¿la moderna ciencia natural, con todo lo que ella entiende bajo el término «sustancia» y acerca de la materia, no ha superado los correspondientes dogmas de la Iglesia de tal manera que, en un mundo científico, hemos de arrojarlos definitivamente como chatarra, pues ya no son conciliables con el pensamiento actual?

Vayamos con **la primera cuestión**: ¿se dice eso en la Biblia? Ya sabemos que en el siglo XVI este conflicto se presentó, desgraciadamente, como conflicto en torno a una palabra, la palabra «es»: «Esto es mi cuerpo, esto es mi sangre». Este «es», ¿significa realmente la presencia corporal en toda su intensidad? ¿o tiene sólo un sentido figurado, de modo que debería traducirse como «Esto representa mi cuerpo y mi sangre»? Durante mucho tiempo los estudiosos han discutido incansablemente sobre esta palabra, y han comprendido que la discusión sobre una sola palabra, sacada del contexto, sólo puede conducir a un callejón sin salida; pues, así como en una melodía el tono sólo conserva su importancia con ensamblaje de todo, y solamente puede comprenderse desde el conjunto, así también las palabras de una frase sólo pueden entenderse desde la totalidad de sentido del conjunto de

ella, en la que cada una tiene su lugar; o sea, hemos de preguntarnos por el conjunto.

Hagamos, pues, eso y veremos que la respuesta de la Biblia está muy clara. Acabamos de escuchar las: dramáticas palabras de Jesús en el evangelio de san Juan, cuya claridad es insuperable: «Quien no come mi carne ni bebe mi sangre, no puede tener vida... mi carne es verdadera comida...» (6,53.55). Cuando surge la murmuración de los judíos el enfrentamiento hubiera podido fácilmente evitarse con unas simples palabras tranquilizadoras del estilo de: Amigos, no os alteréis, sólo era un discurso simbólico, la carne únicamente representa la comida. ¡pero no lo es! Sin embargo, nada de esto aparece en el evangelio: Jesús rechaza tal suavización y dice, con mayor énfasis aún, que este pan tiene que ser comido corporalmente.

Afirma que la fe en el Dios encarnado cree en un Dios corporal, y que esta fe solamente es verdadera y plena, solamente llega a ser auténtica cuando es carnal, cuando es acontecimiento sacramental en el que el Señor en persona asume nuestra existencia corporal. Pablo compara el momento de la comunión con la unión corporal entre el varón y la mujer para expresar toda la intensidad de esta fusión, y refiere a la comprensión de la Eucaristía las palabras del relato de la creación: «los dos (varón y mujer) son una sola carne» (Gn 2,24); añadiendo: «Quien se une al Señor es un solo espíritu con él (es decir, una nueva existencia única, que surge del Espíritu Santo» (1 Co 6,16).

Cuando escuchamos esto, experimentamos ya de inmediato algo de lo que hemos de entender como presencia de Jesucristo. Esa presencia no es algo pasivo, sino una fuerza que nos atrapa y nos absorbe, queriéndonos introducir en ella [2]: San Agustín, en su devoción a la comunión, lo comprendió perfectamente. En el tiempo anterior a su conversión, en sus cavilaciones sobre la corporalidad del misterio cristiano, que le resultaba completamente inaccesible desde el idealismo platónico, tuvo una especie de visión en la que escuchaba una voz que le decía: ¡cómeme! Pero no serás tú el que me transformes a mí, sino que seré yo quien te transformaré a ti en mí» [3].

En las comidas habituales el hombre es el más fuerte: es él quien toma las cosas y es él quien las asimila, de modo que llegan a formar parte de su propia sustancia: ellas se transforman en él construyendo su cuerpo material, su propia existencia. Pero en nuestra relación con Cristo sucede a la inversa: el centro es él, él el protagonista. Cuando comulgamos verdaderamente, eso quiere decir que somos despojados de nosotros mismos y asimilados por él, que somos hechos uno con él y, a través de él, con la comunidad de los hermanos.

Alcanzamos así nuestra **segunda cuestión**: ¿puede realmente suceder que un cuerpo material se haga presente de manera que esté en la multitud de hostias, y que superando cualquier tiempo y lugar sea siempre ese mismo cuerpo?

