

LA EUCARISTÍA HOY: ¿CONTRACULTURAL O ACRÍTICA?

PABLO EMILIO MORENO CONTRERAS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

MAESTRÍA EN TEOLOGÍA

BOGOTÁ D.C.

2010

LA EUCARISTÍA HOY: ¿CONTRACULTURAL O ACRÍTICA?

PABLO EMILIO MORENO CONTRERAS

MONOGRAFÍA

DIRIGIDA POR: VICTOR MARCIANO MARTÍNEZ MORALES, S.J.

PROFESOR FACULTAD DE TEOLOGÍA

DOCTOR EN TEOLOGÍA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

MAESTRÍA EN TEOLOGÍA

BOGOTÁ D.C.

2010

“Con los ojos fijos en Jesús, que inicia y lleva a la perfección la fe.”

Hebreos 12, 2

*A los y las de mi casa,
A los y las fieles de Nuestra Señora de la Macarena y
Jesús Amor Misericordioso.*

*...”¿Cuál es el puesto del sacerdote en el mundo de hoy?
¿Es menester hacer de payaso, cuando no se está convencido de la autenticidad de lo que
la gente le obliga a hacer?
¿Qué sentido tiene, para estos sacerdotes, una misa celebrada delante de una gran
aglomeración de gente si es que esa misa no es realmente conducente a la liberación de los
oprimidos, predicada por Cristo?
¿Qué sentido tienen las bendiciones, las prácticas de devoción, si todo esto no hace sino
entorpecer la marcha ascendente de los pueblos y estorba el proceso de su liberación?*

Mons. Leonidas Proaño, Riobamba, 20 Julio de 1973.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCION	1
1. EL USO RELIGIOSO DEL LENGUAJE Y LA EUCARISTÍA	10
1.1 LA EUCARISTÍA FENÓMENO DE COMUNICACIÓN HUMANA	11
1.2 ASPECTO OPERATIVO DEL DISCURSO SOBRE DIOS.....	13
1.3 EL USO RELIGIOSO DEL LENGUAJE	16
1.3.1 LA ANALOGÍA Y LA METÁFORA, RECURSOS DEL LENGUAJE PARA HABLAR DE DIOS.....	19
1.3.2 LA EXPERIENCIA RELIGIOSA Y LA FE FUNDAMENTO DEL LENGUAJE RELIGIOSO....	21
1.3.3 FINALIDAD PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE RELIGIOSO	22
1.4 FUNCIONES DEL LENGUAJE CREYENTE	24
1.4.1 CARÁCTER AUTOIMPLICATIVO DEL LENGUAJE RELIGIOSO.....	25
1.4.2 CARÁCTER REALIZATIVO DEL LENGUAJE RELIGIOSO.....	26
1.4.3 LENGUAJE Y MANIPULACIÓN	29
1.4.4 LENGUAJE Y VIDA COTIDIANA	30
1.5 LA EUCARISTÍA COMUNICA Y REVELA	32
1.6 INSTITUCIONALIZACIÓN, LEGITIMACIÓN Y ORDEN SOCIAL	34
2. CARÁCTER CONTRACULTURAL DE LA PRÁCTICA COMENSAL DE JESÚS	41
2.1 SURGIMIENTO DE INDIVIDUOS Y MOVIMIENTOS CONTRACULTURALES.....	43
2.2 CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURAL DE LA PRAXIS CONTRACULTURAL DE JESÚS	49
LA CATEGORIA DE PUBLICANOS Y PECADORES	53
2.3 VALORES DEL MUNDO CULTURAL DEL SIGLO I.....	54
2.3.1 SISTEMA DE PUREZA	55
2.3.2 LAS RELACIONES PATRÓN - CLIENTE.....	56

2.3.3 HONOR - VERGÜENZA	58
2.4 LA MORAL COMÚN DEL JUDAÍSMO PALESTINO	61
2.5 EL TRATO DE JESÚS CON LOS MARGINADOS MORALES	64
2.6 COMPORTAMIENTO FILIAL DE JESÚS Y REINADO DE DIOS	66
3. ELEMENTOS PARA LA INTERPRETACIÓN DE LA ACTITUD PROFÉTICA Y CONTRACULTURAL DE LA PRAXIS COMENSAL DE JESÚS.....	69
3.1 COMER Y BEBER: GESTO FUNDAMENTAL EN LA EUCARISTÍA.....	70
3.1.1 HUMANIZACIÓN DEL ACTO BIOLÓGICO	71
3.1.2 LA COMENSALIDAD	73
3.1.3 EL COMER Y LA CULTURA	75
3.2 DIMENSIÓN RELIGIOSA DEL ALIMENTO Y LA COMIDA	77
3.3 LAS COMIDAS EN EL JUDAÍSMO	78
3.4 LAS COMIDAS DE LOS PRIMEROS CRISTIANOS	81
3.5 MODELOS DE BANQUETES: FILOSÓFICO, SIMPOSIO Y MESIÁNICO.....	83
3.5.1 EL BANQUETE FILOSÓFICO Y EL SIMPOSIO.....	84
3.5.2 EL BANQUETE MESIÁNICO.....	86
3.6 EL RITUAL DE LA COMIDA CREA COMUNIDAD	90
3.7 LAS COMIDAS DE JESÚS	92
3.8 LA ÚLTIMA CENA Y LAS COMIDAS DE JESÚS	93
4. APROXIMACIÓN BÍBLICA Y DOGMÁTICA	98
4.1 LAS COMIDAS EN EL EVANGELIO DE LUCAS	98
4.1.1 JESÚS Y LA PECADORA EN CASA DE SIMÓN (Lc. 7, 36-50).....	104
4.1.2 EN CASA DE ZAQUEO (Lc. 19, 1-10)	107
4.1.3 EL BANQUETE EN LA CASA DE LEVÍ (Lc. 5, 27-39).....	110
4.2 FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS EN LA HISTORIA DOGMÁTICA DE LA EUCARISTÍA	113
4.2.1 COMIENZOS DEL DESARROLLO HISTÓRICO DOGMÁTICO: DEL SIGLO I AL GIRO CONSTANTINIANO	115
4.2.2 LA CRÍTICA DE LOS REFORMADORES	116

4.2.3 TRENTO: LA RESPUESTA A LOS REFORMADORES.....	118
4.2.4 VATICANO II - RENOVACIÓN LITÚRGICA.....	119
CONCLUSIÓN.....	125
BIBLIOGRAFÍA.....	130

INTRODUCCION

Sin desconocer dónde estamos y de dónde venimos y con la ayuda del método trascendental propuesto por Bernard Lonergan, este trabajo monográfico quiere realizar sin pretensión de exhaustividad un acercamiento a la síntesis entre la teoría y la praxis de la eucaristía, producto del trabajo de la teología de revisar, purificar y renovar no sólo la praxis celebrativa sino también la teología de la eucaristía; para este acercamiento también se ha prestado atención a las exigencias éticas de nuestro tiempo y se han mirado las grandes injusticias que afectan y desgarran a la sociedad; desde la práctica comensal de Jesús, se destacará la importancia de la relación entre culto y existencia, eucaristía y vida, toda vez que la eucaristía al mismo tiempo que un don es también una tarea.

La eucaristía como expresión fundamental de la existencia cristiana ha sido y es afectada por los distintos contextos de la historia de la Iglesia, es al mismo tiempo testigo privilegiado de las grandezas y miserias de la Iglesia y fuente de sentido de vida para quienes a ella se acercan con sus propios recursos, condicionamientos y problemas, buscando la respuesta para las preguntas vitales que se plantean.

Una de las tareas actuales más urgente planteada por la doctrina conciliar de Vaticano II, y en la que este trabajo se inscribe, es la de tratar de superar el ritualismo alienante que hoy hace curso en la celebración eucarística y que por la historia sabemos que se debe al hecho de haber sido vivida durante mucho tiempo sin la iluminación de la Palabra y sin proyección sobre la tarea y compromiso histórico de los creyentes.

Con respecto a lo anterior se advierte la pertinencia del comentario del teólogo dominico Gustavo Gutiérrez cuando reflexiona sobre la eucaristía y el amor al prójimo diciendo que la fuerte crítica que Jesús hace al culto puramente externo - fundamentado en la tradición

profética- se debe a que *se ha separado* sacrificio del amor al prójimo, trayendo a colación las palabras con que Camilo Torres, entre otras, justificaba la opción que había tomado de no seguir ejerciendo el ministerio: “La comunidad cristiana -decía Camilo Torres- no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si antes no ha realizado, en forma efectiva, el precepto del amor al prójimo”¹

La eucaristía que es “fuente y cumbre de toda la vida cristiana”² es el sacramento en el cual se concentra toda la vida cristiana, en el que se actualiza el misterio pascual y *se manifiesta y realizan* las distintas dimensiones de la misión (comunión, liturgia, palabra, caridad), *se significa y realiza* la mutua y complementaria relación entre reunión (asamblea) y misión (acción), entre palabra (liturgia de la palabra) y sacramento (rito eucarístico); por esto “ninguna comunidad cristiana se edifica si no tiene su raíz y su quicio en la celebración de la santísima eucarística, por la que debe, consiguientemente, comenzarse toda educación en el espíritu de comunidad”³.

Así pues, la fracción del pan que el Señor nos ha dejado, como dice Gustavo Gutiérrez, es “al mismo tiempo, el punto de partida y el punto de llegada de la comunidad cristiana. En ella se expresa la comunión profunda en el dolor humano -provocado muchas veces por la carencia de pan- y se reconoce, en la alegría, al Resucitado que da la vida y levanta la esperanza del pueblo convocado por sus gestos y su palabra”⁴.

La eucaristía es signo individual y comunitario de una identidad cristiana, de una pertenencia a la Iglesia, en ella se manifiesta la estrecha relación entre rito objetivo, fe subjetiva, mediación eclesial y comunidad responsable; en ella entran en juego los

¹ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 302.

² Documentos del Vaticano II, *Lumen gentium* 11, 46.

³ Documentos del Vaticano II, *Presbyterorum ordinis* 6, 353.

⁴ Gutiérrez, *Teología y ciencias sociales*, en *Revista latinoamericana de teología* 3, 272.

elementos culturales y estéticos, se mezclan la actitud interna de la fe y la expresión externa, el cuerpo y el espíritu, la razón y el sentimiento, el deber y la libertad, el silencio y el canto, la meditación y la fiesta, lo estático y lo dinámico, la música y el arte.

Para acercarnos y comprender el carácter contracultural y/o profético de la celebración eucarística a la luz de la práctica comensal de Jesús y teniendo claro que en la celebración del misterio eucarístico Dios se expresa, comunica y revela mediante el logos hecho hombre y el testimonio vital y oral de los creyentes, tomamos en consideración en una primera parte el aporte que los filósofos del lenguaje hacen sobre el lenguaje religioso, su significado, su uso en la forma o formas de vida religiosa en las que los distintos juegos de lenguaje encuentran su sentido y las funciones que este lenguaje tiene en la vida del creyente, es decir, su pragmática, en el ánimo de entender la necesidad y urgencia de revitalizar la escuálida delgadez de la dimensión simbólica en el cristianismo, que no educa la fe y conduce en cambio a la repetición ritual o a moralismos medio actualizados.

En una segunda parte, en un somero análisis de la práctica comensal de Jesús trataremos de comprender lo que él reveló acerca de la forma como entendió y vivió la paternidad de Dios y su relación paterno-filial. Aparte de su oración, su bautismo, las tentaciones y su pasión y muerte, encontramos un comportamiento bastante representativo de la actividad pública de Jesús: las comidas con los pecadores y pecadoras y los marginados y marginadas de la sociedad, duramente criticadas por sus contemporáneos (Mc. 2, 16), e indicio claro de su carácter contracultural en el contexto de las rígidas normas judías sobre los alimentos y la comensalidad. Desde la antropología cultural se puede advertir cómo en las comidas se reproduce el sistema social y su organización jerárquica, pues al mismo tiempo que sirven para unir a los que comparten, los separan de los demás, trazando fronteras entre los distintos grupos sociales; de esta manera, el judaísmo confería a las comidas un significado político-religioso con el que delimitaban las fronteras entre los que pertenecían al pueblo de Israel y los que no. Jesús en su práctica comensal violaba todas estas normas, poniendo en

práctica una estrategia de reintegración social que pidió también a sus discípulos que practicasen. El Dios que Jesús y sus discípulos tienen como Padre es creador de novedad y estimulador de compromiso en favor del reinado que buscan implantar.

En un tercer momento y para una adecuada comprensión de la eucaristía nos fijaremos en sus raíces humanas para descubrir en ellas el simbolismo del comer y beber -gesto primario y fundamental de la eucaristía- para exponer su aspecto humano, su dimensión antropológica, “la relación existente entre la vertiente humana del culto y la teología de la acción de Cristo”⁵. Igualmente se tratará de observar la conexión entre los ritos de mesa judíos y la eucaristía cristiana en sus orígenes, donde el alimento es un signo de participación en la vida y un don de Dios, que recibe también la influencia de los banquetes culturales del mundo helenístico. De esta manera se va advirtiendo el contexto adecuado que no debilita al sacramento de la eucaristía ni lo deja aislado y sin conexión vital con la existencia, a riesgo de convertirlo en un mero rito mágico sin ningún contenido cristiano.

En un último y cuarto apartado mediante la aproximación tanto a la exégesis bíblica como a la teología dogmática se dejará claro que el tema nuclear del mensaje de Jesús es el reinado de Dios que hace realidad la proximidad y la ternura de Dios para con los hombres y mujeres con el símbolo del banquete familiar. Para comprender el alcance del comportamiento de Jesús que tanto impresionó a sus contemporáneos y escandalizó a la gente piadosa cuando compartió la mesa con pecadores, descreídos y gente indeseable, es necesario ubicarse en el contexto de la cultura judía tradicional, en donde, como dirá Jeremías, “acoger a una persona, invitarla a la propia mesa era una muestra de aprecio y de respeto, un ofrecimiento de paz, de confianza, de fraternidad y perdón”⁶. Comer con los pecadores, con gente indeseable, sinvergüenza, injusta, usurera, opresora, egoísta, fue un

⁵ Vergote, *La eucaristía, símbolo y realidad*, 10.

⁶ Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento I*, 141.

“gesto profético único de Jesús con el que estaba diciendo cuál era la situación del hombre ante Dios y la actividad de Dios para con los hombres”⁷.

Referente a la última cena se dirá que un acertado entendimiento de la misma precisará situarla en el horizonte general de su vida en la que la comensalidad es una dimensión fundamental; las comidas, entre muchas otras, con la pecadora en casa de Simón, en la casa de Zaqueo o el banquete en la casa de Leví, orientadas por la dinámica del reino son el contexto y la clave de interpretación de la última cena.

En últimas, las perspectivas en las que discurre este trabajo monográfico con las que se intenta marcar la conexión que hay entre las fuentes originales del Nuevo Testamento, las tradiciones de la Iglesia y la praxis y teologías eucarísticas actuales son:

- Los aportes de la teología bíblica y sistemática en torno al influjo y la importancia de la celebración del Misterio Eucarístico en la vida de las personas y las comunidades.
- El Movimiento Litúrgico de comienzos del siglo XX y posteriormente el Concilio Vaticano II, que a instancias de las preocupaciones e inquietudes pastorales, suscita y aumenta cada vez más el interés de la teología por todo lo relacionado con la eucaristía, su praxis y compromisos.
- El giro pragmático de la filosofía del lenguaje que afectó la teoría del lenguaje religioso y que llevó a prestar mayor atención a las distintas funciones que éste tiene en la vida del creyente y a acentuar la necesidad de ubicarlo en las formas de vida (ética, moral, de testimonio) en la que los distintos juegos de lenguaje encuentran su sentido.

⁷ Espinel, *La eucaristía del Nuevo Testamento*, 79.

Intentamos atender la preocupación por determinar el nexo y la coherencia que debe existir entre la celebración de la eucaristía y la vida en la práctica religiosa, el culto y la existencia, planteados en las siguientes preguntas:

¿Cuál es el horizonte práxico-eucarístico desde el cual se está entendiendo e interpretando la actitud contracultural, simbólico-profético de Jesús y qué afectación realizan en el creyente las funciones emotiva, conativa y cognoscitiva del lenguaje religioso con que se expresa esta actitud en la liturgia y celebración eucarística actual?

¿Cómo puede ser posible que mucha gente "piadosa" que frecuenta la Iglesia, que todos los días recibe la eucaristía, que se considera cristiana, viva indiferente ante la injusticia y la desigualdad y, más aún, contribuya con sus opciones políticas y económicas a mantener cada vez más la desigualdad y la injusticia?

Esperamos encontrar elementos de respuesta a las anteriores preguntas acercándonos al carácter realizativo del lenguaje tanto gestual como simbólico, profético y contracultural utilizado por Jesús en su práctica comensal, que genera en los discípulos una disposición a abrir la existencia a un nuevo campo de realidad.

Igualmente queremos explorar y reconocer elementos de posibilidad para que la praxis eucarística actual sea un espacio fecundo de socialización, de bondad y solidaridad, fuente de valores para aquellos creyentes que se esfuerzan por asumir y explicar las situaciones inhumanas que producen los descensos sociales y culturales presentes particularmente en el campo ético y moral y manifestados en las desviaciones comunitarias y sociales.

Se tiene conciencia también de la necesidad que existe de procurar principios y recursos para quienes quieran efectuar una mirada crítica a la forma ritualista y mercantil de celebrar el Misterio Eucarístico despojada de toda exigencia de fraternidad y solidaridad, ignorando el valor del culto y de la praxis liberadora realizados por Jesús, sin sensibilizar frente a la

riqueza de las formas y símbolos eucarísticos para que sean asumidos, celebrados y llevados a la vida. Estas pretensiones de revisar, purificar y renovar la praxis celebrativa a la luz de la teología de la eucaristía las recoge el objetivo que este trabajo persigue, a saber:

Verificar desde la actitud crítica y contracultural de Jesús, si la celebración eucarística como fenómeno de comunicación, incide para la comunidad cristiana, más allá de la emoción y sensibilidad humana en el mundo objetivo de los valores y su percepción por la inteligencia, para establecer la relación ética que ha de darse entre la celebración (liturgia) y la vida (praxis cristiana).

El método por el que optamos para adelantar esta tarea es el método trascendental, que ofrece el componente antropológico fundamental, propuesto por Bernard Lonergan, y que es una parte constitutiva del método particular propio de la teología -que es el que ofrece el componente específicamente religioso- en el que más que principios y reglas lo que proporciona es un esquema normativo de operaciones que producen resultados acumulativos y progresivos mediante la reflexión que lleva de la percepción sensible a la inteligencia que busca entender inteligentemente para operar a la luz de la realización de su entender y así alcanzar un grado superior de conciencia mediante la objetivación, es decir, aplicar las operaciones -la estructura operacional de la persona humana que es el experimentar, entender, juzgar y decidir- en cuanto intencionales a las operaciones en cuanto conscientes, para llegar al acontecer consciente, es decir, tener conciencia no del objeto al cual se tiende sino del acto mismo de tender-a⁸. Estas operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que están al interior de cada uno, son las que producen resultados acumulativos y progresivos.