Ahora bien, ante todo hemos de ser bien conscientes de que nunca podremos comprender plenamente esto, pues lo que aquí sucede proviene de la realidad de Dios y de la realidad de la resurrección; y nosotros no vivimos en esa realidad, sino que vivimos a este lado de la frontera de la muerte. Así, nosotros podríamos imaginar una figura que no tuviera tres dimensiones (longitud, anchura y altura), sino solamente dos y fuera solo extensa, una superficie, pero tal esencia bidimensional nunca podría imaginar la tercera dimensión, por el simple hecho de carecer de ella; solamente podría intentar pensar más allá de sus límites, sin poder con ello realmente abarcar en su comprensión la plenitud de eso otro supuesto.

Justamente eso mismo nos sucede aquí a nosotros: vivimos en el mundo de la muerte y podemos pensar más allá de él, intentando aproximaciones al mundo de la resurrección; pero éste seguirá siendo siempre el otro, que nunca lograremos entender del todo. Este mundo nuestro sigue estando en los límites de la muerte, en la que estamos inmersos y dentro de la cual vivimos.

Pero podemos intentar aproximaciones; y una de ellas se nos abre cuando caemos en la cuenta de que la palabra «cuerpo» («Esto es mi cuerpo»), en el lenguaje bíblico no significa simplemente el cuerpo, en oposición al espíritu. En el lenguaje bíblico la palabra «cuerpo» significa más bien la totalidad de la persona, en la cual lo corporal y lo espiritual son inseparables.

Por eso, «esto es mi cuerpo» significa: esto es la totalidad de mi persona en la medida en que se actualiza en la corporalidad. Sin embargo, conocer la índole de esa persona es algo que experimentamos a partir de las palabras que siguen: «que se entrega por vosotros»; es decir, el ser de esa persona es ser-para-los-demás; su esencia más íntima la constituye el entregarse. Y por eso, como se trata de la persona en su integridad, y como ella misma desde su interioridad consiste en «estar abierta», en entregarse, también puede ser compartida.

Podemos comprender esto algo más desde la experiencia de nuestra propia corporalidad. Si meditamos sobre el significado del cuerpo para nosotros, notaremos que éste conlleva una cierta contradicción. Por un lado, es la barrera que nos separa de los demás: donde está mi cuerpo no puede haber ningún otro; y si estoy en un lugar, no puedo estar simultáneamente en otro. De este modo, el cuerpo es el límite que nos

separa a unos de otros, y ello implica que, de un modo u otro, seamos extraños unos para otros. Nuestra mirada no es capaz de penetrar en el otro; la corporalidad vela su interior, que nos permanece oculto; incluso podemos decir que somos extraños para nosotros mismos. Porque tampoco podemos descender a nuestra propia profundidad interna.

Por un lado, pues, esto: el cuerpo es la barrera que nos hace mutuamente opacos, impenetrables, que nos coloca a nosotros enfrente de los demás y nos impide ver y palpar el reducto íntimo del otro. Pero también es cierta una segunda cosa: el cuerpo es, además, un puente, pues a través de él nos encontramos unos a otros, a través de él comulgamos con la materia universal de la creación; gracias a él podemos ver, sentir, estar próximos unos de otros. En los gestos corporales se revela quién es el otro y cómo es; en su forma de mirar, de observar, de actuar, de entregarse, lo percibimos; el cuerpo nos conduce a unos hacia los otros.

El cuerpo es, a la vez, limitación y comunión. Por eso la corporeidad puede ser vivida de diversos modos: se puede vivir encaminándola prioritariamente al aislamiento o hacerla en dirección a la comunión. Porque la corporalidad uno puede dirigirla, dirigiendo con ello su persona, a la cerrazón, para vivir en el egoísmo, replegado en sí mismo, y conservando únicamente las barreras separadoras, sin abrirse a ningún encuentro con los demás. Tendríamos entonces lo que Albert Camus describió una vez como la trágica situación de la relación humana: es como si dos personas estuvieran separadas por la pared de cristal de una cabina telefónica: ellos se ven, están muy próximos, y, sin embargo, está esa pared que los hace mutuamente inaccesibles. Es como un vidrio opalino que sólo nos permite suponer esbozos.

El hombre puede, por tanto, vivir centrado en el «cuerpo material» y cerrarse egoístamente de tal manera que su cuerpo solamente sea obstáculo y barrera que excluya la comunión y en el que no se encuentra realmente con nadie, porque no permite a nadie el acceso a su interior, que mantiene clausurado. Pero la corporeidad también puede vivirse del modo contrario: como abrirse, como expresión de libertad del hombre, que se entrega. Todos sabemos que esto también se da, que también nosotros traspasamos los límites y nos aproximamos los unos a los otros, accediendo al interior de los demás. Eso mismo que llamamos telepatía no es sino el caso más superficial de lo que de modo mucho más profundo se da en todos nosotros: sentimos tocados en nuestro centro más íntimo, estar cerca del otro a pesar de la distancia.