Del método teológico propiamente dicho acudiremos a las ocho especializaciones funcionales en las que está dividido y en las dos fases (mediadora y mediada) que

⁸ Cfr. Lonergan, *Método en teología*, 21-23

comporta. En primer lugar, con la fase mediadora se determinarán cuáles han sido los ideales, creencias y realizaciones más significativas de la experiencia y praxis eucarística; mediante *la investigación especial de los datos* recopilaremos lo pertinente a la práctica comensal contracultural de Jesús, el simbolismo fundamental del comer y el beber juntos y el surgimiento de individuos y movimientos contraculturales; luego se buscará comprender la significación de estos datos a través de *la interpretación*; para luego determinar los contextos sucesivos de la historia de la Iglesia, *historia básica y especial*, que han dejado su impronta en la eucaristía (lugares, personas, pueblos, movimientos culturales, movimientos institucionales como la familia, las costumbres y leyes); y, finalmente, con la cuarta especialización funcional, *la dialéctica*, se buscará reconocer las diferencias entre la praxis comensal de Jesús, sobre la que se funda la praxis eucarística actual, y la celebración eucarística de hoy, en orden a advertir las diferencias y sus causas y eliminar sus oposiciones inútiles.

En la segunda, la fase mediada, con la ayuda de la antropología cultural, la sociología y la filosofía del lenguaje se afrontan los problemas actuales de la praxis celebrativa y a la luz de la verdad de las distintas doctrinas se busca el cambio y/o conversión auténtica, horizonte dentro del cual se explicitan los fundamentos (en un nivel de decisión), se establecen las doctrinas (a nivel de juicios de hecho y de valor), entendiendo su contenido mediante sistemas adecuados de conceptualización para luego comunicar los datos que resulten de manera apropiada⁹.

Es preciso indicar que el método ayudó a mantener el propósito de hacer el paso de lo intencional a lo consciente a fin de ir posibilitando la superación de la brecha existente entre el culto y la vida, la celebración de la eucaristía y la vida de los creyentes. Las operaciones conscientes y las operaciones intencionales tienen ocurrencia en cuatro niveles distintos con su respectiva forma de realización y su propio objetivo así: 1) la experiencia

⁹ cfr. Ibid., 131

capta datos externos por los sentidos (ámbito sensorial) y datos internos por la conciencia (ámbito de la conciencia); 2) entiende cuando se formula preguntas sobre los datos captados; 3) juzga y da cuenta de los datos para aceptar o rechazar lo producido y comprendido; 4) llega a la decisión, al reconocimiento y a la opción responsable por los valores que percibe y a su realización.

La reflexión sobre la coherencia entre celebración y vida en la práctica religiosa, remite a la búsqueda de autenticidad de la persona humana y sus decisiones que, como afirma Lonergan, no vendrá como fruto de los resultados acumulativos y progresivos de las operaciones recurrentes y relacionadas entre sí, sino de la autoapropiación del conocimiento fruto de las operaciones conscientes e intencionales del experimentar, entender, juzgar y decidir¹⁰.

La tradición bíblica, la teología dogmática, las categorías culturales del mundo mediterráneo del siglo I, la importancia antropológica y sociológica de la comida y la bebida, el análisis esencialmente comunicacional del banquete serán puntos referentes y preocupación metodológica constante de este trabajo iluminados por el comportamiento contracultural de Jesús y sus significativas consecuencias en la enseñanza ética que impartió, y que determinaron y determinan las modificaciones o reinterpretaciones de la moral tanto de su tiempo como del nuestro. A este trabajo también lo animan el deseo y la esperanza de lograr una renovada concepción y práctica de la eucaristía con la que se demuestre a todos que de verdad se tiene la preocupación por recoger y atender las necesidades fundamentales del ser humano.

¹⁰ cfr. Ibid., 21

1. EL USO RELIGIOSO DEL LENGUAJE Y LA EUCARISTÍA

“Sobre el mundo, no se crea que se le ayuda asumiendo sus pensamientos, sus hábitos, sus gustos, sino estudiándolo, amándolo, sirviéndolo” (del Testamento de Pablo VI)¹.

La cuestión que en este trabajo nos ocupa, la relación ética entre la celebración y la vida, la liturgia y la praxis cristiana, lleva a fijar nuestra atención en el estudio acerca de las distintas funciones que el lenguaje religioso tiene en la vida del creyente y el sentido de éste en las formas de vida y en los diferentes juegos del lenguaje.

Los resultados del debate que el positivismo lógico del siglo XX adelantó en torno al lenguaje religioso, su significatividad, su contenido cognoscitivo y el desafío verificacionista permitieron conocer que el lenguaje empleado por una persona religiosa es referido siempre a una realidad que, aún en el caso que existiera, no pertenece a este mundo y por tanto no es del orden de lo verificable empíricamente, al igual que no lo son otros como “el lenguaje utilizado por los poetas que expresa sentimientos y emociones muy bellos pero sin un contenido real que facilite su verificación”².

Gracias al trabajo de filósofos del lenguaje, teólogos y filósofos de la religión contamos con una explicación sobre el modo como funciona el lenguaje religioso haciendo imprescindible el que hoy por hoy cualquier estudio acerca de la religión o de la teología comience por dar razón del modo particular en que el hombre religioso usa el lenguaje.

¹ Tomado de “*La alegría de ser cristiano*”. *Gaudete in Domino. Credo del Pueblo de Dios. Testamento*”. Edición preparada por Martínez, J.A., 139.

² Conesa y Nubiola, describen este desafío y la respuesta que tiene en *Filosofía del Lenguaje*, 268 ss.

En esta perspectiva el presente capítulo quiere tener en cuenta algunas líneas de respuesta que la filosofía del lenguaje ha aportado en orden a comprender también la eucaristía como un fenómeno de comunicación fundamentado en experiencias humanas, que no son sólo acto humano sino también obra del espíritu de Dios, que se expresan de manera profunda, poética e intuitiva con el lenguaje de los símbolos.

La naturaleza sobrenatural de la acción litúrgica no la exime de las leyes de la comunicación humana por eso no es una comunicación esotérica sino consciente y aunque “misteriosa en su contenido (es) accesible en su lenguaje, encarnada en la cultura de los que acogen la salvación de Dios”³, en su realización utiliza no sólo el lenguaje humano sino también el lenguaje no verbal de los gestos, símbolos, posturas, imágenes, silencios para expresar también la gracia de Dios.

Dado que la palabra y el lenguaje son elementos constitutivos de la existencia humana e inciden en el carácter sacramental de la realidad simbólica, es pertinente e importante la pregunta por la calidad de la comunicación de la liturgia eucarística, pues cada vez es más grande la brecha entre la celebración de la eucaristía y la vida, la praxis vital y la praxis celebrativa que la hacen extraña, lejana e incomprensible.

1.1 LA EUCARISTÍA FENÓMENO DE COMUNICACIÓN HUMANA

Una realidad que se viene presentando en buena parte de las Parroquias de nuestra ciudad es la disminución de la participación de los católicos en los sacramentos y la poca significatividad que éstos tienen para sus vidas; quienes se han dado a la tarea de averiguar el porqué de esta realidad explican, entre otras, que esto es debido a la incomprensión creciente del lenguaje religioso que se utiliza en las celebraciones y al desconocimiento de

³ Aldazabal, *El lenguaje litúrgico*, en Cuadernos Phase 45, 4.

los nuevos sentidos que tienen las acciones simbólicas, el lenguaje de los gestos y al interés por el tema de los símbolos.

Esta situación es percibida con mayor fuerza por quienes advierten más claramente el elemento práctico y social de la fe y entienden el significado de la evangelización como la invitación a una vida comprometida a favor de los otros, de los más pobres, de la justicia y el derecho, mas no así por quienes sólo tienen una pretensión puramente sacramentalista-ritualista y casi siempre mercantil.

Esta realidad supone y exige la necesidad de un trabajo interdisciplinario que facilite la colaboración de las ciencias humanas y la teología, a fin de que la eucaristía, como fenómeno de comunicación humana, cumpla los cometidos que tiene en la perspectiva de la celebración-vida y favorezca la realización de la esencia mistagógica y la dimensión soteriológica, cristológica, escatológica, eclesial y la función social que este sacramento tiene.

A quienes presiden y animan la celebración del misterio eucarístico les conviene que tengan presente y no olviden que la eucaristía, aparte de todo, es también un fenómeno de comunicación humana que tiene una finalidad o función considerablemente pragmática y no sólo teórica y que, por tanto, no se limita sólo a la función expresiva, comunicativa o referencial. Este fenómeno de comunicación que se da a través del lenguaje tiene un carácter autoimplicativo que compromete en lo que la persona dice o expresa convirtiendo a la eucaristía en una acción bien sea eficaz o ineficaz.

1.2 ASPECTO OPERATIVO DEL DISCURSO SOBRE DIOS

Una de las pretensiones del presente trabajo monográfico, es llegar a entender que Dios como Palabra se expresa y se comunica en y con el lenguaje, y que en la eucaristía -de manera particular- comunica su intimidad y se expresa en su Palabra hecha hombre en Jesucristo con su vida, muerte y resurrección.

Si, como se dijo anteriormente, el lenguaje cumple su función autoimplicativa, no sólo proporciona conocimiento sino también compromiso, actitudes vitales a través de las cuales Dios se expresa en el testimonio vital y oral de los creyentes por medio de su Espíritu, entonces el testimonio del creyente y un adecuado lenguaje religioso garantizarán que Dios se revele y aparezca en la vida como un Dios misericordia que no desconoce las necesidades y deseos del hombre, sino que los atiende, pero que igual exige comportamiento.

El giro lingüístico fruto del “cambio operado en el método filosófico a comienzos del siglo XX”⁴ y así llamado por Gustav Bergmann⁵, centra su atención en el lenguaje y en la tendencia “a tratar los problemas filosóficos a partir de la forma en que aparecen en el lenguaje”⁶; ya desde entonces “se ha cuestionado en sus supuestos mentales la forma lingüística concreta en que se formula un planteamiento filosófico, para asegurarse de que la respuesta a la cuestión planteada no se malogre por problemas lingüísticos”⁷; con ello descentraron los planteamientos sintácticos y semánticos que ocupaban hasta ahora lugar central en la reflexión filosófica, “...con el consiguiente retorno a los planteamientos

⁴ Schneider, editor, *Manual de Teología Dogmática*, Sattler y Schneider en *Doctrina de Dios*, 161.

⁵ Cfr. Conesa y Nubiola, en *Filosofía del Lenguaje*, donde indican que los problemas que resultan de “las conexiones entre lenguaje, pensamiento y mundo se sitúa en el centro de la reflexión y el debate filosófico”, 38.

⁶ Ibid.

⁷ Schneider, editor, *Manual de Teología Dogmática*, Sattler y Schneider en *Doctrina de Dios*, 161.

pragmáticos. El lenguaje cotidiano, concreto y a la vez polifacético, cuyo funcionamiento se analizó, fue ganando cada vez más terreno hasta convertirse en el objeto capital del interés del investigador⁸.

Ahora bien, en la operacionalidad del discurso sobre Dios es preciso tener presente la estructura que tiene toda manifestación lingüística con sus tres elementos constitutivos de análisis y que nos recuerdan Dorothea Sattler y Theodor Schneider en el apartado *Doctrina de Dios*, en *Manual de Teología Dogmática*:

- a) Como acto locucional se entiende la producción de una forma específica de sonido, que se reproduce en la escritura mediante determinados signos gráficos.
- b) Como acto ilocucional se designa la acción lingüística intentada y realizada por el hablante mediante la producción de una forma fónica específica.
- c) El acto perlocucional, que de ahí se sigue, es el efecto conseguido de hecho en el oyente de la forma fónica específica⁹.

El filósofo J.L. Austin, referido por Conesa y Nubiola, fue quien en un primer momento habló de la naturaleza no sólo descriptiva sino también constatativa y realizativa del acto lingüístico para luego considerar que la composición de este acto la conformaban tres elementos que llamó locutivo, ilocutivo y perlocutivo, y que en la explicación de cómo se producen ayudan a entender lo mencionado por Sattler y Schneider:

El acto locutivo es el que realizamos por el hecho de “decir algo”. Este acto comprende tres tipos de actos diferentes: emisión de sonidos (acto fónico), emisión de palabras, es decir, de secuencias de sonidos pertenecientes al léxico de una lengua (acto fático), y emisión de tales secuencias con un sentido y una referencia más o menos definida, es decir, con un significado (acto rético).

⁸ Ibid., 163.

⁹ Ibid., 163 - 164

El acto ilocutivo se realiza al decir algo. Hay que determinar de qué manera usamos el enunciado (aconsejar, sugerir, ordenar, prometer...).

Finalmente, el acto perlocutivo es el que se realiza por haber dicho algo. Se refiere a los efectos producidos. “Ordenar, prometer, advertir, amenazar” son ejemplos de actos ilocutivos mientras que “persuadir, molestar, disuadir” son perlocutivos¹⁰.

Hablar es una forma de actuar, hablar cambia la realidad porque cuando se dice algo se dice con un determinado propósito o sentido y esto es lo que le da fuerza al acto de hablar produciendo efectos determinados, afectando las emociones y las disposiciones afectivas.

La tarea permanente es que en la construcción de lenguaje para hablar de Dios y hablar a Dios no se quede en lo puramente semántico y sintáctico sino que llegue al carácter performativo y/o pragmático de este lenguaje para que en la acción cultural, la acción de Dios mediante su Palabra vincule a la comunidad convocándola para que evoque e invoque y se sienta provocada.

El discurso sobre Dios realiza el obrar de Dios sobre los oyentes por medio de la palabra anunciada y no sólo lleva a cabo una simple comunicación-información acerca de Dios; así quien crea deberá llevar a cabo tanto la confesión como el testimonio personal que el acto lingüístico utilizado en la comunicación con Dios tiene.

Junto con la proclamación, la confesión y el testimonio personal provocados por el discurso sobre Dios, se puede advertir también el compromiso. El hablante convencido de la verdad que afirma hace el compromiso y/o promesa de querer llevar una vida conforme a la

¹⁰ Conesa y Nubiola, *Filosofía del Lenguaje*, 176.

afirmación que hace, es aquí y en este sentido donde el discurso sobre Dios afecta la vida y compromiso éticos del hablante¹¹.

Desde el somero estudio del acto lingüístico que se acaba de hacer, lo que se puede advertir, es que la operacionalización del discurso sobre Dios exige que de manera constante se revisen sus formulaciones y la forma cómo se comunican en la celebración litúrgica en general y en la eucaristía en particular.

1.3 EL USO RELIGIOSO DEL LENGUAJE

Muy frecuentemente los lenguajes utilizados por los creyentes en el culto y en la liturgia resultan extraños e incomprensibles, comunicando poco o nada y menos aún afectando la vida y el obrar de quienes lo utilizan y escuchan.

Para ilustrar esta realidad traemos a cuento la situación vivida después y al final de un año de catequesis de preparación a papás y a niños que iban a celebrar su primera comunión. La mamá de uno de los niños, de profesión enfermera, se acerca al párroco y muy preocupada le hace la siguiente solicitud: “será posible que mi hijo pueda “hacer” la primera comunión otro día; si es necesario yo “pago” la misa para que sea a tal hora”, pues ocurrió que el 8 de Diciembre, día de la celebración, en la Clínica donde trabajaba le programaron un turno, lo que le impedía acompañar a su hijo en un día “tan importante”, el día de su primera comunión, y que a ella le parecía injusto no estar ese día. Había pedido el favor a una compañera que le hiciera el reemplazo pero le cobraba doscientos cincuenta mil por hacerle el turno y que ella no tenía todo ese dinero; su mamá, la abuelita del niño, le había dicho que viniera y hablara con el padre y le ofreciera que ella “pagaba” la misa, con la seguridad que era más fácil y económico, porque imposible una misa fuera a “valer” más que un

¹¹ Cfr. Bochenski, *La lógica de la religión*, 64-72.

turno. No valió, ni entendió la mamá de este niño cuando el padre le decía que la eucaristía era un banquete, una fiesta de hermanos, que no tenía valor, que era un don gratuito de Dios que lo fundamental era celebrar lo que se vivía y vivir lo que se celebraba. Al final y sin entender mayor cosa y muy molesta por no poder “cuadrar” la hora para que su hijo “hiciera” su primera comunión se retiró afirmando que por eso era que se “perdía” la fe.

Es en esos encuentros y diálogos donde se evidencia que la comunicación y el anuncio de la salvación se hacen con un lenguaje ininteligible, inadecuado y pobre que deja vacilante el mensaje del Evangelio y lo acerca a la magia y a la superstición, ahondando la brecha entre culto y vida, celebración y compromiso.

Hay entonces que decir que el lenguaje que habla el creyente no es un lenguaje esotérico, indescifrable e incomprensible, es el mismo lenguaje que hablan todas las personas pero usado con un fin religioso, sin que por esto cambie y se genere una nueva clase de discurso.

El uso religioso del lenguaje es una ampliación del uso ordinario del lenguaje en otro contexto de vida, es el uso que el hombre religioso realiza del lenguaje; en este uso se pueden advertir dos modalidades diferentes: el lenguaje religioso o lenguaje de la fe, que es el que utilizan los creyentes para referirse o expresar sus creencias y, de otra parte, está el lenguaje teológico utilizado por el creyente cuando realiza la reflexión intelectual.

La doble finalidad que el hombre religioso tiene cuando emplea el lenguaje es: para hablar a Dios, con el lenguaje de la oración y la invocación en la liturgia, los cantos, los rezos, y para hablar de Dios, con el lenguaje del testimonio que, como también ya se dijo, suele tener la forma de confesión y revela el compromiso existencial de quien habla.

Es preciso decir que este lenguaje tiene lugar en situaciones de apertura en las que se ilumina, orienta y da sentido al creyente y sin que, eso sí, la intuición obtenida y la decisión tomada o compromiso personal puedan explicarse y verificarse empíricamente.

Reafirmando que el lenguaje religioso no es un lenguaje distinto y esotérico sino el mismo lenguaje pero utilizado por creyentes en contextos religiosos, nos valemos de la precisión que hacen Conesa y Nubiola acerca del uso de todos los recursos literarios y gramaticales del lenguaje común, en orden a superar la dificultad de expresarse con palabras frente a alguien que como Dios es inefable, “El lenguaje religioso no se distingue porque use un vocabulario especial ni porque tenga un estilo o gramática distintos del lenguaje común. Las características del uso religioso del lenguaje dependen principalmente de la peculiaridad del ser de Dios y de la naturaleza del acto de fe”¹².

La consciencia de que Dios está en una esfera de la realidad diferente de la cotidiana, más allá de todo lo que podamos decir de Él, induce a que “el hombre religioso se sirva de todos los recursos que la lengua pone a su disposición...”¹³ especialmente aquellos que le facilitan expresar en conceptos lo que no puede expresar en forma directa, por esto “el hombre religioso... incapaz de expresar conceptualmente la riqueza de la realidad divina acude al simbolismo y la metáfora... Otro modo de expresar a Dios que se usa en el lenguaje religioso es la analogía...El lenguaje religioso cristiano es un lenguaje principalmente narrativo”¹⁴. Con el lenguaje, pues, el hombre más que atrapar a Dios lo que hace es acercarse a Él pudiendo expresarlo de forma correcta, aunque no de un modo conceptual.