En realidad, hablar de resurrección significa, simplemente, que desaparece el cuerpo como obstáculo y que permanece todo lo que hay en él de comunión. Jesús pudo resucitar, resucitó, porque él, como el

Hijo que mantuvo su amor en la cruz, llegó a ser absoluta entrega de sí mismo. Y haber resucitado significa ser susceptible de comunión, significa estar «abierto», ser el que se regala. Comprenderemos así también que Jesús, en el discurso eucarístico transmitido por Juan, reúne Eucaristía y resurrección, y que los Santos Padres digan que la Eucaristía es la medicina de la inmortalidad [4]. Comulgar es entrar en comunión con Jesucristo y significa entrar por él, el único que pudo superar los límites, a un horizonte de apertura y, así, con él, desde él mismo, ser capaces de resucitar.

Pero de todo esto se desprende algo más: lo que nos es dado aquí no es un ejemplar corporal, una cosa material, sino que es él mismo, el resucitado, la persona que se nos ha entregado a través de su amor, un amor atravesado por la cruz. Y esto quiere decir que comulgar es siempre un acontecimiento personal. Nunca es un simple rito comunitario que desarrollamos como cualquier otra de las actividades comunitarias; porque en la comunión entro en comunión con el Señor que se me entrega.

La comunión sacramental tiene por ello que ser siempre también comunión espiritual, y por eso la liturgia previa a la comunión pasa del «nosotros» litúrgico al «yo» [5]. Ahora se me exige a mí mismo, soy yo ahora quien tengo que ponerme en marcha, yo quien le sale al paso, quien le llama. La comunidad eucarística de la Iglesia no es ningún colectivo en el que la comunidad se consigue a través de llegar a un mínimo común denominador, sino que ella se constituye en tal comunidad porque nos mantenemos por completo tal como somos. No supone la disolución del yo en favor de la colectivización, sino que surge porque nos abrimos a ella manteniendo nuestra integridad personal al formar parte de esa nueva comunidad; solamente así surge algo distinto a una mera colectividad, solamente así crece realmente tanto en sus raíces como en su centralidad y en profundidad, la mutua y enriquecedora referencia de los hombres unos a otros.

Y porque sucede así, la incorporación personal a Cristo, la plegaria individual, debe preceder a la comunión; y por eso también exige después un momento de calma en el que hablemos íntimamente con el Señor que está presente. Quizás esto es algo que todos hemos olvidado demasiado en los últimos decenios. Hemos redescubierto la comunidad, la liturgia como fiesta del compartir, y esto es importante; pero también hemos de descubrir de nuevo que la comunidad supone una exigencia personal. Tenemos que volver a apreciar esa oración tranquila previa a la comunión y ese sereno hacemos uno con el Señor, ese abandonamos a él.

De aquí surge, finalmente, por sí mismo, **una tercer cosa**: lo que nosotros recibimos es, y así lo decimos, persona. Y esta persona es el

Señor Jesucristo, a la vez Dios y hombre.

La antigua devoción a la comunión de siglos pasados probablemente olvidaba en exceso al hombre Jesús y pensaba demasiado en Dios. Pero nosotros estamos en el peligro contrario, solamente considerar al hombre Jesús y olvidar que en él, que se nos ha entregado materialmente, palpamos también al Dios vivo. Y como esto es así, comulgar es también siempre, al mismo tiempo, oración.

Ya en cualquier forma del genuino amor humano encontramos algo de este rendirse ante la dignidad otorgada por Dios al otro, que es un retrato de Dios. Porque el amor humano auténtico no significa que adquirimos y poseemos al otro; más bien implica que reconocemos respetuosamente la peculiaridad, el carácter único de la persona del otro, que nunca puede pretenderse sea tomada en posesión, nos consideramos mutuamente y nos unimos. En la comunión con Jesucristo esto alcanza una nueva altura, pues en ella se sobrepasa necesariamente el «partenariado» humano.

La palabra del Señor como «partenaire» nuestro aclara, ciertamente, muchas cosas, pero encubre todavía más. Ya no estamos en el mismo terreno. Es el completamente otro, con él llega hasta nosotros la majestad del Dios vivo. Unirse a él significa inclinarse y con ello abrirse a su grandeza. Y esto también se ha expresado siempre en la devoción a la comunión, en cualquier época. San Agustín dijo una vez en una plática a sus comulgantes: Nadie puede comulgar, sin haber rezado antes. Teodoro de Mopsuestia, un contemporáneo suyo, que vivía en Siria, contaba que cada uno de los comulgantes, antes de tomar el don sagrado pronunciaba una palabra de súplica. Y es especialmente conmovedor lo que se nos cuenta de los monjes de Cluny en los alrededores del año 1000: cuando iban a comulgar se descalzaban; sabían que aquí está la zarza ardiente, que el misterio ante el cual Moisés cayó de rodillas, estaba aquí presente [6].