Siendo la eucaristía un fenómeno de comunicación que utiliza el lenguaje hay que decir que este lenguaje, que es religioso, tiene también un carácter explicativo, puesto que es, en

¹² Conesa y Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, 266.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., 266-267

algunas de sus partes, objeto de análisis lógico, ya que hace afirmaciones de tipo objetivo. Igualmente muchas de las expresiones del lenguaje religioso tienen por objeto manifestar actitudes, sentimientos o disposiciones a actuar y por tanto forman también parte de este lenguaje expresiones que tienen un carácter explicativo, constatativo o factual, es el carácter mistagógico de la eucaristía.

Por otra parte el creyente con el lenguaje realiza también aserciones acerca de la realidad al hablar de su fe sin limitarse únicamente a expresar unos sentimientos o emociones ni haciendo consciente un principio de acción sino realizando una afirmación acerca de la realidad, que aunque no sea deducida de la experiencia se refiere a ella.

Para el caso de la celebración eucarística, las afirmaciones de quien como creyente participa en ella, no son simplemente verdades míticas referidas a un ente ficticio, sino proposiciones referidas a un sujeto lógico, que deben significar algo.

Concluyendo, hay que decir que los hombres hablan acertadamente de Dios en la medida en que dejan que Dios mismo determine su vida y hasta su lenguaje, en la medida en que responden a Dios. Actualmente la teología insiste, además, en que el hombre debe dejarse provocar continuamente por el Espíritu de Dios en orden a buscar la correspondencia de su vida y de su lenguaje con la autocomunicación de Dios y en que, a propósito de tal correspondencia, su lenguaje necesita de una conversión renovada, de una continua revisión del uso que se hace del lenguaje.

1.3.1 LA ANALOGÍA Y LA METÁFORA, RECURSOS DEL LENGUAJE PARA HABLAR DE DIOS.

Una buena parte de las tentativas y estudios lingüísticos actuales presentan el lenguaje de la fe como un proceso metafórico que, dada la trascendencia absoluta de Dios que no permite

aplicar a Él de manera literal ningún lenguaje, lleva a los creyentes a la utilización de símbolos para poder expresar lo que ningún lenguaje descriptivo podría llegar a transmitir, facilitando la realización del encuentro con Dios en la experiencia y el establecimiento de comunicación con Él.

Otro recurso lingüístico con que se cuenta para superar las limitantes que le presenta al lenguaje la trascendentalidad divina es la analogía que posibilita hablar de Dios de manera indirecta a través de realidades como el mundo, la criatura y el hombre, como así lo indica claramente el Catecismo Católico en el número 40 del apartado ¿Cómo hablar de Dios? “Puesto que nuestro conocimiento de Dios es limitado, nuestro lenguaje sobre Dios lo es también. No podemos nombrar a Dios sino a partir de las criaturas, y según nuestro modo humano limitado de conocer y pensar”¹⁵.

En la Edad Media la filosofía encontró en la analogía el modo más adecuado para decir o predicar algo del Dios trascendente en orden a superar los límites que tiene el lenguaje humano para referirse a Dios “por ello, podemos nombrar a Dios a partir de las perfecciones de sus criaturas, “pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor” (Sb 13,5)”¹⁶, pues “nosotros no podemos captar de Dios lo que El es, sino solamente lo que no es y cómo los otros seres se sitúan con relación a Él. (S. Tomás de A., s.gen. 1, 30)”¹⁷.

La utilización de la imagen, el símbolo y la metáfora en la vivencia y la praxis del sacramento eucarístico son indispensables pues permiten captar lo que escapa al discurso conceptual o le es inaprensible. El lenguaje sobre Dios en la celebración debe recurrir a

¹⁵ Catecismo de la Iglesia Católica, N° 40, 22.

¹⁶ Ibid. N° 41, 23.

¹⁷ Ibid. N° 43, 23

todos los recursos del lenguaje humano, “porque una cuestión religiosa es sólo o una cuestión de la vida o palabrería vacía”¹⁸.

Siendo el propósito de este trabajo hacer énfasis en la unidad que debe haber entre culto y existencia, y en su inseparabilidad y complementariedad, al recurso lingüístico de la metáfora y la analogía se les debe asegurar sitio en la praxis celebrativa, generalmente de corte explicativo y/o moralizante, para que “la acción celebrativa y la actitud existencial de servicio y amor (que) se exigen mutuamente”¹⁹ permitan y expresen el encuentro con Aquel que no es posible encerrar en ideologías ni poseer gracias a un código moral, “...Dios es siempre Misterio, que no se puede disponer ni poseer de ninguna manera”²⁰.

1.3.2 LA EXPERIENCIA RELIGIOSA Y LA FE FUNDAMENTO DEL LENGUAJE RELIGIOSO

Las expresiones lingüísticas de los creyentes se fundamentan en la experiencia religiosa concebida como un conocimiento de Dios en relación con determinadas experiencias humanas acerca del mundo y del mismo hombre, sin ser por lo tanto una experiencia en sentido empírico, un experimento repetible y constatable, sino más bien en el sentido de conocimiento inmediato de una realidad singular que se obtiene a través de una relación tenida y vivida con el objeto de ese conocimiento, Dios.

Entonces, lo que el lenguaje religioso hace es explicitar estas experiencias que van más allá de lo empírico y que implican apertura a una realidad trascendente; es la relación de la

¹⁸ Mardones, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, 187.

¹⁹ Martínez V., *Sentido Social de la Eucaristía*, en la valoración crítica que hace a los planteamientos de autores como Dufour, Espinel, Boff y Dussel desde una lectura ético-social del Misterio Eucarístico en el aparte *Compartir el pan: culto existencial y existencia cultural*. 45.

²⁰ Mardones, *La vida de símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, hablando de la actualidad de la teología negativa y del hablar simbólico de Dios en donde dice que los nombres y atribuciones de Dios que con el lenguaje se le dan a Él son simplemente como indicaciones y sugerencias. 204 ss

experiencia religiosa con las expresiones del lenguaje del hombre religioso las que las hacen inteligibles.

Interesante advertir que, como lo dicen Conesa y Nubiola, “... gran parte del lenguaje religioso es fruto de la aceptación por la fe de la revelación de Dios. En la profesión de fe, en la liturgia, en la catequesis, etc., el cristiano habla el lenguaje de la revelación. En la aceptación por la fe de este lenguaje opera lo que se ha denominado la lógica del testimonio”²¹, siendo así que el lenguaje religioso tiene su fundamento en la experiencia religiosa y la fe y buscando, como se ha venido diciendo que es necesario, una renovación que favorezca una auténtica valoración del culto y de la praxis liberadora del Misterio Eucarístico; hay que procurar desde la praxis celebrativa una renovación de la religiosidad experiencial, del testimonio, que experimente el Misterio más que lo verbalice y racionalice, es decir, favoreciendo más la mistagogía que la conceptualización.

1.3.3 FINALIDAD PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE RELIGIOSO

A quienes asisten y participan en las celebraciones eucarísticas les mueve la necesidad de encontrar razón y sentido para sus vidas, la misa se constituye para ellos en un espacio generador de significación y de sentido para la vida. La forma normal como se transmiten este significado y sentido para la vida es el lenguaje, tanto el verbal como el de los gestos y símbolos; de ahí la importancia de saber y entender que el lenguaje, además de las dimensiones semánticas y sintácticas, tiene una finalidad pragmática.

Hay una estrecha relación entre el pensar y el lenguaje, entre la gramática y el estilo de vida por eso se escucha con frecuencia decir que se vive como se habla puesto que se educa y se socializa en modos determinados de entender las relaciones entre las personas, los géneros, las clases sociales, el mundo; he ahí la importancia de conocer las funciones que el lenguaje

²¹ Conesa y Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, 288.

religioso tiene en la vida del creyente, en las formas de vida y en los distintos juegos de lenguaje donde tienen sentido. La celebración eucarística educa y socializa, olvidar esto es lo que lleva al confesionalismo doctrinal y al ritualismo estéril. La importancia del lenguaje en la celebración, sin desconocer la que también tienen los aspectos rituales y simbólicos, lleva a caer en la cuenta de la importancia cuantitativa y cualitativa de la palabra en la liturgia que adquiere plena significación cuando va más allá de proposiciones de tipo constataivo o teórico, cuando cumple su finalidad pragmática, cuando participa de las características del lenguaje y de la acción, del decir y del hacer; con respecto a esto, Conesa y Nubiola afirman que

...de acuerdo con Wittgenstein, el lenguaje adquiere su significado en cuanto que la actividad lingüística se entrelaza con la praxis vital humana: “nuestro hablar sólo adquiere sentido a partir del resto de nuestra conducta”... Para entender el significado de una palabra no hemos de fijarnos únicamente en su contexto lingüístico sino en uno más amplio, el contexto pragmático de la vida real²².

El lenguaje religioso busca principalmente realizar una acción, comprometer a los creyentes en lo mismo que dicen y expresan, esto se nota en lo que Wittgenstein denomina juegos de lenguaje y las formas religiosas de vida; a los primeros los define como el “entrelazamiento de las actividades lingüísticas y no lingüísticas”²³ y las segundas como la “situación total de habla”²⁴ que suponen los juegos de lenguaje. Entre los juegos del lenguaje Wittgenstein menciona

el suplicar, agradecer, rezar... Se podrían añadir muchos otros ejemplos: explicar, exhortar, bendecir, preguntar, exclamar, confesar la fe, recitar letanías, cantar himnos, contar narraciones. En el lenguaje religioso hay multitud de juegos, que es preciso entender en referencia a las diversas formas de vida religiosas... Entre

²² Conesa y Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, 290-291.

²³ *ibid.*

²⁴ *Ibid.*

las formas religiosas de vida están creer, esperar y amar, y también meditar, arrepentirse, perdonar y, especialmente, usar un lenguaje²⁵.

Pero también es preciso indicar que “las formas de vida ponen un límite a la arbitrariedad de las reglas gramaticales que rigen el uso del lenguaje y sirven de soporte a los juegos de lenguaje (...) afirma una variedad de formas de vida humanas, sobre las que se desarrollan distintos juegos de lenguaje”²⁶.

1.4 FUNCIONES DEL LENGUAJE CREYENTE

Aunque, según varios autores, existen muchos juegos de lenguaje religioso, la posición más extendida reconoce la existencia de tres usos o funciones principales de este lenguaje que Nubiola y Conesa las definen de las siguientes maneras:

1. La “función emotiva, capaz de originar sentimientos y actitudes... para conferir seguridad a las personas... o para propiciar determinados sentimientos... o expresar los sentimientos o convicciones.
2. La que tiene como objeto invitar a la acción es la función conativa. Supone la decisión de comportarse de cierto modo. El lenguaje cristiano tiene así una función ética.
3. Finalmente, el lenguaje de la fe tiene una función cognoscitiva, realiza una interpretación de la realidad y no se limita a ser expresión de unos sentimientos”²⁷.

Estos tres usos o funciones son dimensiones de todo lenguaje religioso y están articuladas entre sí por el uso o función cognoscitiva, que es el que ofrece fundamento para que el

²⁵ Ibid.

²⁶ Sellés, J. F., (editor) *Propuestas antropológicas del siglo XX (II)* en Miranda M., *La Antropología Lingüística de Ludwig Wittgenstein*, 185.

²⁷ Conesa y Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, 292-293.

lenguaje pueda suscitar emociones y conductas, aunque en algunas expresiones concretas puede aparecer con más claridad una u otra dimensión.

Lo que se observa en la experiencia y en la práctica de las celebraciones eucarísticas pone de manifiesto la necesidad de enfatizar en el valor que debe dársele al uso o función cognoscitiva del lenguaje creyente, en razón a que es la que hace que las funciones emotiva y conativa no terminen siendo algo patológico.

1.4.1 CARÁCTER AUTOIMPLICATIVO DEL LENGUAJE RELIGIOSO

Este carácter del lenguaje creyente es el que hace que una expresión suscite en quien la pronuncie una determinada disposición afectiva que lo ubica en un campo particular de la realidad; el lenguaje religioso debe realizar lo que significa, puesto que no es, como ya se dijo, un lenguaje sólo de conocimiento sino también de compromiso, “no es una información neutral, sino que tiene el carácter de testimonio, es decir, en él no es posible separar del todo la palabra y la realidad, la persona del hablante y la cosa hablada”²⁸.

El lenguaje religioso pretende comprometer a los creyentes en lo que dicen o expresan, profundizar en actitudes vitales, significar y realizar lo mismo, así el que suplica a Dios está autoimplicando una actitud que lo hace conocedor de su responsabilidad en la transformación del mundo, “las afirmaciones que hace el creyente acerca de Dios suponen, por esto, un compromiso acerca de la verdad de lo que se afirma”²⁹, el creyente se obliga a realizar acciones posteriores y a llevar una vida de acuerdo con lo que dice o afirma. El carácter autoimplicativo del discurso religioso hace que la conducta de quienes lo usan se afecte, cambie; de esta manera es el comportamiento del sujeto el que realiza la verificación de este lenguaje y de lo que se expresa y comunica por medio de él.

²⁸ Ibid. 293.

²⁹ ibid. 295.

Las desviaciones humanas a nivel personal, comunitario y social que se dan en los creyentes y la ausencia de auténtico testimonio, permiten afirmar que muchos de los que participan en la celebración de la eucaristía abusan del lenguaje, es decir, que dicen y/o expresan cosas en las que no creen, no existe compromiso con la verdad que se afirma o no se actúa en correspondencia con lo que se dice creer; en muchos casos el lenguaje de la fe no implica ni afecta.

Estos abusos del lenguaje cometidos continuamente no sólo desacreditan al creyente, que no se ajusta a lo que dice, sino también al mismo lenguaje, que queda convertido en pura palabrería; son muchas las expresiones del lenguaje de la fe que se devalúan por la conducta concreta de los que las utilizan.

1.4.2 CARÁCTER REALIZATIVO DEL LENGUAJE RELIGIOSO

El carácter realizativo hace referencia al uso activo y dinámico del lenguaje, particularmente del litúrgico, y está relacionado con dimensiones históricas del pasado, presente y futuro. Cuando evoca no sólo trae al presente un recuerdo sino que lo reactualiza, cuando invoca rehace en el presente no sólo de manera subjetiva sino objetiva el pasado y cuando pro-voca compromete en el cumplimiento de lo que se dice o expresa.

Cuando se abusa del lenguaje se compromete el carácter realizativo del mismo, se afecta su credibilidad, se diluye la seriedad del compromiso del creyente en la realización de lo que se expresa y se actualiza para terminar en racionalizaciones estériles, el ritualismo seguro y formalista y la superstición.

En la búsqueda de causas que ayuden a explicar el porqué de la poca significatividad de la eucaristía y de la ruptura que hay entre celebración y vida se encuentra que una de las

razones de por las cuales se presenta esta situación en la comunidad creyente es el desconocimiento de las dimensiones y/o funciones del lenguaje religioso en general y de manera particular del lenguaje litúrgico en el que hay

una triple fuerza realizativa: la de una inducción existencial, la de una institución y la de una presencialización. El lenguaje litúrgico, en efecto, provoca una inducción existencial, es decir, una disposición para abrir la propia existencia a un nuevo campo de realidad; suscita también la institución, sobre todo por el uso del “nosotros” -característico de este lenguaje- que instituye una comunidad y, finalmente, presencializa, es decir, hace presente el misterio a fin de que resulte operante para la comunidad que instituye la liturgia³⁰.

Para que este carácter se dé y se mantenga es preciso que se cumplan las condiciones que señalaba Austin para todo lenguaje realizativo:

ha de ser proferido y escuchado por las personas apropiadas (en este caso resulta indispensable la fe), de forma correcta y con arreglo a unos procedimientos o ritual; sobre todo debe cumplirse la condición de sinceridad. Sin éstas y otras reglas, se daría un “abuso” del lenguaje litúrgico, que conduciría a la parodia o la inerte rutina³¹.

Es también importante tener presente las funciones de la comunicación en la liturgia que dimensionan aún más el carácter realizativo del lenguaje litúrgico:

Función informativa y didáctica, que trata de transmitir una doctrina o unos valores, para orientar actitudes y el comportamiento de los participantes... se realiza por medio de la palabra.

³⁰ Conesa y Nubiola en *Filosofía del lenguaje*, 296, citando el artículo de Ladrière J., en *Concilium* 82 (1973), *La performatividad del lenguaje litúrgico*, 215-229.

³¹ Ibid.

Función conativa o incitante en orden a realizar determinados actos... tendente a crear actitudes favorables ante un determinado objeto psicológico.

Función estética, cuando se trata de transmitir una emoción poética o lírica al servicio del acontecimiento que se celebra.

Función performativa, cuando se superan todos los niveles anteriores de comunicación y se da lugar a una situación real nueva, a una presencia o la comunión con el misterio... En esta función de la comunicación juega un gran papel el simbolismo³².

Como es en el lenguaje litúrgico en donde, en el decir de Conesa y Nubiola, “se hace patente de un modo especial”³³ el carácter realizativo, parece oportuno indicar las características de éste y que son relacionadas por Julián López y que quedan aquí condensadas de la siguiente manera:

entre las características del lenguaje litúrgico sobresalen las siguientes: es lenguaje religioso...; es bíblico, desde su matriz misma, que es la Sagrada Escritura (cf. Sc 24); es tradicional en cuanto es vehículo de la tradición de la Iglesia, y en cuanto actualiza y hace revivir el contenido de esa tradición; es universal...; es poético...; es más performativo que informativo...; es ritual...; es intemporal y trascendente...; es, finalmente, sobrio y severo, al servicio de la verdad y de la autenticidad del misterio³⁴.

De lo dicho y estudiado se desprende una tarea: recuperar el carácter realizativo del lenguaje que se utiliza en la celebración eucarística a fin de que los creyentes perciban mejor y asuman y realicen en su vida personal y social lo que se dice y expresa, en un

³² López J., *La liturgia de la Iglesia*, 133-134.

³³ Conesa y Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, 296.

³⁴ López J., *La liturgia de la Iglesia*, 138-139.

horizonte de compromiso que sea “fuente fecunda del progreso en el conocimiento y en nuestra solicitud”³⁵

1.4.3 LENGUAJE Y MANIPULACIÓN

Hasta aquí cada vez más va siendo claro que el lenguaje que se utiliza en la eucaristía acerca de Jesús y con el cual se comunica su mensaje, debe alimentar el compromiso de dar testimonio de la verdad. Se hace manifiesta la exigencia de un lenguaje coherente, salvífico, suscitador de esperanza y de una respuesta humana, que interpele, comunique y comprometa, que no pretenda someter la experiencia al control de la racionalidad o a los intereses de lo utilitario y funcional.