Las formas cambian, pero lo que debe permanecer es el espíritu de oración, que significa despojarnos sinceramente de nosotros mismos, comulgar, liberarnos de nosotros y así encontrar también realmente la comunidad humana.

***Y llegamos a la tercera y última cuestión: La doctrina sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía, ¿no ha sido superada y contradicha por las ciencias de la naturaleza? ¿no se ha ligado excesivamente la Iglesia con su concepto de «sustancia»? ¿pues habla de «transubstanciación»? ¿a una ciencia primitiva y ya superada, que hoy ya no puede tener ninguna vigencia? ¿acaso no sabemos hoy de qué modo está constituida la materia: de átomos, los cuales a su vez están formados de partículas elementales? ¿no sabemos que el pan no es***

ninguna sustancia y, en consecuencia, tampoco puede ya mantenerse todo lo demás?

Ahora bien, tales objeciones son, en el fondo, completamente superficiales. No podemos ahora tratadas en detalle y, además, no es preciso que cada vez reflexionemos sobre todas las cuestiones que la Iglesia ha logrado concentrar aquí. Lo único importante es que se mantenga la estructura del pensamiento, que nos ayuda a vivir más intensamente y sin angustia el propio núcleo de la fe, fundamentado en él. Nos conformaremos, pues, con un par de observaciones.

La primera: con la palabra sustancia la Iglesia, en realidad, eliminó la ingenuidad de mantener que se refiera a lo comprensible y lo mensurable. En el siglo XII el misterio de la Eucaristía estuvo amenazado de ser desgarrado entre dos grupos, que cada uno a su manera, tergiversaban su núcleo central. Los unos estaban completamente imbuidos de la idea de que Jesús está realmente presente ahí. Pero «realidad» significaba para ellos únicamente lo corporal. En consecuencia llegaron a la expresión: en la Eucaristía masticamos la carne del Señor. Con ello mantenían una falsa y perniciosa comprensión, pues Jesús ha resucitado; nosotros no masticamos carne humana, como si se tratara de antropofagia. A causa de esto surgieron con todo derecho otros, que se rebelaron contra un «realismo» tan primitivo; pero también ellos cayeron en el mismo error fundamental, puesto que mantuvieron como real únicamente lo material, lo sensible, lo visible. Dijeron: como Cristo no puede estar en una corporalidad susceptible de ser comida, la Eucaristía únicamente puede ser símbolo de Cristo; el pan solamente puede significar el cuerpo, pero no ser tal cuerpo.

Para resolver este conflicto la Iglesia se ayudó de una profundización en el concepto de realidad. Tras una lucha difícil el conocimiento fue expuesto del siguiente modo: «real» no es, simplemente, lo que puede medirse; lo real no son simplemente los «Quantas», las cosas cuantitativas; por el contrario, éstas siempre son meras apariciones del misterio oculto, propio del ser. Pero aquí, donde se encuentra Cristo, se trata de eso propio; eso es a lo que se refiere la palabra «sustancia» [7]. No se piensa en los quantas sino en el fundamento profundo y propio del ser. Jesús no está ahí como un trozo de carne, no en el ámbito de lo mensurable y cuantitativo. Quien comprende así la realidad, se equivoca sobre ella y, por tanto, sobre sí mismo. Pero de ese modo vive en el error. Por eso no se trata de ningún conflicto entre estudiosos, sino de nosotros mismos: ¿cómo hemos de mantenernos en la realidad? ¿qué es real? ¿cómo tenemos que ser nosotros mismos, para que correspondamos a la realidad?