El lenguaje, dicen las ciencias sociales, es un medio que sirve no sólo para transmitir informaciones sino que es uno de los modos más importantes de interacción social; además de utilizarse como medio para fines como persuadir, cooperar con otros, inducir comportamientos, también se utiliza para producir relaciones interpersonales.

“La capacidad de interacción social del lenguaje va unida también a la posibilidad de manipulación”³⁶, esta posibilidad no es otra cosa más que la tentación de apoderarse del Misterio y manipularlo por medio de un hablar objetivista o subjetivista que busca aprehender a Dios mediante el uso de estrategias y técnicas lingüísticas con la finalidad de “imponer una determinada opción”³⁷, influyendo en el oyente para situarlo en la perspectiva que el que habla quiera enfatizar; ese es, entre otros, el dinamismo de la compra-venta y de lo puramente estético que con tanta frecuencia se ve en la praxis eucarística.

³⁵ Lonergan B., *Método en teología*, 231.

³⁶ Conesa y Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, 208.

³⁷ Ibid. 209.

Conesa y Nubiola citando a Mey J.L. dicen que “podemos entender por manipulación lingüística el uso del lenguaje con el fin de que las personas se comporten de una determinada forma sin ellas saber por qué o incluso en contra de sus intereses y deseos”³⁸. El uso del lenguaje tiene una ética que busca el respeto tanto “de la dignidad del creyente como del rigor que hay que tener con el imperativo lingüístico de la exigencia de entendimiento para el uso del lenguaje con sentido”³⁹.

1.4.4 LENGUAJE Y VIDA COTIDIANA

La vida cotidiana es posible gracias a las objetivaciones de las que está llena; la persona está rodeada de objetos que revelan las intenciones subjetivas de los otros aunque es preciso decir que éstas no siempre permiten saber con seguridad qué es lo que tal o cual objeto en particular manifiesta y/o revela de la persona.

“Los seres humanos tenemos la capacidad de convertir en signos todo lo que tocamos”⁴⁰, ésta es precisamente la capacidad de objetivación con la que se le da a las cosas una dimensión semiótica aparte de la ontológica, “esto es, su empleo como signos para manifestarnos unos a otros lo que pensamos, lo que queremos, lo que sentimos y lo que advertimos en nuestra relación con el mundo”⁴¹.

El lenguaje es el sistema de signos más importante de la sociedad humana en el que se soportan las objetivaciones comunes de la vida cotidiana; por medio de la significación lingüística la vida cotidiana se hace vida ya que con el lenguaje se comparte con los otros. La comprensión de la realidad de la vida cotidiana depende de la comprensión del lenguaje,

³⁸ Ibid.

³⁹ cfr. Ibid. 210

⁴⁰ Ibid. 63

⁴¹ Ibid.

comprender el lenguaje es, pues, esencial; aquí cobra sentido y razón de ser la exigencia ética del imperativo lingüístico de observar la exigencia de entendimiento en la comunicación por medio de un lenguaje comprensible en nuestras praxis celebrativas.

Por la capacidad de transformarse en depósito objetivo de grandes acumulaciones de significado y de experiencia, que puede preservar a través del tiempo y transmitir a generaciones futuras, y de trascendencia que tiene el lenguaje, tiende puentes entre las diferentes zonas de la vida cotidiana y las integra en un todo significativo haciendo presente de manera inmediata la enorme acumulación de experiencias y significados ausentes para objetivarlos en el aquí y ahora.

El lenguaje puede hacer presente un mundo entero; en lo que a relaciones sociales se refiere hace presente no sólo a los otros que están físicamente ausentes sino también a los del pasado recordado o reconstruido como también a los otros proyectados hacia el futuro; todas estas presencias son significativas en la realidad continua de la vida cotidiana, tal es el caso de la presencia de Jesús que en la celebración eucarística se hace.

Lo que caracteriza y distingue al hombre es su capacidad simbólica, porque es un animal simbólico, por esto

... su mundo es mucho más amplio y rico que el mundo animal. Gracias al lenguaje, la religión y la ciencia, los seres humanos han construido su propio universo, un universo simbólico, que les posibilita entender e interpretar, articular y organizar, sintetizar y universalizar su experiencia. En el lenguaje el hombre descubre un poder inusitado, la capacidad de construir un mundo simbólico⁴², por lo anterior el lenguaje religioso y más concretamente el litúrgico debe ser siempre cercano a esta sensibilidad antropológica.

⁴² Ibid. 24

La capacidad del hombre de construir símbolos abstraídos de la experiencia, de recuperar símbolos y presentarlos como elementos objetivamente reales en la vida cotidiana, hacen del simbolismo y del lenguaje simbólico constituyentes esenciales de la realidad de la vida cotidiana.

Ahora bien, la principal característica de un lenguaje es que sea significativo, que logre afectar los centros vitales de las personas que lo utilizan como vehículo de comunicación, pero cuando un lenguaje deja de ser significativo, deja de ser lenguaje y, por tanto, deja de ser portador de la experiencia vital. Cabe entonces aquí la pregunta ¿es significativo el lenguaje litúrgico de la celebración eucarística actual?

La realización del acto de la comunicación debe hacerse como horizonte y culmén del encuentro entre humanos donde experiencia, lenguaje y comunicación estén siempre conjugados y donde el sujeto y el protagonista sea la persona humana.

1.5 LA EUCARISTÍA COMUNICA Y REVELA

La celebración eucarística tiene la capacidad de inspirar a quienes participan en ella, de incidir en los fieles y ser fuente de valores éticos y morales, espacio de socialización y solidaridad. La acogida que aún tiene entre los creyentes se debe a que responde a las expectativas humanas ofreciendo contenidos sobre Jesús y su mensaje que la fe descubre como modelos de acción, también inspira porque las formas y símbolos con que es celebrada sensibiliza a quienes participan y los insta a que los asuman y los hagan vida en todos los ámbitos, especialmente en aquellos donde haya exclusión, hambre y miseria.

La comunicación conlleva la intención de intercambio de ideas, sentimientos, actitudes de conducta para lo cual se sirve de medios como palabras, símbolos, gestos, señales visuales

y acústicas. Hace referencia a las relaciones personales y a la sociedad y no puede ser ni confundida ni reducida a una mera información, “lo importante es no confundir aquí comunicación con información... consideramos la comunicación más ancha e inclusiva que la información. Hay exégetas que estrechan el lenguaje a la función de comunicar ideas, pensamientos; lo reducen prácticamente a una función enunciativa”⁴³.

La sana celebración eucarística posibilita la revelación de Dios y la respuesta del hombre a esta revelación de Dios, lo que entraña la existencia del signo y la palabra en “íntima conexión”⁴⁴; por esto, en la liturgia se evidencia un lenguaje múltiple hecho de palabras, gestos, símbolos y otros elementos, que viene a confirmar que “Dios ‘habla’ en el lenguaje simbólico y lingüístico de ese Jesús, en sus gestos de participación del pan (Jn. 6, 11) y del contacto curativo (Jn. 9, 6), así como en su palabra que transforma a los hombres (Jn. 3, 34; 15, 3)”⁴⁵.

Todas las celebraciones y en particular la eucarística han de ser lúcidas y comprensibles para que sean espacio donde se genere una verdadera comunicación entre los participantes y Dios, tal como lo indica el Catecismo de la Iglesia Católica:

Toda celebración sacramental es un encuentro de los hijos de Dios con su Padre, en Cristo y en el Espíritu Santo, y este encuentro se expresa como un diálogo a través de acciones y de palabras. Ciertamente, las acciones simbólicas son ya un lenguaje, pero es preciso que la Palabra de Dios y la respuesta de fe acompañen y vivifiquen estas acciones, a fin de que la semilla del Reino dé su fruto en la tierra buena. Las acciones litúrgicas significan lo que expresa la Palabra de Dios: a la vez la iniciativa gratuita de Dios y la respuesta de fe de su pueblo⁴⁶.

⁴³ Schökel y Bravo, *Apuntes de hermenéutica*, 59.

⁴⁴ Schneider, director, *Manual de Teología Dogmática*, Nocke en *Doctrina General de los sacramentos*, 833.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Catecismo de la Iglesia Católica, N° 1153.

Garantizar, pues, la mayor lucidez y penetración del Espíritu a través del lenguaje y los símbolos, es tarea constante para quienes presiden las celebraciones a fin de que todo esto se traduzca en mayor profundidad y enriquecimiento de toda la realidad y de la vida social y en mayor riqueza comunicativa y socializadora.

Habiendo dicho ya que la superioridad del hombre frente a los demás seres le viene de la capacidad simbólica hecha comunicación mediante la narración de historias y el uso de los símbolos, se puede afirmar también que esta capacidad le permite reconocerse con los otros, unirse, formar grupos humanos y elevar el rendimiento humano obteniendo así la superioridad social, estableciendo los límites de lo humano y lo animal y mostrando los pasos principales de la evolución humana.

La Iglesia cree que la revelación que nos fue dada en momentos precisos de la historia, comporta un mensaje y una doctrina, contenidos en la Sagrada Escritura y en las fórmulas de fe, que requieren ser comprendidos e interpretados en toda ocasión pero especialmente cuando se celebra la eucaristía, confiándole a la teología el adelanto de esta tarea con la ayuda de las ciencias de la comunicación y del lenguaje, para que el hombre actual pueda entender y comunicar a Dios que interpela y provoca una respuesta.

1.6 INSTITUCIONALIZACIÓN, LEGITIMACIÓN Y ORDEN SOCIAL

La existencia y permanencia del lenguaje, el derecho, la propiedad y la religión dependen, en primer lugar, de que sean usados y actualizados en la vida cotidiana de la gente y, en segundo lugar, del funcionamiento eficaz, a nivel individual y social, de dos procesos

cognitivos que son la institucionalización y la legitimación, “causas de la aparición, subsistencia y transmisión de un orden social”⁴⁷.

Se entiende por institucionalización el proceso de interiorización por medio del cual el individuo adquiere y se apropia, generalmente durante la infancia, del conocimiento común vigente en su entorno humano. Este conocimiento le permitirá ordenar e interpretar cada uno de los elementos o factores importantes de la vida social, comenzando por la propia identidad, para llegar a adoptar como estructuras subjetivas de su propia conciencia las pautas de comprensión y de conducta que mantienen las estructuras de la cultura a la que pertenece. Las formas concretas de este proceso son la interacción permanente del niño con el adulto y la educación institucionalizada (socialización primaria)⁴⁸.

Más adelante y en otro de los apartados de este trabajo se tratará del orden social y del mundo y/o contexto en el que Jesús realizó su misión, de ahí la pertinencia de contar con elementos tales como que “la existencia humana se desarrolla empíricamente en un contexto de orden, dirección y estabilidad”⁴⁹ que resulta de “un orden social dado; ... la apertura al mundo, en tanto es intrínseca a la construcción biológica del hombre, está siempre precedida por el orden social”⁵⁰, pero además también los autores señalan otras razones para explicar cómo aparece el orden social cuando indican que “la apertura al mundo... es siempre transformada por el orden social en una relativa clausura al mundo...

⁴⁷ Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, 72.

⁴⁸ Ibid. En la precisión que los autores hacen acerca de lo que se comprende por institucionalización indican cómo “los procesos de habituación anteceden a toda institucionalización.. Empíricamente la parte más importante de la habituación se desarrolla en la misma medida que su institucionalización” 73, luego de lo cual se establece con claridad la relación que existe entre “las instituciones y el conocimiento”, 102, por que “el conocimiento precede a los valores en la legitimación de las instituciones”, 120.

⁴⁹ *ibid.* 70.

⁵⁰ *Ibid.*

(que) puede no obstante proporcionar casi siempre dirección y estabilidad a la mayor parte del comportamiento humano”⁵¹.

Del orden social además de decir que “es un producto humano, ... una producción humana constante, realizada por el hombre en el curso de su continua externalización”⁵², también señalan que “No se da biológicamente ni deriva de datos biológicos en sus manifestaciones empíricas”⁵³. El orden social que no hace parte de la naturaleza de las cosas ni es fruto de las leyes de la naturaleza, “existe solamente como producto de la actividad humana”⁵⁴.

También se considera importante saber que la institucionalización está antecedida por procesos de habituación a los que está sujeta toda actividad humana y que es definida como “todo acto que se repite con frecuencia, (y) crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos y que *ipso facto* es aprehendida como pauta por el que la ejecuta... implica que la acción de que se trata puede volver a ejecutarse en el futuro de la misma manera y con idéntica economía de esfuerzos”⁵⁵.

El proceso de legitimación es definido como el desarrollo del conocimiento socialmente compartido que sirve para justificar de una forma más explícita y a nivel público las formas concretas de la institucionalización vigente. Tiene por función “lograr que las objetivaciones de ‘primer orden’ ya institucionalizadas lleguen a ser objetivamente disponibles y subjetivamente plausibles”⁵⁶.

⁵¹ Ibid. 71.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid. 72

⁵⁶ Ibid. 118.

Berger y Luckmann hablan de diferentes niveles de legitimación, “la legitimación incipiente (que) aparece tan pronto como se transmite un sistema de objetivaciones lingüísticas de la experiencia humana... a este nivel corresponden todas las afirmaciones tradicionales sencillas. Este nivel es pre-teórico, pero constituye el fundamento de conocimiento auto-evidente”⁵⁷.

También indican otros tres niveles más de legitimación: “el de proposiciones teóricas en forma rudimentaria, ...el de las teorías explícitas por las que un sector institucional se legitima en términos de un cuerpo de conocimiento diferenciado, ... el de los universos simbólicos, cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica”⁵⁸.

Consideramos igualmente relevante en orden a entender la significación del comportamiento contracultural y profético de la práctica comensal de Jesús, registrar las funciones que tiene “el universo simbólico (concebido) como la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales”⁵⁹: “aporta el orden para la aprehensión subjetiva de la experiencia biográfica”⁶⁰, “posibilita el ordenamiento de las diferentes fases de la biografía, ...igual función legitimadora le corresponde a la `corrección` de la identidad subjetiva del individuo (que) por la naturaleza misma de la socialización, ... es una entidad precaria”⁶¹, otra función el universo simbólico es la “ubicación de la muerte, ... (que) plantea la amenaza más terrible a las realidades establecidas de la vida cotidiana”⁶², y finalmente “el universo simbólico ordena la historia y

⁵⁷ Ibid. 120 - 121.

⁵⁸ Ibid. 121 - 122.

⁵⁹ Ibid. 123.

⁶⁰ Ibid. 125.

⁶¹ Ibid. 127.

⁶² Ibid. 129

ubica los acontecimientos colectivos dentro de una unidad coherente que incluye el pasado, el presente y el futuro”⁶³.

Reconocer que el carácter contracultural del comportamiento de Jesús no fue acogido por todos y más bien sí rechazado, encuentra explicación en la dificultad que plantea “el proceso de transmisión de un universo simbólico de una generación a otra... similar al formulado con respecto a la tradición en general. La socialización nunca se logra totalmente. Algunos individuos “habitan” el universo transmitido en forma más definitiva que otros... existirán variaciones de idiosincrasia en cuanto a la manera de concebir el universo”⁶⁴, lo que es notorio en la cultura mediterránea del siglo I en razón a las distintas influencias culturales de las que fue objeto.

Estos dos procesos, de institucionalización y de legitimación, se sobreponen al conocimiento común y a los distintos conocimientos especializados a los que integra en un marco significativo más amplio generando lo que la sociología y la antropología llaman un universo simbólico o visión del mundo que se convierte en una teoría que contiene todos los aspectos de la existencia.

La mayoría de universos simbólicos han tenido una estructura religiosa en donde lo divino es una realidad superior, permanente y más auténtica que la de la experiencia humana, que proporciona la razón última de por qué las cosas son como son, porque las personas deben comportarse de la forma que la tradición prescribe; pero también existen y han existido visiones del mundo tales como el reduccionismo científico o la visión de la antigüedad grecorromana que no tienen fundamento religioso.

⁶³ Ibid. 131.

⁶⁴ Ibid. 134 - 135.

Los tres factores que generan una visión del mundo y su papel legitimador son: La incorporación del conocimiento común adquirido en el proceso de socialización primaria; el carácter sistemático y globalizador de la integración propuesta que da al sujeto la seguridad de saberse orientado en la existencia; y el prestigio del grupo de especialistas - científicos, filósofos, teólogos- que adelantan la reflexión teórica que produce los universos simbólicos⁶⁵.

Estos elementos sociológicos brindan una mejor comprensión al posterior estudio del aspecto contracultural de la praxis comensal de Jesús y del carácter contracultural que debe tener la celebración actual del Misterio Eucarístico, llamado a institucionalizar y a legitimar el mensaje de Jesús entre quienes actualizan la práctica de Jesús de compartir la mesa con todos, sin distinciones ni exclusiones.

Una importante función social de la religión es la de reunir las interpretaciones compartidas y comunes de la realidad y transformarlas en una visión coherente y en una moral colectiva, a través de la mediación racional del lenguaje simbólico, esta función la realiza, entre otras, en la celebración litúrgica que a razón del actual resurgir de la fascinación por lo sagrado, es todavía considerado por muchos como un espacio donde encontrar sentido y significatividad en la cultura contemporánea y en las formas de vida - ética, moral y de testimonio - en las que los distintos juegos de lenguaje encuentran también su sentido y significatividad.

Como una forma de corroborar el esfuerzo por tener en cuenta las aportaciones de las ciencias sociales y de la comunicación, Juan Pablo II en *La catequesis en nuestro tiempo* dice:

⁶⁵ Lo consignado en esta parte es una muy breve síntesis fruto de la lectura del Capítulo II del título *La construcción social de la realidad*, de Berger y Luckmann llamado *La sociedad como realidad objetiva*, acerca de la Institucionalización y Legitimación, 64 - 118.

Un problema próximo al anterior (el de las técnicas en la catequesis) es el del lenguaje. Todos saben la candente actualidad de este tema. ¿No es paradójico constatar también que los estudios contemporáneos, en el campo de la comunicación, de la semántica y de la ciencia de los símbolos, por ejemplo, dan una importancia notable al lenguaje; mas por otra parte, el lenguaje es utilizado abusivamente hoy al servicio de la mistificación ideológica, de la masificación del pensamiento y de la reducción del hombre al estado de objeto? Todo eso influye notablemente en el campo de la catequesis. En efecto, ésta tiene el deber imperioso de encontrar el lenguaje adaptado a los niños y a los jóvenes de nuestro tiempo en general, y a otras muchas categorías de personas: lenguaje de los estudiantes, de los intelectuales, de los hombres de ciencia; lenguaje de los analfabetos o de las personas de cultura primitiva (...) que los grandes progresos realizados en el campo de la ciencia del lenguaje han de poder ser utilizados por la catequesis para que ésta pueda “decir” o “comunicar” más fácilmente al niño, al adolescente, a los jóvenes y a los adultos de hoy todo su contenido doctrinal sin deformación.⁶⁶

Ahora bien, para que el lenguaje creyente usado en las celebraciones y particularmente en la eucaristía, pueda ser escuchado en una sociedad secularizada como la nuestra, será necesario que se mantenga abierto, ya que con frecuencia tiende a encerrarse en lenguajes demasiado técnicos, incomprensibles e irrelevantes, olvidando el lenguaje existencial e histórico, imposibilitando con ello comunicar el mensaje de Jesús.