En referencia a la Eucaristía se nos dice: se transforma la sustancia,

es decir, el propio fundamento del ser. Se trata de él y no de su apariencia, a la que se refiere todo lo mensurable y aprensible. Pero si bien con esta reflexión hemos dado un buen paso adelante, sin embargo todavía no está todo resuelto, pues ahora sabemos lo que no significa, pero aún no hemos contestado a la pregunta de cómo podemos hacer una idea de ello. Nuevamente nos bastarán unas indicaciones, ya que los límites de nuestro enfoque sólo nos permiten aventurarnos a tientas en el misterio.

a) **Primero. Lo que siempre fue importante para la Iglesia es el hecho de que aquí tiene lugar realmente una transformación.** En la Eucaristía acontece realmente algo. Hay algo nuevo que antes no existía. El conocimiento de la transformación pertenece a los datos originarios de la fe eucarística. Partiendo de esto tampoco puede ser que el cuerpo de Cristo se añada al pan, como si pan y cuerpo de Cristo fueran dos cosas simultáneas, que de idéntica manera pudieran estar una junto a la otra como dos «sustancias».

Si la carne de Cristo, es decir Cristo, el resucitado-en-su-cuerpo, viene, entonces él es el mayor, es otro, de un modo distinto al pan. Hay una transformación, que afecta y cambia a nuestras cosas por medio del ingreso de su propia esencia en un orden superior, incluso si eso no puede ser medido. Cuando cosas materiales son ingresadas como alimento en nuestro cuerpo, especialmente cuando la materia llega a formar parte de un organismo vivo, ella permanece como tal y, sin embargo, es transformada en sí misma como parte de algo nuevo [8].

Del mismo modo suceden las cosas aquí. El Señor se posesiona del pan y del vino, e igualmente los saca del quicio de su ser habitual introduciéndolos en un nuevo orden; y, si bien permanecen iguales en su pura consideración física, han llegado a ser, en profundidad, otros.

Esto tiene una consecuencia importante, que a la vez nos permite expresar lo dicho todavía con mayor claridad: cuando Cristo se hace presente, no se puede permanecer después como si no hubiera pasado nada. Allí donde él ha tendido su mano, algo nuevo ha acontecido. Esto remite de nuevo a que ser cristiano supone transformación, tiene que significar conversión y no añadir un simple adorno al resto de nuestra vida. Nos afecta en lo más íntimo y profundo, y nos permite llegar a ser nuevos desde lo más profundo de nosotros mismos. Y en la medida en que, como cristianos, más intensamente lleguemos a renovarnos desde las raíces, en esa misma medida mejor podremos comprender el misterio de la transformación eucarística.

Y, finalmente, tal transformación de las cosas nos hace caer en la cuenta de que el mismo mundo es transformable, y que en su totalidad

llegará a ser un día la nueva Jerusalén, Templo, recipiente de la presencia de Dios.

b) **Segundo: lo que tiene lugar en la Eucaristía es un acontecimiento objetivo para la misma cosa y no un mero acuerdo previamente establecido por nosotros.** Si ocurriera esto último, la Eucaristía sería únicamente un acuerdo entre nosotros; una ficción en la que convinimos en valorar «esto» como «algo distinto». Y en ese caso se trataría de un juego, no de una realidad; y su celebración tendría entonces el carácter de un juego. Los dones cambiarían de «función» sólo de modo pasajero, con una finalidad cultural.

Pero frente a esto nosotros damos validez a algo distinto: lo que aquí sucede no es «cambio de función», sino transformación real; la Iglesia lo llama **transubstanciación**. Tocamos con ello un conflicto que en los años sesenta levantó una gran polvareda. Se dijo entonces que la Eucaristía tenía que entenderse más o menos del siguiente modo: imaginemos que tenemos un trozo de tela, que es considerado ahora bandera nacional o bandera para un regimiento. Como tejido permanece el mismo, pero como ese trozo de tela se ha convertido ahora en símbolo de la nación o de este regimiento, ahora hemos de descubrirnos delante de él. No es nada distinto, pero significa algo distinto. Más tarde se guardará en un museo y concentrará en ella toda la historia de su tiempo. Al cambio sufrido por esa tela se le daría el nombre de trans-significación, cambio de significado, cambio de «función». Yendo un poco más lejos tal ejemplo nos puede ayudar a entender que la integración en un nuevo contexto obra un cambio [9]. Pero este ejemplo es insuficiente.

Lo que en la Eucaristía sucede con el pan y el vino va mucho más lejos; es mucho más que cambio de «función». La Eucaristía sobrepasa el terreno de lo funcional. Ciertamente es la pobreza de nuestra época la que nos hace pensar y vivir en perspectivas funcionales, la que encasilla a las personas según su valor «funcional», y la que a todos nosotros únicamente nos asigna funciones y funcionariados, donde se niega el «ser». Y la importancia de la Eucaristía como sacramento de la fe consiste precisamente en que se escapa de lo funcional y se refiere al fundamento de la realidad. El mundo de la Eucaristía no es un mundo fantasioso; no se refiere a convenciones acordadas por nosotros y que podemos repetir a discreción, sino que se trata de la realidad y de su fundamento más profundo.