⁶⁶ Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae*, N° 59.

2. CARÁCTER CONTRACULTURAL DE LA PRÁCTICA COMENSAL DE JESÚS

En esta parte del trabajo nos proponemos estudiar de forma somera la contraculturalidad de la práctica comensal y el interés que asistía a Jesús por acercarse y compartir con los pecadores y publicanos; esta tradición se relaciona con la praxis regular de comer con otros que pertenecen a un status inferior al propio con el fin de “llegarse a ellos y descubrir su fondo de bondad natural frente a la hipocresía de muchos de los ortodoxos”¹, y esto realizado en el marco de la manifestación de la llegada del Reino de Dios, del anuncio de una novedad de vida y salvación, al mismo tiempo que una crítica al culto del Antiguo Testamento, que lo llevó a tomar distancia de la disciplina y comportamiento vigente frente a los pecadores, publicanos y prostitutas, y finalmente poner así en evidencia la marginación y la exclusión a la que tenían sometidos a los que no eran bien considerados socialmente.

Las comidas para los judíos tenían un sentido sagrado en razón a que expresaban al mismo tiempo la comunión con Dios y la comunión entre los diversos participantes. Jesús no sólo comparte la mesa con quienes eran sus amigos como es el caso de Lázaro y sus hermanas y Leví, entre otros, sino también con los que por ser marginados de la sociedad, los pecadores, no podían participar de estas comidas, este es

uno de los aspectos más interesantes del ministerio de Jesús: llamaba a los pecadores y, al parecer, frecuentaba su compañía y les ofrecía su amistad mientras eran todavía pecadores... en Mt. 11, 18ss los críticos de Jesús le acusaban de este comportamiento. El perfeccionismo de Jesús no le hizo rehuir la compañía ni siquiera de los peores elementos de la sociedad. Por el contrario, la buscaba².

¹ González Echegaray, *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*, 174.

² Sanders, *La figura histórica de Jesús*, 226.

Acogiendo y comiendo con los pecadores, realiza Jesús un gesto profético, anuncia la llegada del Reino de Dios como reino sin fronteras para el perdón y la salvación, como comunidad nueva sin discriminaciones ni exclusiones, convirtiendo el banquete o comida en signo de la llegada del Reino, en signo de reconciliación, de comunión y participación en los bienes mesiánicos, en signo anticipador de lo que sucederá después en la celebración del banquete eucarístico.

Cuando Jesús desatendía e ignoraba las prescripciones y el orden social y religioso establecido, le asistía un propósito, el establecer y defender unos valores nuevos, fomentar la reintegración de los excluidos, cambiar su situación de discriminación y alejamiento, “Jesús rompe, en nombre de Dios, con las convenciones establecidas y con el orden social. No lo hace simplemente como expresión de anomía o de desintegración social, sino en nombre de otra visión del orden y de unos valores alternativos”³, Jesús se manifiesta como profeta “de un Dios que se afirma como misericordia y no como santidad; que se acerca con su perdón, del que todos necesitan y que es mejor aceptado por quien tiene conciencia de su pecado y no se atrinchera en su pretendida santidad y justicia (Lc. 7, 29-30; 18, 9-14)”⁴.

Con base en lo anterior y sin pretensión de exhaustividad, se hará un análisis del carácter contracultural del comportamiento de Jesús desde la antropología cultural y se seleccionarán aquellos aspectos que nos ayuden a comprender la incidencia que en la comunidad actual que celebra la eucaristía tiene la actitud crítica y profética de Jesús, a fin de afectar el mundo objetivo de los valores, el compromiso ético y la relación entre la liturgia y la praxis cristiana.

³ Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, 73.

⁴ Ibid.

2.1 SURGIMIENTO DE INDIVIDUOS Y MOVIMIENTOS CONTRACULTURALES

Estudiando la dinámica del cambio moral y ético operado a partir de la persona de Jesús y su comportamiento contracultural, los sociólogos Berger y Luckmann⁵ ofrecen algunos elementos que ayudan a explicar y comprender esta dinámica. Un primer elemento es la recepción pasiva de los sistemas de conocimiento compartidos a través de los procesos de socialización a los que todos los individuos están sometidos desde la infancia y en segundo lugar la posibilidad de que aparezcan personajes o movimientos capaces de cuestionar los presupuestos básicos en los que fueron socializados.

Inscritos en la corriente filosófica del interaccionismo simbólico, estudian la acción y la conducta humana en su contexto social sosteniendo que la realidad se construye socialmente y que el ser humano orienta y desarrolla sus acciones voluntarias en relación con o en referencia a una realidad interpretada. Afirman que el entorno de la persona está cargado de significados en función de los cuales cada cual determina el curso de su acción para obtener “los modos con que poder explicarse y justificarse”⁶.

El choque que se presenta entre un individuo y la sociedad cuando la experiencia subjetiva desborda el esquema de la realidad proporcionado por el conocimiento compartido, es entendible porque “las instituciones, por el mismo hecho de existir, también controlan el comportamiento humano estableciendo pautas definidas de antemano que lo canalizan en una dirección determinada”⁷, es entonces cuando se advierte la necesidad de cambiar algunas identificaciones y valoraciones interiorizadas durante la primera socialización.

⁵ Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, en esta obra describen y explican la lógica que rige la construcción de los sistemas de conocimiento que se comparten socialmente, y a los que en el capítulo anterior de forma no exhaustiva ya se hizo referencia.

⁶ cfr. Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, 82.

⁷ Ibid. 74.

También es preciso tener presente que aunque la red de clasificaciones y relaciones, que es el conocimiento humano, por su carácter intrínsecamente incompleto, no consigue abarcar toda la extensión y profundidad de la experiencia, ni capta totalmente la historia completa del individuo, tiene su razón de ser inmediata en el servir a la praxis de la vida común facilitando al sujeto un escenario claro donde todo sea identificable y resulte fácil orientar su acción, por eso es que se da una “distribución social del conocimiento... diferentes individuos y tipos de individuos lo poseen en grados diferentes... no sé todo lo que saben mis semejantes, y viceversa”⁸.

Se puede, pues, concluir que cuando la realidad tal y como la perciben, comprenden, valoran y sienten los individuos que cuestionan los presupuestos básicos de su cultura, no coincide plenamente con la realidad socialmente construida y las diferencias en el conocimiento son significativamente grandes, es entonces cuando aparecen las personalidades inadaptadas, asociales, desviadas, contraculturales, trayendo consigo experiencias atípicas, marginales que no logran integrarse en ningún marco significativo; su bagaje cultural y su propia existencia no le proporcionan claves para interpretar la realidad socialmente construida, porque la dimensión profunda y atípica de las cosas de la nueva experiencia escapa a todas sus redes cognitivas, surgen “ciertos individuos o grupos ...(que) podrían sentir la tentación de “emigrar” del universo tradicional o ...de cambiar el orden según el modelo nuevo”⁹.

Queda entonces claro que el carácter contracultural y/o marginal de una experiencia se determina siempre en relación con una cultura concreta o con la historia de un individuo determinado, frente a la cual se encuentra con la dificultad insuperable de encajarla en el marco significativo habitual, por lo que cuestiona de forma radical la validez del

⁸ Ibid. 63.

⁹ Ibid. 137.

conocimiento social compartido y la visión del mundo hasta el momento aceptada como explicación última de las cosas.

Cuando la experiencia contracultural no es superada por el olvido de la praxis cotidiana ni degenera en anomia o estado total de aislamiento respecto del sistema de conocimientos y valores que da sentido a la vida social, puede llegar a erigirse en elemento fundamental de un nuevo marco significativo, que reemplaza al que venía siendo aceptado como válido, que es lo que ocurrió con el comportamiento y práctica comensal de Jesús en el banquete eucarístico, suscitando una personalidad transformada y regida por criterios cognitivos y morales distintos a los de su entorno social.

De todas formas, lo que Jesús con su actitud alternativa, no iconoclasta, propone en el nuevo marco no es una creación totalmente nueva, sino más bien una modificación profunda de la anterior visión del mundo procedente de la cultura con la que estaba familiarizado; es una modificación drástica del marco significativo compartido y no la substitución del mismo por otro marco completamente nuevo, pues ninguna persona puede deshacerse completamente de las estructuras básicas de la definición de la realidad que interiorizó en la infancia durante el proceso de socialización¹⁰ y que le permitieron comprenderse a sí misma, a las demás personas y al mundo como realidad social significativa.

Criterios cognitivos, actitudes y sentimientos sólo pueden ser modificados proporcionalmente en sus derivaciones secundarias y contenidos y no en su matriz estructural, es la magnitud de la modificación la que determina si se deben calificar como contraculturales o simplemente como críticos.

¹⁰ Berger y Luckmann afirman que cuando la visión del mundo tradicional entra en crisis favorecen y estimulan el surgimiento de movimientos y personas críticas frente a la tradición cultural en la que nacieron y fueron socializadas: “La aparición de universo simbólico alternativo crea una amenaza, pues su misma existencia demuestra de forma empírica que el universo simbólico en el que uno ha vivido hasta el momento dista mucho de ser inevitable”, 137.

Este cuestionamiento hace que la visión vigente del mundo pierda credibilidad, se deslegitimen aspectos importantes del marco significativo tradicional y tanto el carácter totalizador de esta visión como quienes producen y mantienen la reflexión teórica - científicos, filósofos, teólogos- son cuestionados y desacreditados no sólo por visiones del mundo alternativas sino también por situaciones sociales extremas como las guerras, las hambrunas, el empobrecimiento masivo de la población, la opresión, la marginación, tal como ocurría en el entorno popular palestino de Jesús.

Las visiones alternativas y las situaciones sociales extremas suscitan una conciencia crítica capaz de poner en tela de juicio lo que hasta el momento había sido considerado algo obvio, normal. Hace presencia la sospecha de que la visión del mundo tradicional no es totalmente válida o que existe una interpretación interesada; se pone en duda la validez de la visión tradicional del mundo y se genera la búsqueda de marcos significativos distintos que posibilitan y estimulan a “ciertos individuos... (que) podrían sentir la tentación... de cambiar el orden antiguo según el modelo del nuevo”¹¹, personalidades críticas frente a la tradición cultural en la que nacieron y fueron socializados.

Sólo y cuando las actitudes contraculturales no se reducen a un estado anímico, sino que se encarnan en un estilo de vida capaz de hacerse notar en el ámbito público, como Jesús con su trato y comensalidad con pecadores y marginados, es que se reconoce en ellas un caso claro de influencia del pensamiento sobre la realidad social. Llegan a ser un fenómeno social cuando el personaje o movimiento provocan reacciones, ya bien sean positivas o negativas, durables o transitorias en el entorno.

La reflexión en torno a la contraculturalidad de Jesús en su práctica comensal intenta identificar los elementos nuevos o modificados en torno al trato y amistad con pobres y pecadores y a su comensalidad abierta, en los cuales parece haberse reconfigurado

¹¹ Ibid. 137.

creativamente la visión tradicional vigente¹². Esta reflexión intenta también determinar aquello a lo que la nueva comprensión de comer con otros da más valor o significación y finalmente pretende analizar cómo los componentes de lo heredado fue modificado, reinterpretado y revaluado, para que así mismo se haga otro tanto con la práctica eucarística actual.

Comenzaremos por aclarar que por posturas críticas se entienden aquellas cuya aportación novedosa no exige ni provoca modificaciones drásticas que lleguen a ser incompatibles con valores y significaciones centrales de lo tradicional, lo contracultural en cambio genera - como ya se dijo- incompatibilidad, al punto que pueden hacer cambiar radicalmente de valor a las realidades físicas o materiales, y las líneas conceptuales y sociales pueden verse totalmente alteradas, por ejemplo, las que clasifican a las personas, de tal forma que el esclavo se convierta en una persona libre interiormente, la persona importante pase ser una persona prisionera de sí o de otros, el pecador rechazado y marginado llegue a ser un amigo de Dios.

También los personajes y movimientos contraculturales ayudan a tener información acerca de las visiones alternativas del mundo de los marginados de una sociedad a los que la ética y moralidad vigentes tienden a relegar como indignas de participar en la vida común; aparte de definir por contraste el núcleo fundamental innegociable de la moral y ética compartidas, ponen de manifiesto la dimensión axiológica y práctica de la ética con que se juzga negativamente a los marginados a partir de criterios morales que plasman en el trato discriminatorio al que se les somete.

Por tanto, la que define y determina las líneas divisorias fundamentales de la vida social e indican la frontera exterior de la comunidad es esta ética dominante y discriminatoria, por eso la relación o trato positivo con los marginados constituye un comportamiento

¹² cfr. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, 332-334.

claramente contracultural, puesto que indica que no se quiere tener en cuenta las líneas fundamentales que la axiología socialmente compartida establece y expresa la negativa a colaborar con el mantenimiento de los valores centrales sobre los que se basa la convivencia y cohesión social; Jesús, por ejemplo, tenía la “idea de que en el Reino muchos valores humanos quedarían invertidos”¹³ y lo importante para Él era la misericordia que “manifestó siendo amable con los demás, especialmente con los pecadores”¹⁴.

De otra parte, la plausibilidad histórica de la conducta contracultural de Jesús en su trato con los marginados de su entorno social está soportada en la existencia de otros movimientos también contraculturales tales como los cínicos, epicúreos y estoicos, productos de circunstancias socioculturales -aumento de desarraigados, mezcla de culturas y aparición de formas de vida distintas a la clásica- que los llevaron a contradecir frontalmente los valores de la moral común vigente con posiciones teórico-prácticas como la opción radical por la naturaleza frente a la artificialidad de la vida civilizada, la universalización y apropiación de la felicidad, y la inversión del valor social de la autosuficiencia y del logro de la felicidad; ésta dependía de la fortuna y la educación que sólo podían permitirse los ricos; los esclavos, indigentes y dependientes económicos, según la moral común, eran carentes de autosuficiencia para lograr la felicidad, lo que los convertía en aspirantes perfectos para aprender a vivir según la naturaleza y alcanzar la felicidad; los que contaban con autosuficiencia económica, los ricos, pasan a ser ahora esclavos de deseos antinaturales y errores de conocimiento¹⁵.

Es relevante dejar claro que aunque “hay ciertas convergencias entre las maneras de ver la vida propia de los cínicos y la doctrina de Jesús”¹⁶ existen diferencias fundamentales

¹³ Sanders, *La figura histórica de Jesús*, 226.

¹⁴ Ibid. 227.

¹⁵ cfr. Aguirre, *Nuevo Testamento y Helenismo. La Teoría de Jesús como un predicador Cínico*, Cuadernos de Estudios Bíblicos 61, 2003, 3-25.

¹⁶ González Echegaray, *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*, 148.

entre ambas empresas... El contenido de una y otra doctrina es absolutamente distinto y obedece a planteamientos diversos, cuando no contradictorios. El evangelio es un programa de vida religiosa y su ejecución supone talentos muy diferentes a los de la vida del cínico. Éste era básicamente un hombre soberbio y displicente con los demás, mientras que el seguidor de Jesús debe ser un hombre humilde y caritativo. El evangelio hunde sus raíces en el Antiguo Testamento y está en diálogo obligado con el ambiente judío, mientras que el cinismo es una postura filosófica que nace y se desarrolla en un medio vinculado a la religión pagana de los griegos¹⁷

de tal suerte que el hecho que estos movimientos contraculturales garanticen plausibilidad histórica al actuar contracultural de Jesús, no supone que éste haya pertenecido a alguno de estos movimientos.

2.2 CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURAL DE LA PRAXIS CONTRACULTURAL DE JESÚS

Si para los cínicos, epicúreos y estoicos los marginados morales eran los dependientes económicos que carecían de la autosuficiencia necesaria para llegar a ser felices, viene bien precisar quiénes eran los marginados morales, los mal reputados de la sociedad judeopalestina del tiempo de Jesús, cuál era la moral común y los estereotipos de marginado moral que tenían en esa cultura.

El Judaísmo palestino de la época helenístico-romana es el “resultado de la helenización de una cultura predominantemente religiosa”¹⁸ y específicamente judía, que “surge y se

¹⁷ Ibid. 149.

¹⁸ La indicación de que el factor religioso no se puede aislar “y menos aún en una sociedad teocrática como la judía del siglo I, en la que por definición, la religión impregna incluso la vida civil” que hace Aguirre Rafael en *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, 31, afirma este aspecto de la cultura del tiempo de Jesús.

afianza en la región circundante de Jerusalén durante los más de 200 años de dominio persa (538-332 a.C.)”¹⁹. Cuando el Oriente Próximo fue conquistado por los romanos no se produjo discontinuidad considerable en esta región, ya que “tanto conquistados como conquistadores habían sido absorbidos por el proceso de expansión de la cultura griega iniciada con las campañas de Alejandro”²⁰; el dominio de Roma en Palestina fue más que todo de tipo militar y económico, y su influencia sobre la moral común judía sólo se manifiesta de forma indirecta en las actitudes que la gente adopta ante las alteraciones que este dominio produjo en los distintos niveles de la estructura social.

Por otro lado, el Judaísmo del tiempo de Jesús es el resultado de las modificaciones y desarrollos que se dieron en el Judaísmo postexílico bajo la influencia de la helenización; nace como visión del mundo en el proceso por el que se constituye la comunidad étnico religiosa judía tras la instauración del imperio persa.

Vemos, por tanto, que el Judaísmo postexílico tiene sus raíces en la profunda reconfiguración que la religión israelita sufre entre mediados del siglo VI y finales del V a.C. a causa de los cambios políticos y administrativos impuestos por los persas a las poblaciones sometidas previamente al Imperio Neobabilónico, “desde el año 538 hasta el 323 a.C., Judea permaneció como una avanzadilla colonial bajo el dominio persa. Con la conquista de Alejandro Magno pasó al dominio griego”²¹; durante esta época se afianza entre los judíos de Palestina y Mesopotamia una visión del mundo y de la historia en la que se incorporan tradiciones religiosas, éticas y legales existentes en la zona.

Las aproximaciones críticas a los libros históricos de la Biblia califican al período persa como la auténtica etapa formativa del Judaísmo, “en Judea se inició el largo proceso que

¹⁹cfr. Shipley, *El mundo Griego después de Alejandro. 323-30 A.C.*, 38 ss.

²⁰ cfr. González -Wagner, *El Próximo Oriente Antiguo. II*, 96-102.

²¹ Horsley, *Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, 28.

llevó a los libros de la Torá (la Ley) y de los profetas a desarrollarse conforme a la versión oficial de la tradición israelita del estado-templo”, y le asignan “la creación o redacción creativa de la mayor parte de la literatura contenida hoy en la Biblia judía”²².

La moral común del Judaísmo postexílico es la misma de las otras sociedades del área cultural del antiguo Próximo Oriente, y se fundamentan en el valor central de la justicia, entendida como la dimensión social de un orden cósmico estable, querido y protegido por la divinidad, “unas relaciones adecuadas entre Dios y los seres humanos... relaciones interhumanas adecuadas”²³. Este orden acatado, preservado y restaurado en la esfera humana, es lo que da legitimidad moral a las acciones.