Éste es el punto decisivo cuando la Iglesia rechaza el mero concepto de «cambio de función» («transsignificación») por estimado insuficiente y mantiene el de «transubstanciación»: la Eucaristía tiene una realidad mayor que las cosas de las que habitualmente estamos rodeados. En ella está la auténtica realidad. En ella se

encuentra la medida, el centro: en ella encontramos aquella realidad con la que debemos aprender a medir toda otra realidad.

c) Y de aquí surge **una última cuestión: si las cosas son así, es decir, si el pan y el vino no reciben de nosotros otra función, sino que a través de la oración de la Iglesia el Señor mismo actúa y obra algo nuevo, eso significa que su presencia permanece, y como permanece, podemos dirigir nuestra oración al Señor en la hostia.** No hay objeciones a esto. Ya hemos dicho que no las hubo en el primer milenio, y al respecto lo primero que hay que decir es, sencillamente, que la Iglesia crece y madura a lo largo de la historia. Y se ha de añadir que siempre ha custodiado las sagradas especies, para llevadas a los enfermos. Tal práctica tiene su razón de ser en la conciencia de que la presencia del Señor perdura en ellas. Y por eso las especies han gozado cada vez de mayor consideración. Se presenta una segunda objeción: el Señor se ha entregado en el pan y en el vino; que son cosas comestibles. Así ha mostrado claramente lo que quiere con ello y lo que no quiere. El pan no es para contemplarlo sino para comido, y eso fue formulado de modo adecuado. En esencia esto es correcto, y también el concilio de Trento lo dijo así [10].

Pero volvamos a recordar: ¿qué quiere decir eso de «recibir al Señor»? Nunca se trata solamente de un proceso material, como cuando comemos un trozo de pan. Por eso nunca puede tratarse aquí solo de lo sucedido en un instante puntual. Recibir a Cristo significa acceder a él, dirigirse a él en la oración. Por esta razón la recepción, la comunión. puede extenderse más allá del momento de la celebración eucarística, incluso tiene que hacerla. A medida la Iglesia fue profundizando en el misterio eucarístico, fue comprendiendo cada vez mejor que la comunión no puede celebrarse por completo en los minutos circunscritos a la Misa. Solamente cuando la luz de lo eterno prendió en las lámparas de las iglesias y el sagrario fue colocado junto al altar, simultáneamente brotó la semilla del misterio y con ello la plenitud del misterio eucarístico fue asumida por la Iglesia.

Allí siempre está el Señor. La Iglesia no es sólo un espacio en el que muy temprano sucedía algo puntualmente, mientras el resto del día permanecía vacío, «sin función». En ese espacio sagrado de las iglesias siempre está la Iglesia, porque el Señor siempre se entrega, porque el misterio eucarístico permanece, y porque nosotros, al llegamos a él, estamos incluidos siempre en el culto de la Iglesia entera que cree, ora y ama.

Todos sabemos la diferencia que hay entre una Iglesia orante y una Iglesia que se convierte en museo. Hoy nos encontramos ante el grave peligro de que nuestras iglesias lleguen a serio y que suceda en ellas como en los museos: si no están cerradas las desvalijan. Ya no hay

vida allí. La medida de la vitalidad de la Iglesia, de su apertura interna, se manifiesta en que puede tener sus puertas abiertas, ya que es Iglesia en oración. Les pido por tanto a todos, de todo corazón, que tomemos nuevos ánimos para ello. Volvamos a recordar aquello de lo que vive la Iglesia, que el Señor en ella sale constantemente a nuestro encuentro. La Eucaristía, y su trato, será más plena cuanto más nosotros en la oración sosegada ante la presencia eucarística del Señor, nos dirijamos a él y seamos de verdad gentes de comunión.

Tal oración es siempre más que un mero hablar abstracto con Dios. Contra esto se podría dirigir siempre la objeción siguiente: también puedo orar en el bosque, al aire libre. Y, ciertamente, se puede hacer así; pero si solamente se diera esto la iniciativa de la oración sería solamente nuestra, y Dios sería en ese caso un postulado de nuestro pensamiento, y aunque él constestara, aunque quisiera y pudiera contestar, el horizonte permanecería abierto. Pero la Eucaristía significa que Dios ha respondido y que la propia Eucaristía es Dios hecho respuesta, ella es su presencia que responde. Ahora la iniciativa de la relación entre Dios y el hombre ya no se encuentra en nosotros, sino en él, y por eso solamente ahora podemos considerarla realmente en serio.