Hay que indicar que las normas morales y legales más importantes de las sociedades agrarias del antiguo Próximo Oriente, se refieren a la familia y a la propiedad de la tierra, y tienden a preservar un orden estable que, aunque justifique las desigualdades de status, poder y riqueza, buscan asegurar la supervivencia de los más débiles y la continuidad familiar de los productores primarios.

La familia como parte integrante de ese orden social, “afirma la validez permanente de la organización patriarcal, pero subordina la autonomía de la familia y el poder del padre a una estructura de autoridad superior”²⁴, y además “no sólo era la fuente del propio status comunitario, sino que funcionaba también como la principal red de relaciones económicas, religiosas, educativas y sociales”²⁵.

²² Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la Interpretación de los Cinco Primeros Libros de la Biblia*, 23.

²³ Malina, *El mundo del Nuevo Testamento*, 209.

²⁴ Guijarro, *La Familia en la Galilea del Siglo Primero*, 461-488.

²⁵ Malina y Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*, 352.

La legitimación religiosa y la incorporación de un conjunto de normas de carácter segregador y/o cultural, que contribuyen a crear y reforzar fronteras de tipo étnico en la moral común del Judaísmo es lo que la distingue de las otras morales comunes de las sociedades vecinas; esto nos ayuda a comprender, dimensionar y valorar el actuar contracultural de Jesús.

En cuanto a las fronteras que definen la identidad de la comunidad judía, éstas se ajustan al postulado de la elección de Israel por parte de Yahvé, que lo define como el único pueblo elegido por el único Dios creador del cielo y de la tierra, y que lo lleva, desde esta perspectiva, a que reinterprete todas sus costumbres y normas morales como Ley divina.

De entre todas las instituciones judías, el Templo es de las más importantes, “no sólo como lugar de la presencia divina y centro de la identidad nacional y religiosa”²⁶ sino como el encargado de mantener y reforzar lo valioso y estimable de las creencias religiosas, de la interiorización de la moral común legitimada por estas creencias religiosas, es también el encargado de dar sentido a la identidad israelita y a la cohesión de la comunidad puesto que era “el centro de la vida del pueblo en todos sus aspectos, tanto político-poblacionales como religioso-sociales”²⁷. Por eso es que todas las normas y prácticas culturales remiten siempre al Templo de Jerusalén, único lugar permitido para ofrecer sacrificios a Yahvé y centro del gobierno local judío, era “el centro nacional y cultural... Esta concentración religiosa sobre el templo correspondía a su importancia social y política, así como, en parte, económica”²⁸, “no era sólo centro el centro del culto sino también el lugar donde se aprendía y enseñaba, se oraba y se celebraban las asambleas litúrgicas”²⁹.

²⁶ Stegemann y Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, 196.

²⁷ *ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.* 197.

Finalmente, es pertinente mencionar la existencia del temor inducido por parte de los dirigentes como medio de control y vigilancia. Ante la incapacidad de las autoridades para controlar directamente la conducta de la gente, éstas fomentaban el temor obsesivo a la traición interna del grupo, entendida como rechazo a los principios que definen la identidad del grupo o como tentación de asimilarse y contaminarse con los de fuera, especialmente de idolatría.

Este temor inducido promueve una actitud generalizada de sospecha y vigilancia mutua que interpreta cualquier desviación respecto a las normas como indicio de traición al grupo; entonces, la fidelidad a los principios que fundamentan la identidad grupal se convierte en la norma ética suprema, y el cumplimiento de las prescripciones que protegen esta identidad dificultando la asimilación con los de fuera, por eso la integración o marginación moral de las personas se determinan por la actitud de adhesión o desprecio hacia esa identidad y ese modelo especial de normas.

LA CATEGORIA DE PUBLICANOS Y PECADORES

Lo común de estas categorías, publicanos y pecadores junto con los pobres, era “que se localizaban en los márgenes de la sociedad judía”³⁰, se les excluía “porque no cumplían la ley”³¹ y, además, se consideraba ofensivo reunirse y comer con ellos

por su estatus de colaboracionistas, esto es, por conjurarse con el enemigo o porque su ocupación se definía por la deshonestidad. El escándalo de compartir la mesa con ellos podía cuestionar la pureza ritual, puesto que eran “judíos convertidos en gentiles (por ser colaboracionistas)”, o bien podía tratarse de un asunto moral, ya que por naturaleza eran deshonestos³².

³⁰ Smith, *Del simposio a la eucaristía*, 358.

³¹ Maldonado, *Eucaristía en devenir*, 96.

³² Smith, *Del simposio a la eucaristía*, 358.

En cuanto a la comprensión de pecadores, se entendía como tal los que hacen el mal voluntariamente y no les asiste el deseo de arrepentirse, “personas cuya actitud y comportamiento cuestiona de alguna forma la legitimidad de la moral religiosa judía”³³. Ahora bien, por lo importante que resulta para nuestra praxis eucarística, a veces tan asistencialista o instrumentalizada para pedir por y solucionar problemas, es oportuno recordar lo que los textos bíblicos dicen, a saber: que Jesús comió únicamente con los publicanos y pecadores pero no con los pobres ya que el sentido de esta comida no es el de una mesa de caridad sino de perdón y de reivindicación que beneficia a publicanos y pecadores.

En conclusión y como lo afirma Smith el término “publicano se había convertido en sinónimo de distintos tipos de personas despreciadas... (y) el término pecador se entiende mejor no como una alusión a un grupo específico de la Palestina del siglo I, sino como un término difamatorio empleado en un ambiente sectario para precisar a los de fuera del propio grupo”³⁴.

2.3 VALORES DEL MUNDO CULTURAL DEL SIGLO I

El acercamiento al carácter contracultural de la praxis de Jesús debe hacerse teniendo en cuenta algunos aspectos del contexto histórico y cultural del judaísmo palestino de la época helenístico-romana en el que tiene ocurrencia esta práctica. Para poder entender el trato de Jesús con los marginados y excluidos es necesario conocer los valores que él con su comportamiento cuestionó; hablaremos particularmente de tres escenarios que para las

³³ Miquel, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores*, 337.

³⁴ Smith, *Del simposio a la eucaristía*, 359-360.

gentes de la cultura mediterránea resultaban evidentes: el sistema de pureza, el honor y la vergüenza y las relaciones patrón – cliente.

2.3.1 SISTEMA DE PUREZA

Las normas de pureza que reglamentan un grupo humano responden a la necesidad de un orden y de una inteligibilidad que tienen los grupos y que permiten una adecuada socialización; la antropología cultural indica que “las prescripciones relativas a la pureza ritual constituyen una especie de redcilla que rodea todos los aspectos de la sociedad. Hacia el exterior, sirve de delimitación de las fronteras y, en el interior, para la conservación de la totalidad o plenitud del cuerpo social, así como el individual”³⁵.

El Judaísmo del siglo I tenía un estricto sistema de pureza, heredado del judaísmo del segundo templo, que ordenaba los espacios o lugares, el tiempo, las personas, los demás seres vivos, las acciones, en fin, toda la realidad; cada realidad debía ajustarse debidamente a su categoría o naturaleza; por tanto, lo que rompía este orden era lo impuro o manchado “cuando algo se halla fuera de lugar según lo determinado por el sistema de significado en vigor, ese algo es considerado erróneo, desviado, carente de sentido”³⁶.

El proceso mediante el cual se llega a determinar qué es puro y qué impuro en el judaísmo del siglo I encuentra su fundamento en “el prototipo del sistema de pureza (de) el relato sacerdotal de la creación que es un proceso de distinción y clasificación”³⁷, todo lo que subvierta, altere o transgreda el orden, “ya sea en el terreno sexual o en el culinario”³⁸, es

³⁵ Stegemann y Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, 200.

³⁶ Malina y Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*, 383.

³⁷ Aguirre, *La mesa compartida*, 46.

³⁸ *Ibid.* 47.

impuro, esto es, desorden porque rompe con los esquemas mentales, con la distinción de la naturaleza de las cosas.

La rigidez en el sistema de impureza llevaba a la clasificación del tiempo -días de ayuno, sacrificio, preparación, etc.- “a las clasificaciones que regulaban todas las actividades del día”³⁹, la relaciones con las personas -con lo extraño, con los marginados-; así, “la circuncisión, el sábado y las normas alimentarias (Lv. 20, 24-25) pretenden separar al pueblo de los demás pueblos. Las tres cosas suponen un corte (en el cuerpo, en el tiempo y en las relaciones con los demás y con la naturaleza, respectivamente)⁴⁰.

Vemos, por tanto, como síntesis de todo el sistema de pureza-impureza, que la relación con el templo, considerado el centro del universo judío y centro del mundo, determinaba santidad o pureza de una persona o cosa, esto explica la escrupulosa regulación de los espacios, de las cosas o utensilios, de las características de los animales para el sacrificio, los tiempos apropiados para la oración y las ofrendas, las personas que podían sacrificar, las que podían participar y las que quedaban excluidas.

2.3.2 LAS RELACIONES PATRÓN - CLIENTE

En la sociedad mediterránea del siglo I las relaciones sociales, en el decir de Malina y Rohrbaugh, estaban determinadas por dos tipos de interacción: la recíproca y la redistributiva. La relación patrón-cliente en la cultura mediterránea del siglo I a la que pertenece la cultura judía, se inscribe en el tipo de las llamadas redistributivas, que estaban controladas por la élite jerárquica, por los dirigentes a los que beneficiaban y eran siempre asimétricas. En cambio las relaciones recíprocas que se daban en grupos sociales pequeños

³⁹Ibid. 48.

⁴⁰ Ibid.

generalmente respondían a uno de estos tres modelos: (1) Reciprocidad generalizada... característica de las relaciones familiares... (2) Reciprocidad equilibrada... característica de las relaciones comerciales o de las entabladas con personas conocidas sin lazos de parentesco real o aparente. (3) Reciprocidad negativa: basada en los intereses de una sola parte... caracterizaba las relaciones con los extranjeros, enemigos o desconocidos⁴¹.

En la sociedad del tiempo de Jesús era normal que el que tuviera un cargo importante estuviese rodeado de personas a las que favorecía y ayudaba, diferente a lo que ocurre en sociedades democráticas en las que todos, en teoría por lo menos, son iguales y tienen las mismas posibilidades; este tipo de persona era, y aún hoy es, el conocido como patrón, “persona de honor y de recursos económicos, con una serie de clientes que dependían de él... y (que) procuraba aumentar porque ello le proporcionaba honor. Los clientes también pugnaban por conseguir un buen patrón, por las ventajas materiales que suponía”⁴², así pues este “sistema de patronazgo (que) se inició en la ciudad de Roma, pero se fue extendiendo después al resto del Imperio”⁴³ permiten conocer cómo eran las relaciones entre los que tenían poder e influencia y la gente del común, al igual que los intereses que las motivaban⁴⁴.

Para conocer cuáles eran las fuerzas que movían la red social y que fines eran los que perseguía, vale la pena tener presente el dato que también Aguirre entrega cuando dice “un patrón podía ser el benefactor de una ciudad o pueblo. Solía hacer obras públicas en beneficio de la localidad u organizaba festejos; y a cambio se le erigían estatuas o se

⁴¹ Malina y Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*, 388.

⁴² Aguirre, *La mesa compartida*, 51.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Aguirre en *La mesa compartida* relaciona lo que Moxnes en “Patron - client and the New Community in Luke - Acts” a este propósito acota: “La relación patrón-cliente es un concepto central necesario para entender cómo funcionaba este tipo de sociedad, tanto en el nivel de la administración de Roma y sus provincias como en el de las relaciones en las comunidades más pequeñas”. 52.

realizaban inscripciones en su honor”⁴⁵. Sin embargo, este sistema de relaciones se verá cuestionado con las actitudes de Jesús.

2.3.3 HONOR - VERGÜENZA

Es desde la construcción de significados que delimitan y definen a las personas y a los grupos humanos que se entienden las categorías de honor y vergüenza que se utilizan para calificar la conducta humana y que fueron categorías centrales en las sociedades mediterráneas de siglo I con las que el comportamiento contracultural Jesús fue mirado y calificado.

Los elementos para tener en cuenta en la comprensión de lo que significó para las personas del mundo mediterráneo el honor y la vergüenza desde el aporte de Malina ⁴⁶ son: el poder, el status basado en el género y la religión; en segundo lugar, el parentesco, la familia; y en tercer lugar, la pertenencia al pueblo, a la comunidad como principio organizativo de la vida.

El honor, dice Malina, “consiste básicamente en una reivindicación del propio valor socialmente reconocido... es el valor que una persona tiene a sus propios ojos... más el valor de esa persona a los ojos de su grupo social... las actitudes y la conducta socialmente adecuadas en el área en que se cruzan las tres líneas del poder, status basado en el género y religión... poder significa habilidad para ejercer el control de la conducta de otros... es una realidad simbólica. No debería ser confundido con la fuerza física”⁴⁷, el status, de hombre o mujer, lo “refiere a las series de deberes y derechos... reconocidos en un grupo social... que

⁴⁵ Ibid. 51.

⁴⁶ El Capítulo II de *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, de Malina, entrega precisos y sintéticos conceptos relacionados con el tema del honor y la vergüenza a partir de la institución de la familia, del parentesco en la cultura mediterránea. 44 -81.

⁴⁷ Malina, *El mundo del Nuevo Testamento*, 48 ss.

se desprenden del hecho de simbolizar la distinción de los géneros biológicos”⁴⁸, por último entiende “por religión la actitud que uno debe adoptar y la conducta que se espera de él respecto a quienes controlan su existencia”⁴⁹.

El honor que es un valor

puede ser asignado o adquirido. El honor asignado... se consigue sencillamente por ser tú, no por algo que haces para adquirirlo... (por ejemplo) nacer en una familia honorable... (también) puede ser asignado por algún notable con poder... por Dios, el rey o los aristócratas... el honor adquirido, por otra parte, es el reconocimiento social del valor que una persona adquiere por superar a otros en la interacción social, que llamaremos desafío y respuesta⁵⁰

El honor asignado “depende ante todo de la estirpe o familia a la que se pertenece”⁵¹ por esto es fundamental mantener el honor de la familia o grupo y vengarlo si ha sido ultrajado; también es posible “ganar honor por medio de las propias acciones”⁵², o mediante la prestación de servicios extraordinarios y también cuando se afronta con éxito los desafíos de la vida diaria.

El honor que cada cual reclama determina las formas de relacionarse con los iguales, los superiores o los inferiores; si se actúa con pautas de honor que la sociedad no le reconoce se corre el riesgo de hacer el ridículo.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid. 51 - 52.

⁵¹ Aguirre, *La mesa compartida*, 49.

⁵² Ibid.

De otra parte, “un concepto relacionado con el honor es el de la vergüenza, que tiene dos sentidos: uno positivo y otro negativo... ser avergonzado... pérdida pública del honor... “tener vergüenza” es una actitud necesaria para salvaguardar el honor propio y el ajeno; de lo contrario se es un desvergonzado”⁵³. Las personas que por su misma condición o profesión -prostitutas, cobradores de impuestos, posaderos, los actores- “no respetaban las normas sociales del honor”⁵⁴ eran consideradas como nada honorables.

No sólo cuenta el sentimiento del propio valor y del reconocimiento público o social de este valor sino que también es preciso tener vergüenza,

cualquier ser humano digno del título de “humano”, cualquier grupo humano digno de pertenecer a la humanidad, necesita tener vergüenza, ser sensible a su grado de honor, estar abierto a la opinión de los demás... cuando el honor es visto como prerrogativa exclusiva de uno de los géneros, entonces el honor siempre es masculino, y la vergüenza siempre femenina... el honor y la vergüenza son especificados por el género... el honor masculino es simbolizado por los testículos y abarca típicamente toda la conducta masculina, desde lo éticamente neutro hasta lo éticamente valorado: masculinidad, valor (disposición al desafío y a la afrenta a otro varón) autoridad, defensa del honor familiar, interés por el prestigio y eminencia social. Por otra parte, la vergüenza femenina es simbolizada por la virginidad (y también en su cabeza, de ahí el velo, y en su integridad sexual) y abarca asimismo un espectro que va de lo éticamente neutral a lo éticamente valorado: sentido de la sensibilidad o la “vergüenza” para mostrarse desnuda, timidez, rubor, recato, moderación, exclusividad sexual. Todo esto es vergüenza positiva para la mujer, y la hace honorable⁵⁵.

⁵³ Ibid. 50.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Malina, *El mundo del Nuevo Testamento*, 70 - 72.

Frente a toda esta estructura de significado, Jesús propugna unos valores alternativos y cuestiona las jerarquías vigentes en su sociedad, cuestiona radicalmente el concepto de honor, el sistema de pureza y las relaciones de patronazgo; en una de las comidas tenidas con sus discípulos, por ejemplo, critica el poder y la autoridad tal y como era entendida, recomendando a su vez los valores del servicio y la entrega; elimina las discriminaciones al interior de la comunidad, creando un estilo singular y atrayente de fraternidad; toda una innovación histórica con una repercusión social que explica el éxito en la acogida del cristianismo primitivo.

2.4 LA MORAL COMÚN DEL JUDAÍSMO PALESTINO

En la conformación de la moral común del judaísmo palestino intervienen factores tales como la helenización del judaísmo postexílico, fenómeno cultural puramente urbano, y la dominación progresiva de Roma, que dio continuidad a este fenómeno por haber sido ellos también helenizados, y que a su vez hicieron uso de instituciones, infraestructura material y de personas empleadas en el ejército y la administración romana, todas ellas de educación griega⁵⁶.

La dependencia de Palestina con respecto a Roma, esencialmente política, favoreció la mercantilización de la economía agraria, causando un deterioro sin precedentes en las formas tradicionales de producción, lo cual afectó principalmente a las comunidades rurales al causar un fuerte impacto en el campo cultural con respecto a la hospitalidad y aumentarla pobreza por la pérdida de la propiedad de la tierra.

⁵⁶ Nos basamos aquí en los aportes que Stegemann y Stegemann hacen en la Segunda parte de su obra *Historia social del judaísmo en la tierra de Israel y los seguidores de Jesús*, en *La Historia Social del Cristianismo Primitivo*, 139 ss.

Así pues, la moral común del Judaísmo palestino es heredera de la moral común del grupo étnico-religioso judío de la época persa, sin embargo la transmisión y su vivencia cotidiana es diferente según sea el contexto urbano o rural en que se viva, tanto por el impacto cultural de la helenización como por el impacto económico de la dominación romana, que afectaron de forma muy distinta a los contextos urbano y rural, generando problemáticas y reacciones morales diferentes.

Por otro lado, las comunidades judías de la diáspora fuertemente helenizadas, mantuvieron de forma permanente una homogeneidad cultural, que repercutió en la comunidad judía de Palestina, que pasó a ser, por una parte, una elite urbana helenizada, y por otra, una mayoría rural que seguía viviendo las costumbres tradicionales heredadas de la época persa⁵⁷.