Por ello la oración en el marco de la adoración eucarística alcanza una dimensión completamente nueva: sólo ahora reúne los dos planos y solo ahora es realmente auténtica. Ciertamente, ahora no solamente reúne los dos planos, sino que abarca la totalidad: si oramos ante la presencia eucarística nunca estamos solos, con nosotros siempre estará orando toda la Iglesia que la celebra. Estamos entonces orando en el ámbito de la aceptación, porque oramos en el ámbito de la muerte y la resurrección, y por tanto, allí donde es atendida la auténtica súplica que encierran todas nuestras súplicas: la súplica por la superación de la muerte, la súplica por ese amor que es más fuerte que la muerte [11].

En esta oración ya no estamos ante el recuerdo de un Dios, sino ante el Dios que se nos ha entregado realmente; ante el Dios que se ha hecho «comunión» para nosotros, y que de esa manera nos libera de nuestros propios límites para que estemos en comunión y nos conduce a la resurrección. Hemos de redescubrir nuevamente esa oración. Fruto de la Cuaresma debería ser que de nuevo nos convirtiéramos en Iglesia orante y así en Iglesia abierta; porque solo la Iglesia orante está abierta. Solamente ella vive e invita a los hombres: ofrece compañía y a la vez espacio de serenidad.

De todo lo considerado se deduce todavía una última reflexión: **el Señor se nos da en persona**. Por eso también nos corresponde darle nosotros una respuesta personal. Y esto significa, por encima de todo,

que la Eucaristía tiene que extenderse más allá de los templos, en las múltiples formas del servicio a la humanidad y al mundo. Pero también significa, que nuestra devoción, nuestra oración, reclama expresión corporal. Porque el Señor resucitado se nos entrega corporalmente, hemos de responderle con cuerpo y alma. Todas las posibilidades espirituales de nuestro cuerpo necesariamente se encauzan a la Eucaristía: cantar, hablar, guardar silencio, sentarse, estar de pie, arrodillarse.

Quizás en tiempos pasados hemos desatendido demasiado el canto y la plática y nos manteníamos exclusivamente callados, unos aliado de otros; hoy, por el contrario, tenemos el peligro de olvidar el silencio. Pero los tres en conjunto ?canto, discurso, silencio? son la única respuesta en la que la plenitud de nuestra corporalidad espiritual se abre al Señor. Y esto mismo es válido para las tres actitudes corporales básicas: sentarse, estar de pie, arrodillarse.

También en este caso quizás antiguamente se olvidó demasiado el estar de pie y en parte el sentarse, como expresión de un escuchar relajado, y se atendía con demasiada exclusividad al arrodillarse; y también aquí nos encontramos hoy con el peligro contrario. Y, sin embargo, también aquí es necesaria la expresión propia de las tres actitudes.

**?A la liturgia le es propia la escucha atenta, sentados, a la Palabra de Dios;** también el **mantenerse de pie como expresión de disponibilidad**, tal como Israel comía de pie el cordero pascual, para hacer patente su estar presto para la salida, guiado por la Palabra de Dios. Y, más allá de esto, mantenerse en pie es también expresión de la victoria de Jesucristo: el final de un desafío queda el vencedor, que se mantiene en pie. Su importancia surge de que Esteban antes de su martirio ve a Cristo de pie a la derecha de Dios (Hch 7,56). Nuestro permanecer de pie durante el Evangelio supera, pues, la gesta del Éxodo, que compartimos con Israel, nos mantenemos de pie junto al resucitado, confesando su victoria.

?Finalmente, **también es esencial el arrodillarse**: como cuando estamos de pie en actitud corporal de oración, estamos listos, dispuestos, pero a la vez nos inclinamos ante la grandeza del Dios vivo y de su nombre. Jesucristo mismo, según el relato de san Lucas, oró de rodillas las últimas horas antes de su pasión en el huerto de los olivos (Lc 22,41). Esteban cayó de rodillas, cuando antes de su martirio vio el cielo abierto y a Cristo de pie (Hch 7,60). Ante él, que está en pie, Esteban se arrodilla. Pedro rezó arrodillado, para suplicar a Dios la resurrección de Tabita (Hch 9,40). Pablo, después de su gran discurso de despedida ante los presbíteros de Éfeso (antes de su partida hacia Jerusalén y caer en cautividad) rezó arrodillándose con ellos (Hch 20,36).

Del modo más intenso se expresa el himno cristológico de la carta a los Filipenses (Flp 2,6-11), que traslada a Jesucristo la promesa isaiana. del homenaje que la creación arrodillada ante el Dios de Israel: Jesús es aquél a «cuyo nombre doblan su rodilla los seres del cielo, de la tierra y del abismo» (Flp 2,10). De este texto se desprende no sólo el hecho de que la primitiva iglesia se arrodillaba ante Jesucristo, sino también su razón: ella le rinde homenaje públicamente a él, al crucificado, como el Señor del mundo, en el que la promesa del dominio del mundo por el Dios de Israel se ha cumplido. Con ello da testimonio frente a los judíos de su fe en que la Ley y los Profetas hablan de Jesús cuando se refieren al «nombre» de Dios; y, frente a las pretensiones totalitarias de la política, mantiene sometido el culto al emperador al nuevo orden del universo establecido por Jesús, el cual pone sus límites al poder político. En resumen, ella expresa su sí a la divinidad de Jesús.

Nos arrodillamos con Jesús; y con sus testigos ?a partir de Esteban, Pedro y Pablo? nos arrodillamos ante Jesús; y esto es expresión de la fe en él que desde el principio fue inseparable de su consideración como testimonio visible en este mundo de su relación con Dios y con Cristo. Ese arrodillarse es la expresión corporal de nuestro sí a la presencia real de Jesucristo, que como Dios y hombre, en cuerpo y alma, con carne y sangre está presente entre nosotros.

«¿Dónde habría un pueblo cuyos dioses estuvieran tan cerca de él como lo está nuestro Dios de nosotros?» Pidamos al Señor que despierte de nuevo en nosotros la alegría por su cercanía, que nos impulse de nuevo a la oración. Sin oración no hay transformación del mundo.

### Notas

[1] Sermón del arzobispo de Munich-Freising, cardenal Ratzinger, en su fiesta titular de Santa María Consolatrice en Roma el 2-9-1979.

[2] Sobre la presencia real en Pablo véase el persuasivo artículo de E. KÁSEMANN, «Anliegen und Eigenart der paulinische Abendmahlslehre», en su obra *Exegetische Versuche und Besinnungen 1* (Gottingen 1960), 11-34,28 como resumen del análisis textual precedente: «La expresión "presencia real" corresponde por tanto precisamente a lo que Pablo pensaba, cosa que siempre se le objetaba». Sobre Jn 6: H. SCHLIER «Johannes 6 und das johanneische Versilindnis der Eucharistie», en *Das Ende der Zeit* (Freiburg 1971), 102-123.

[3] *Confesiones* VII 10, 16.

[4] Ignacio de Antioquía, *Efesios* 20, 2.

[5] Ver sobre esto la bella contribución de K. LEHMANN «Gebet in der Eucharistiefief», en la revista católica internacional *Communio* 6 (1977), 401-406.

[6] Podemos encontrar los textos en J.A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* II, 467 ss.

[7] Sobre la transubstanciación J. A. SAYES, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía*, BAC 386 (Madrid 1976); E. SCHILLEBEECKX *Die eucharistische Gegenwart* (Düsseldorf 1967); A. GERKEN *Theologie der Eucharistie* (München 1973); J. BETZ «Eucharistie als zentralen Mysterium», en J. FEINER/ M. LÖHRER *Mysterium salutis* IV 2 (Einsiedeln 1973), 185-311, esp. 289-311; J. WOHLMUTH *Realpriisenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient* 2 vol. (Frankfurt 1975).

[8] Cfr. J. MONOD, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie* (München 19735), 79-123.

[9] Sobre las teorías de la transfinalización y de la transsignificación J. A. SAYES, *o.c.*, 192-274; J. WOM.MUTH, *o.c.*, esp. 14-52 y 453-461; W.BEINERT, «Die Enzyklika "Mysterium Fidei" und neue Auffassungen über die Eucharistie», en *Theol. Qunrtalschr.* 147 (1967), 159-177. El ejemplo de la bandera lo formuló por primera vez B. WELTE (en: M. SCHMAUS, *Aktuelle Fragen der Eucharistie* [München 1960]), pero con una intención que supera lo funcional y se orienta a lo ontológico.

[10] *Denzinger/Hünemann* n. 643.

[11] He intentado exponer la misma idea de base en el opúsculo *Sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Freising 1966) 26 ss. El texto esbozado, que fue redactado antes del surgimiento de la polémica posconciliar sobre la Eucaristía, condujo al malentendido de que yo en él quería negar la presencia real y la adoración al Santísimo. Espero que con la explicación dada aquí tal malentendido haya perdido su base de apoyo.