Una consecuencia significativa del resultado del enfrentamiento en el siglo II a.C. entre la aristocracia helenizada y la mayoría de gente rural, es que puso a una nación judía, por primera vez independiente, bajo la soberanía de una familia de sacerdotes rurales, fijando así la orientación conservadora de toda la política religiosa posterior que afectó de forma característica y permanente la actitud de los judíos palestinos frente a la cultura griega⁵⁸.

Además, de la ideología oficial asmonea y de los programas de los grupos de tendencia sectaria que nacen o se afianzan durante el periodo postmacabeo entre la población urbana culta, queda el conservadurismo religioso, que tiene su manifestación en el reforzamiento de todas las creencias, costumbres y normas que marcan la identidad judía tales como las prescripciones para la realización del culto, el descanso sabático, la circuncisión y las normas dietéticas y/o alimentarias⁵⁹.

⁵⁷cfr. Ibid. 81, y la ilustración sobre la estratificación y situación social de las antiguas sociedades mediterráneas, 107.

⁵⁸ cfr. White, *De Jesús al cristianismo*, en el aparte de “El crecimiento del sectarismo”, 90.

⁵⁹ Ibid. En “el impacto de la helenización”, 91

Una de las características distintivas de los grupos de tendencia sectaria de esta época es la creación de procedimientos exegéticos mediante los cuales se adaptaban las normas antiguas a la situación presente, esto debido al distanciamiento creciente entre el contexto vital postulado por la literatura religiosa redactada en la época persa, y el contexto vital de las ciudades judías de las épocas asmonea y romana fruto del proceso de helenización creciente de las estructuras sociales que configuran la vida urbana en Palestina, lo que debilita las fronteras étnico-religiosas que dan identidad al pueblo judío⁶⁰.

Es así como el ambiente campesino mantiene su afinidad con los escritos tradicionales hasta cuando la situación empieza a cambiar, no tanto en lo cultural cuanto en lo económico; los campesinos judíos tienen dificultades para llevar a la práctica la moral tradicional familiar y campesina, toda vez que la nueva situación económica amenaza la supervivencia física de las personas, las familias y los pueblos. El tejido social rural se fragmenta bajo la presión de los impuestos, las deudas, las obligaciones de los contratos de arrendamiento, la desnutrición, la enfermedad, la emigración forzosa, los jornales precarios y las confiscaciones de tierras; de esta situación se benefician no sólo los romanos, sino y sobre todo la elite local.

Ante este panorama, para definir qué es un marginado moral en el contexto en el que vive Jesús, hay que tener en cuenta los criterios de la moral común del Judaísmo postexílico y de los grupos de tendencia sectaria que se resistían a asimilar cualquier elemento extranjero que pudiera debilitar la frontera étnico-religiosa que lo definía e identificaba un como pueblo elegido por Dios.

⁶⁰ cfr. Stegemann y Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, en el apartado de las corrientes religiosas fundamentales en la época helenístico-romana, 200.

Por esto, el marginado moral es el que desprecia o no aprecia suficientemente su identidad judía, su identidad de pueblo elegido, adoptando actitudes o conductas del estereotipo negativo que era propio de los gentiles; la identidad judía se manifiesta sobre todo en la práctica de las prescripciones que tienen que ver con el culto, normas dietéticas, descanso sabático y circuncisión.

Es en este ámbito de actitudes y comportamientos donde con mayor facilidad se diferencia al judío fiel, moralmente integrado en la comunidad étnico-religiosa, del marginado moral al que le asiste una falta de interés por afirmar la identidad judía a través del cumplimiento de las prescripciones y las prácticas lo que llevaba a situarlo fuera del pueblo elegido.

2.5 EL TRATO DE JESÚS CON LOS MARGINADOS MORALES

Definida la figura del marginado moral se puede advertir con mayor facilidad el carácter contracultural del comportamiento ético de Jesús. “El marginado moral es un modelo social cuyos rasgos definen de forma negativa y concentrada la moral común mínima necesaria para mantener el funcionamiento de la sociedad”⁶¹.

La reacción normal frente a quienes tienen este estereotipo es la del rechazo y la discriminación, por consiguiente, el trato favorable, acogedor y cercano con marginados morales, es ya toda a todas luces una actitud contracultural; por su parte, Jesús mantuvo un trato positivo y acogedor con personas moralmente marginadas y este comportamiento histórico es el que se califica como un comportamiento contracultural, puesto que ignora las líneas más fundamentales que la moral compartida de su comunidad étnico-religiosa establece entre lo que se debe y lo que no se debe hacer, lo correcto y lo incorrecto.

⁶¹ Douglas, *Cómo piensan las instituciones*, 64.

Ahora bien, la autenticidad de éste trato está probada con un grado suficiente de plausibilidad histórica no sólo por la existencia de movimientos y personalidades contraculturales existentes en esa época, como se dijo anteriormente, sino por los testimonios evangélicos.

La relación de Jesús con los marginados morales de su tiempo da cuenta de sus posturas éticas, y se fundamenta en el trato que mantuvo con mujeres cuya profesión estuvo próxima a la prostitución, con los cobradores de impuestos y, en fin, con gentes de mala reputación, todas ellas incluidas en la categoría de los marginados morales de la sociedad judeopalestina; esta actitud provocó escándalo social en todos, judíos y no judíos.

Entre ser marginado moral y ser criminal hay una gran diferencia, y para el caso de Jesús es preciso decir que las malas compañías de Jesús no eran criminales, asesinos y ladrones, sino personas cuya actitud y comportamiento eran cuestionados por la legítima moral religiosa judía que Jesús desatiende abiertamente acogiendo a quienes ponen en peligro la identidad religiosa y la integridad moral del pueblo elegido “con la intención de promover una relación de persona a persona entre el hombre y la mujer, suscitar una relación de amor personal y recíproco, basada en derechos y deberes mutuos... establece un modelo de comportamiento y un ideal profético que deben ser tomados con toda seriedad y como algo obligatorio para quien acepte el Reino de Dios”⁶².

El carácter contracultural de la ética de Jesús no se evidencia examinando directamente su enseñanza, sino desde el trato positivo que tuvo con los marginados morales, manifestación clara de sus opciones éticas contraculturales; y es que este marginado moral es el tipo de persona que una sociedad tiende a excluir o rechazar por considerar que su conducta es moralmente inaceptable, ya que más que cometer crímenes, lo que hacen es negar los valores o principios morales socialmente compartidos, convirtiéndose en una especie de

⁶² Aguirre, *La mesa compartida*, 161.

personificación negativa de la moral común, en una representación viva de lo que ninguna persona digna de pertenecer a la sociedad debería ser.

La ética que Jesús propone es coherente con la imagen de Dios que su experiencia personal privilegió, una imagen de un Dios más cercano, Padre de todos, que cuida especialmente de los más desprotegidos, y no la de un dios que esta comprometido con un grupo humano particular, cuyo sistema de culto divide a las personas y a los pueblos.

2.6 COMPORTAMIENTO FILIAL DE JESÚS Y REINADO DE DIOS

Uno de los comportamientos más representativos de la actividad pública de Jesús, que en distintas formas y tradiciones atestiguan los evangelios fueron sus comidas y la amistad que mantuvo con los pecadores. Igualmente una de las acciones de Jesús más duramente criticadas por sus contemporáneos fueron sus comidas: “Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores” (Lc. 7, 34), acusación significativamente grave que deja ver bien claro el significado y la naturaleza de este comportamiento contracultural de Jesús que desencadena una fuerte reacción en quienes lo vieron.

Este carácter contracultural de las comidas de Jesús con los pecadores se advierte fácilmente cuando se ubican en el contexto de las rígidas normas del Judaísmo respecto de los alimentos y la comensalidad, “hay siempre una relación entre, por una parte, la forma de comer, lo que se come, con quién, dónde y cuando se come, y, por otra el grupo al que se pertenece, con sus tradiciones, sus normas y su visión del mundo”⁶³.

Los estudios de la antropología cultural indican que las comidas son ceremonias en las que se reproduce a escala reducida el sistema social y su organización jerárquica, “una comida

⁶³ Ibid. 30.

es un sistema ordenado que representa todo el sistema al que ella pertenece⁶⁴, las comidas trazan fronteras entre los grupos, y sirven al mismo tiempo que para unir a los que las comparten y separarlos de los demás así “el Judaísmo había acentuado todos estos elementos confiriendo a las comidas un significado político-religioso cuyo objeto era delimitar las fronteras entre los que pertenecían al pueblo de Israel, o a algunos de sus grupos, y los que no”⁶⁵.

Violando las normas alimentarias establecidas Jesús llevaba a cabo una reintegración social “que también mandó practicar a sus discípulos”⁶⁶, igualmente

pretende reconfigurar un nuevo mundo simbólico, en el que la misericordia sustituye a la pureza... El acceso a Dios no consiste en un proceso de separaciones y aislamientos. La misericordia implica una estrategia de misión, de acercamiento a lo que está fuera de las fronteras, de hospitalidad para con lo extraño, lo cual, a los ojos de las autoridades judías, significa la introducción del caos más absoluto⁶⁷

provocando una reacción social no sólo porque eran una transgresión de las normas, sino porque implicaban una alternativa al orden social establecido; ahora bien, con todo y “el poder que tenía en aquella cultura el control social, Jesús nunca renunció a este tipo de comportamiento”⁶⁸, aún a sabiendas que era una opción arriesgada, que implicaba consecuencias tales como la exclusión social y la muerte, por eso se dice “que Jesús fue crucificado por la forma en que comía”⁶⁹

⁶⁴ Ibid.31

⁶⁵ Guijarro, *Jesús y sus primeros discípulos*, 86.

⁶⁶ Ibid. 87.

⁶⁷ Aguirre, *La mesa compartida*, 122.

⁶⁸ Guijarro, *Jesús y sus primeros discípulos*, 87.

⁶⁹ Aguirre, *La mesa compartida*, 122.

La convicción de Jesús para hacer lo que hacía era “que el reinado de Dios estaba irrumpiendo con toda su carga de novedad..., pero lo justificó también diciendo que al actuar así estaba imitando la forma de actuar de Dios”⁷⁰, porque hablaba del Dios misericordioso que acoge a todos.

Al representar su comprensión de Dios a través del símbolo de padre, Jesús recurrió a la tradición religiosa y a su experiencia familiar, por esto es necesario identificar los patrones sociales que definían y encauzaban las relaciones entre padres e hijos, así la actuación de Jesús y su forma de hablar de Dios como Padre, adquieren sentido y, por ende, se puede considerar dicho comportamiento como revelador y captar sus consecuencias.

Jesús actuaba como actúo porque así es la forma de actuar de Dios, “un hijo debe ser como su padre y por tanto debe actuar como él”⁷¹. Jesús hace referencia a la forma de ser y actuar de Dios como justificación de su particular comportamiento; su Padre no actúa según los esquemas de la familia patriarcal, es el Dios del Reino que rompe fronteras y promueve la reintegración de los marginados. El objetivo, pues, de la actuación de Jesús es hacer presente de forma germinal el reinado de Dios que esta llegando, al mismo tiempo que hacer manifiesta y dar a conocer una nueva imagen de Dios.

⁷⁰ Guijarro, *Jesús y sus primeros discípulos*, 87.

⁷¹ Vermes, *La religión de Jesús el judío*, 191.

3. ELEMENTOS PARA LA INTERPRETACIÓN DE LA ACTITUD PROFÉTICA Y CONTRACULTURAL DE LA PRAXIS COMENSAL DE JESÚS

La eucaristía es un sacramento en el que se centra y concentra toda la vida cristiana, está encarnado en las realidades cotidianas del hombre, muy particularmente en el hecho de comer, “la comunidad cristiana celebró la eucaristía, como hemos visto, en el marco de una comida, o al menos en relación a la comida”¹; era una comida humana que terminó en sacramento dentro de una vivencia de fe en la Palabra dinámica y eficaz de Jesús, por tanto y desde esta perspectiva, la comida es no sólo un hecho humano sino también un hecho sacral, un hecho evangélico. Vista así, la eucaristía tiene una dimensión no sólo religiosa y cristiana, sino también antropológica, “cuando los hombres comen, no se trata de un mero hecho biológico y fisiológico, sino también de un hecho cultural... el comer y el compartir la mesa tienen una función central en toda cultura”².

De otra parte y desde los aportes de la teología bíblica, vemos que los hechos y palabras de Jesús modificaron drásticamente los marcos significativos en la manera de compartir la mesa, frente a los formatos, costumbres y normas que, como vimos anteriormente, hasta ese momento eran estrictamente observadas por los distintos grupos cuando se reunían para comer. “El acontecimiento tradicional de las comidas tenía la forma del banquete, que se había convertido en el modelo a seguir por todas las comidas formales del mundo mediterráneo de ese período... el banquete puede ser considerado como una institución social en el mundo grecorromano”³.

El giro de la teología sistemática en cuanto al estudio de la eucaristía se refiere, está determinado por un *antes*, con un esquema centrado en la insistencia de la presencia real, el

¹ Aldazabal, *La Eucaristía*, 33.

² Aguirre, *La mesa compartida*, 26.

³ Smith, *Del simposio a la eucaristía*, 20.

sacrificio y el sacramento, y un *después del Vaticano II*, cuyo esquema atiende más a la renovación bíblico-patristica, pneumático-eclesiológica y fenomenológico-antropológica. El centro de la atención se ubicó en la explicación del misterio de la eucaristía desde su realidad señal, en un mayor conocimiento de los símbolos, y en la fuerza solidaria de las comidas de Jesús, en su realidad de banquete o convite fraterno que recoge las necesidades fundamentales del ser humano, y en hacer presente el misterio pascual.

La aproximación hermenéutica que se pretende en esta parte del trabajo, toma elementos de la antropología cultural, la teología bíblica, especialmente lo concerniente al estudio de las comidas en Lucas, y de la teología sistemática en cuanto a las posiciones de la Reforma, el concilio de Trento, la renovación litúrgica y el Vaticano II, para conocer un poco más el contexto y las influencias que ha tenido la práctica y la teología eucarísticas en orden a comprender y situar mejor y más adecuadamente la relación que hay entre eucaristía y vida, culto y existencia humana, la memoria histórica, ética y rito.

3.1 COMER Y BEBER: GESTO FUNDAMENTAL EN LA EUCARISTÍA

¡Cómo se ha reducido el simbolismo de la comida en la celebración de nuestras misas!⁴ “Se nota a veces una comprensión muy limitada del Misterio eucarístico. Privado de su valor sacrificial, se vive como si no tuviera otro significado y valor que el de un encuentro convival fraterno”⁵. Estas dos expresiones dan cuenta de la problemática que se presenta a la hora de querer comprender el sentido de la eucaristía, de buscar explicación al porqué de la brecha que hay entre celebración y vida.

⁴ Lutz Gregorio, *Símbolos en la liturgia*, en Cuadernos Phase N° 45, *El lenguaje litúrgico*, 74.

⁵ Juan Pablo II, Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, N° 10, 16.

Por consiguiente, se hace necesario estudiar las raíces humanas que tiene la eucaristía, “su base antropológica, el suelo simbólico en que ella se fundamenta, o sea, el acto de comer y beber juntos, la comida humana como tal”⁶, el contexto de banquete en el que está situada, al mismo tiempo que las distintas teorías que hay en torno a la presencia real y a su valor sacrificial. La eucaristía al mismo tiempo que es un acto humano, también es creación del Espíritu de Dios.

Cuando se avanza en el conocimiento “de la rica gama de significaciones que comporta la comida humana, el estudio de la eucaristía va dejando al descubierto los fundamentos mismos del existir humano; nos recuerda en efecto, que el hombre es cuerpo, comunidad, cultura, historia, posibilidad de diálogo con Dios”⁷. La comida y la bebida son, pues, categorías somáticas importantes que permiten percibir al hombre como ser biológico y propiamente humano, que humaniza el acto biológico de comer y beber.

3.1.1 HUMANIZACIÓN DEL ACTO BIOLÓGICO

El comer y beber no son simple actividad biológica, es una acción humana llena de significado que revela “que el hombre enraizado en el mundo por medio de su cuerpo, es un ser de necesidades... un ser conflictual”⁸ dispuesto a combatir y luchar por los alimentos que le representan la supervivencia, “la primera tarea del humano no es trabajar, sino comer (= vivir)”⁹ para satisfacer el hambre, que es la necesidad biológica fundamental del ser humano al mismo tiempo que signo de su dependencia en las cosas, que lo lleva a establecer una relación primaria y básica con la naturaleza.

⁶ Basurko, *Para comprender la eucaristía*, 13.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. 14.

⁹ Pikaza, *Fiesta del pan, fiesta del vino, Mesa común y eucaristía* 39.

Pero este acto biológico sustenta y condiciona a su vez otras actividades más elevadas del espíritu humano, el alimento del cuerpo se convierte en alimento del espíritu, en el decir de Teilhard de Chardin: “Si el más humilde y el más material de los alimentos es capaz de influir nuestras facultades espirituales, qué decir de las energías infinitamente más penetrantes que transmite la música de los matices, de los sonidos, de las palabras, de las ideas. No hay en nosotros un cuerpo que se alimente independientemente del alma”¹⁰.

El alcance simbólico del comer y beber “sustenta y condiciona otras actividades más elevadas del espíritu humano”¹¹, la comida es vida, “vida íntima y escondida que lucha contra la acción corrosiva del tiempo, por medio de una alquimia secreta que nosotros no dominamos del todo”¹², pero de otro lado también significan un proceso de interiorización, de incorporación, de intimación.

“El alimento se interioriza en mí.”¹³, es decir, se realiza un proceso por el que el alimento se interioriza en quien lo ingiere, lo digiere, lo asimila y lo incorpora con razón la sabiduría popular dice: “somos lo que comemos”, este simbolismo del alimento ilumina e introduce en la vida que Cristo quiere comunicarnos en la eucaristía, en

esa relación de incorporación mutua que se establece entre Cristo y el creyente por medio del pan de vida. Porque si la comensalidad humana puede clarificar la eucaristía cristiana, también es verdad su contrario: la eucaristía puede iluminar con un sentido nuevo, con una luz nueva, tantas y tantas comidas realizadas, tanto en la monotonía de nuestra vida diaria, como en el esplendor de los días de fiesta¹⁴.

¹⁰ Teilhard de Chardin, en *El medio divino*, citado por Basurko, en *Para comprender la eucaristía*, 15.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid. 16.

Comer es algo más que satisfacer el hambre, tiene una implicación de unidad y amistad, es un gesto que expresa solidaridad, amistad y comunicación interpersonal, que lleva a al beneficiario a tener una actitud de agradecimiento ante Dios por poder comer y beber.

Que la eucaristía tenga siempre la categoría de comida y bebida y que su comprensión no se centre sólo en la dimensión de sacrificio y adoración que permitan celebrar la eucaristía con toda la finalidad simbólica y eficaz que esta tiene: “Es y expresa una comunicación con la tierra... es expresión de dependencia, de creaturidad... necesitamos salir de nosotros mismos para subsistir... es signo eficaz de comunicación interhumana... se tiende a comer-con y no a solas”¹⁵.

3.1.2 LA COMENSALIDAD

Es la función social del comer distinta de la función biológica, es la conducta social por medio de la cual “el acto de la alimentación, superando el plano de la animalidad, alcanza el nivel propiamente humano, cuando deja de ser una acción individualista y se abre a la convivencia, la hospitalidad, la comensalidad y alcanza su plenitud de sentido en el compartir”¹⁶.

Más allá de la función nutritiva del comer y beber, la mayoría de los pueblos han desarrollado una cultura del banquete donde a través de la comida y bebida en común se crea y se representa una comunión, “La eucaristía es fiesta de la vida compartida. No es sólo comer, sino comer juntos, juntarse comiendo y compartiendo en gratuidad gozosa el “cuerpo” humano (mesiánico), expresada en los dones del trabajo de la tierra¹⁷”, convirtiendo también de este modo el banquete en signo de comunión con Dios.

¹⁵ Maldonado, *Eucaristía en devenir*, 13 -14.

¹⁶ Basurko, *Para comprender la eucaristía*, 16.

¹⁷ Pikaza, *Fiesta del pan, fiesta del vino, Mesa común y eucaristía*, 40.

Dado el valor social positivo que tiene la comensalidad como forma de relación, y por la intimidad que supone entre las personas implicadas en ella, la opinión social tiene muy en cuenta el tipo de gente que cada persona invita a comer a su casa al igual que quienes aceptan las invitaciones. Además existen “diversos condicionamientos y circunstancias (que) influyen en la comida acentuando, debilitando, matizando o modulando diversamente ésta su dimensión comunitaria e interpersonal: el lugar..., el tiempo..., la materia..., la preparación..., la actitud corporal..., la mesa..., el rostro y la palabra..., la fiesta...”¹⁸

Estos condicionamientos y circunstancias permiten la construcción de lenguajes adecuados, con contenido evangélico, con signos que comuniquen y sean entendibles; por consiguiente y dada su significatividad, la reflexión de Basurko respecto de la mesa, el rostro y la palabra y la fiesta ayudarán a que la eucaristía recupere su signo central de comida y bebida:

La mesa es el mueble social por excelencia. Accesible por todos sus lados, está hecha para ser rodeada. Es también el mueble del diálogo: ...es el símbolo de las posibilidades de convergencia y entendimiento, de negociación entre las personas... La mesa carga el espacio interpersonal de una densidad de presencia, que alcanza su cima de expresividad cuando es destinada a la comida fraternal¹⁹.

El rostro y la palabra, ... la comida invita a dejar caer las máscaras... (que) cada comensal puede descubrirse y descubrir a los demás en los valores más comunes: la necesidad, el deseo, el apetito, las ganas de vivir, la fraternidad, el goce, el disfrute. Entre la palabra, la mano y el rostro se efectúa una rica circulación de sentido... posee, sin duda ninguna, una virtud “epifánica”: la acción de comer juntos constituye un momento absolutamente privilegiado de la comunicación interhumana. Estas afirmaciones también encuentran su verificación por medio

¹⁸ Basurko, *Para comprender la eucaristía*, 16 - 18.

¹⁹ cfr. *Ibid.* 17.

de su contraprueba (donde) la comensalidad se ha convertido en un doloroso contrasentido²⁰.

La fiesta, ...La comida es, comúnmente, el elemento central de toda fiesta humana... cualquier comida en común, hasta la más humilde, ofrece un carácter festivo²¹.

El papel central y funcional de la comida y bebida en el sistema cultural de muchos pueblos hace que quien participe en un banquete y/o comida sagrada vea favorecida tanto la unidad moral como la cohesión social de los participantes que se reúnen para vivirlas. Estas comidas son actos religiosos, comunitarios, actos éticos, en ellas hay un reparto igualitario de todos los bienes entre los miembros del grupo, especialmente entre los más débiles; igualmente, consolida el valor de la responsabilidad de los usufructuarios de la tierra, de la que Dios es el único propietario, sirven también como actos pedagógicos, que enseñan no sólo las creencias fundamentales y los valores de la tradición religiosa, sino que además los ponen en práctica.

3.1.3 EL COMER Y LA CULTURA

El comer, el beber y el compartir la mesa, como ya se dijo, son un hecho cultural, por eso tienen en toda cultura una función central. Cuando los hombres comen, establecen una relación primaria y fundamental tanto con la naturaleza, como consigo mismo y con sus semejantes.

El recientemente fallecido antropólogo Lévi-Strauss, citado por Aguirre, decía que “En todas las sociedades, ya sean simples o complejas, el comer es la primera forma de iniciar y

²⁰ cfr. Ibid.

²¹ cfr. Ibid.

mantener relaciones humanas... Cuando un antropólogo descubre cuándo, dónde y con quién se come el alimento, puede deducir ya todas las demás relaciones entre los miembros de esa sociedad... Conocer qué, dónde, cómo, cuándo y con quién se come es conocer la naturaleza de esa sociedad...El comer es el alma de toda cultura”²².

Cuando el mismo Lévi-Strauss, “habla de lo crudo a lo cocido, está refiriéndose al complejo y largo proceso que empieza con la consecución de los alimentos, pasa después por su seguimiento y su preparación, hasta su consumo, que conlleva una serie de normas”²³. Las distintas y complejas llamadas “gramáticas culinarias” son las que establecen categorías entre los alimentos, los principios de exclusión y asociación entre ellos, las prescripciones de la tradición y de la religión, los ritos que acompañan la mesa y la cocina, codifican la hora y el número de las comidas diarias y festivas.

La alimentación y la cocina son un elemento principal del sentido colectivo de pertenencia que expresan la variedad de relaciones sociales tales como la proximidad, la distancia, el status religioso, la jerarquización política, los lazos familiares, y muchas otras relaciones.

Las reglas de la mesa y la comida, dice la antropóloga M. Douglas citada por Aguirre, “reflejan y sostienen el orden interno, los valores y las jerarquías existentes en un grupo social”²⁴, esto implica un orden simbólico y social que lo fortalece y reproduce.

²² Aguirre, *La mesa compartida*, 26-27.

²³ Ibid. 26.

²⁴ Ibid. 31.

3.2 DIMENSIÓN RELIGIOSA DEL ALIMENTO Y LA COMIDA

El encuentro del hombre con el cosmos, con el universo material y con los otros seres humanos, le ha hecho ver un nuevo horizonte de realidad, una nueva dimensión: el misterio de la realidad divina. De otra parte, través de la comida el hombre religioso ha podido interpretar que debe a Dios el alimento que le sustenta y la amistad y fraternidad que le rodea.

La veneración religiosa que las culturas de todos los tiempos han dado al pan, y a sus equivalentes en otras culturas, lo ha llevado a ser no sólo respetable sino también sagrado. Esta dimensión religiosa del alimento y la comida ha conocido diferentes formas de percepción y expresión, de tal forma que el rito de la mesa ha llegado a tener un sentido místico, en el que el hombre experimenta la comunión con la divinidad, se convierte en comensal y establece una más estrecha relación con el diálogo de la oración, formando una comunidad de vida animada por la esperanza de inmortalidad, que ha sido uno de los más antiguos sueños de la humanidad: encontrar un alimento, un pan de inmortalidad.

La acción de bendecir la mesa al iniciar y de dar gracias una vez finalizada la comida, expresan la actitud religiosa frente a los alimentos. “La tradición judía es especialmente rica en este género de bendiciones”²⁵, lo que explica el nexo hereditario entre los ritos de la mesa judía y la eucaristía cristiana, ya que “esta espiritualidad doméstica en torno a la mesa familiar constituía el suelo primigenio y natural donde podía florecer la eucaristía cristiana²⁶”.

²⁵ Basurko, *La eucaristía*, 26.

²⁶ ibid. Esta actitud religiosa frente a los alimentos también se manifiesta, como lo anota Aguirre en *La mesa compartida*, en “las disposiciones sobre el ritual de mesa (que) reflejan la estructura social de esta comunidad de origen sacerdotal: “comerán juntos, juntos bendecirán y juntos tomarán consejo. En todo lugar en el que haya diez hombres del consejo de la comunidad, que no falte entre ellos un sacerdote; ...”, 41.

Hay que decir también que la eucaristía tiene dos posibles marcos de realización: en primer lugar, “allí donde el alimento se vive como un signo de participación común en el misterio de la vida, donde se reconoce en el alimento un don de Dios a quien se bendice y se le dan las gracias, tenemos el marco adecuado para la eucaristía cristiana”²⁷; pero, en segundo lugar, “cuando -por una u otra razón- este contexto natural se ha debilitado o se ha perdido, el sacramento cristiano queda como aislado y sin conexión vital con la existencia; corre el grave riesgo de convertirse en un rito mágico, vacío de contenido cristiano. Algo de esto parece estar sucediendo en la sociedad de nuestros días”²⁸ y en buena parte de nuestras parroquias, que es precisamente la inquietud que motivo la realización de este trabajo monográfico.

3.3 LAS COMIDAS EN EL JUDAÍSMO

El significado social de la comensalidad en el ámbito mediterráneo, agrario y de orientación colectivista del tiempo de Jesús, va mucho más allá del simple hecho de compartir alimentos. Lo que en este contexto cultural significaba invitar a alguien que no pertenece al círculo familiar a comer en la propia casa, o ser invitado a su mesa, era aceptar y afirmar públicamente que se quería mantener una relación cercana con esa persona, que se apreciaba su compañía y se deseaba reforzar y hacer perdurable la amistad.

El Judaísmo del segundo templo (450-400 a.C) surge en torno a unos rituales de separación respecto de los otros grupos y pueblos, que se expresa sobre todo en matrimonios y comidas, “en una religión étnica como era la judía -basada, por tanto, en la stirpe y en los

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid. 26-27.

lazos de sangre-, las reglas de los intercambios matrimoniales (*connubium*) y de los usos alimenticios y los ritos de mesa (*convivium*) tienen importancia trascendental”²⁹.

En los siglos II a.C. al I d.C, el Judaísmo era “una comunidad social y religiosa, cerrada en forma endogámica y centrada en unos ricos rituales de comida”³⁰. La experiencia de las comidas compartidas como signo de la presencia de Dios hizo que los judíos tuvieran una intensa conciencia de pureza social y pertenencia grupal en torno a sus propias leyes nacionales, “la identidad del judaísmo se ha ido formando en torno a dos principios esenciales: la pureza genealógica, representada por el origen familiar (matrimonios intranacionales), y la comunicación alimenticia (comidas de puros con puros alimentos)”³¹, esta exigencia de pureza llevó a que rechazaran ciertos alimentos y destacaran el valor de otros como el pan y el vino.

A comienzos del siglo II a.C. se presenta entre los judíos un problema de tipo alimenticio que los divide y enfrenta: “unos son partidarios de pactar con los griegos, es decir, de asumir los principios básicos de convivencia social y religiosa del entorno helenista, que aparece como cultura universal; otros quieren mantener y mantienen los rasgos de identidad propia del pueblo, vinculada a la adoración exclusiva de Yahvé, como Dios distinto de todos los dioses, y al cumplimiento de ciertas normas culturales y alimenticias”³², que, como lo dice Basurko, lo único que “intentan (es) salvaguardar la separación del cuerpo social judío de los otros pueblos...”³³.

²⁹ Aguirre, *La mesa compartida*, 10.

³⁰ Pikaza, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, 151.

³¹ *Ibid.* 125.

³² Pikaza, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, 126 - 127.

³³ Basurko, *La eucaristía*, 35.

La ley de comidas “se convierte en principio de distinción básica, causa de martirio”³⁴, para los judíos que se encuentran unidos por lazos de tipo social y sacral, servía para definir de forma precisa fronteras, “las comidas servían para definir la identidad de un grupo en el seno del judaísmo... se distinguían a sí mismos del resto del judaísmo por sus prácticas en la mesa”³⁵.

Cuando el rey helenista quiso “imponer sobre los habitantes del imperio una ley alimenticia, sacramentalmente avalada por un Dios universal, pues, a su entender, Zeus, Dionisio y Yahvé son variantes de la misma divinidad abarcadora”³⁶ los judíos marcaron su propia diferencia con normas tales como la circuncisión y la observancia del sábado porque para los judíos ese Dios universal era idolátrico y contrario a la voluntad de Yahvé, pues como dice Pikaza “La voluntad de Dios, codificada en la ley nacional, distingue a Israel de los restantes pueblos. Por eso, ir contra ella significa traicionar al pueblo, negar al mismo Dios, rechazar su voluntad”³⁷.

De esta manera, la comida se convirtió para el pueblo en el signo escatológico fundamental, la salvación final aparece como banquete, en clave de alimentación y diálogo fraterno; este fondo de comensalidad sagrada es en el que se comprende al cristianismo como comunidad universal en torno al pan y al vino compartido.

Aunque las tradiciones de las comidas en el judaísmo durante todo el amplio período de su historia, desde el Segundo Templo hasta los inicios del período rabínico, tenían aspectos distintivos propios de la tradición judía, las costumbres de las comidas tenían “la estructura

³⁴ Pikaza, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, 127

³⁵ Smith, *Del simposio a la eucaristía*, 273

³⁶ Pikaza, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, 128.

³⁷ Ibid.

del banquete grecorromano”³⁸. De igual manera “la tradición literaria para describir las comidas judías provenía casi en su totalidad de la tradición del simposio griego”³⁹.

Cuando los judíos griegos y romanos se reunían para celebrar un banquete, las comidas ocupaban un lugar central; igualmente tenían costumbres comunes tales como las de reclinarsse, las reglas de protocolo, los valores éticos bien definidos, vino servido en copas, unción con aceite, música como entretenimiento en la mesa, las comidas “en el origen y el primer desarrollo del cristianismo, tenían una forma homogénea”⁴⁰.

3.4 LAS COMIDAS DE LOS PRIMEROS CRISTIANOS

Siempre que queremos comprender el origen de una realidad acudimos a “unos modelos procedentes de nuestra experiencia, que pueden basarse en lecturas, estudios o informaciones de diversa procedencia”⁴¹ para adelantar esta tarea, esta utilización de modelos es necesaria pues “sin ellos, la experiencia sería un caos confuso, y la vida humana se tornaría imposible”⁴², por eso siempre “partimos de ciertos esquemas mentales o modelos acerca de qué es y cómo funciona”⁴³ la realidad que queremos comprender.

En este sentido es preciso saber cuál es el modelo apropiado para una adecuada interpretación de la eucaristía como comida, aquí es donde el “material antropológico muy

³⁸ Smith, *Del simposio a la eucaristía*, 272.

³⁹ Ibid. 273.

⁴⁰ Ibid. 20.

⁴¹ Aguirre, *La mesa compartida*, 25.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

rico sobre la sociedad mediterránea del siglo I (es) de enorme interés”⁴⁴, éste material es el resultado de la investigación histórica y se hace necesario para alcanzar una correcta interpretación de la eucaristía y su celebración; se pretende, pues, una aproximación al modelo y/o representación mental del banquete vigente en la cultura mediterránea del siglo I para hacer comprensible hoy la celebración del misterio eucarístico, modelo que como dice Aguirre “debe tener una cierta capacidad intercultural... debe ser comprensible para los lectores de hoy”⁴⁵.

Según lo dicho anteriormente y adentrándose en el mundo cultural mediterráneo del que forma parte el pueblo judío se puede decir que la comida que realizaban los primeros cristianos estaba sustentada en el modelo del banquete, con el que tenía formas similares, compartía significados e interpretaciones semejantes; por tanto, tales comidas no tenían un origen único en las enseñanzas y/o prácticas de Jesús, o en tradiciones como la de la pascua judía, o la de los cultos místicos grecorromanos, “más bien... todos estos tipos de comida, ...proviene de la misma tradición del banquete”⁴⁶.

La práctica social del banquete fue el medio por el que los primeros cristianos crearon comunidades e hicieron experiencia de comunidad a través de la mesa fraterna y es el ideario del banquete el que sustenta la liturgia cristiana primitiva; a partir de esta tradición, la tradición judía y cristiana desarrolló variantes en las que el discurso sobre la ley o sobre la tradición bíblica eran los temas propios de estas reuniones, de tal suerte que queda manifiesta la pertinencia de la siguiente apreciación de Smith,

para comprender correctamente cualquier instancia individual de comida formal en el mundo grecorromano, como los banquetes filosóficos griegos, las comidas festivas judías o las comidas comunitarias de los primeros cristianos, tenemos

⁴⁴ Ibid. 26.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Smith, *Del simposio a la eucaristía*, 421.

que comprender primero el fenómeno mayor del banquete como una institución social. Esta perspectiva de que el banquete era una institución social que traspasaba las líneas étnicas, religiosas y sociales no ha surgido de los expertos,... (se) busca definir el banquete como una institución social en sí en el mundo antiguo y, por tanto, proporcionar un modelo común que pueda ser utilizado en el estudio de todas las fuentes históricas sobre las comidas formales del mundo grecorromano.⁴⁷

Cuando los primeros cristianos desarrollaron su propia forma de identidad comunitaria, lo que hicieron fue adecuar la tradición común del banquete a sus propósitos, asumiendo y adaptando la concepción del banquete, que luego fue un factor importante en el desarrollo de la teología cristiana antigua.

Por tanto, se puede concluir que los primeros cristianos celebraban el culto en la mesa y empleaban los modelos de la estructura y de la ideología de la comida que ya existían, “los primeros cristianos celebraban una comida basada en el modelo del banquete que se encontraba habitualmente en su mundo... no se necesita ninguna explicación adicional para dar razón del origen de las comidas de los primeros cristianos.”⁴⁸

3.5 MODELOS DE BANQUETES: FILOSÓFICO, SIMPOSIO Y MESIÁNICO

En el contexto de las culturas mediterráneas del siglo I, las comidas se describían a partir de un modelo idealizado de las mismas a partir del cual se confronta la respectiva comida, entre los más conocidos están el banquete filosófico y el banquete mesiánico.

⁴⁷ Smith, *Del simposio a la eucaristía*, 20.

⁴⁸ Ibid. 421.

3.5.1 EL BANQUETE FILOSÓFICO Y EL SIMPOSIO

El primero suministra una base filosófica que desarrolla la ideología del banquete, “añadía producción filosófica a lo que eran los valores culturales del banquete”⁴⁹; en un banquete tenían lugar diversas actividades como juegos jocosos, entretenimientos dramáticos y conversaciones filosóficas.

Con respecto al simposio, se hace referencia a dos fenómenos interrelacionados: el simposio como institución social, donde las auténticas comidas seguían un modelo social de códigos y costumbres, y el simposio como forma literaria, en donde las comidas de los filósofos famosos eran idealizadas según los modelos establecidos literariamente, “si el banquete es el que lleva el simbolismo principal de las comidas, al simposio se le atribuye el simbolismo principal del banquete”⁵⁰.

El simposio fue muy popular e influenció círculos no filosóficos, se adaptó, por ejemplo, para ser usado en la sátira, en los escritos judíos y también en la liturgia más antigua de la Pascua judía; también algunos aspectos de este género se encuentran presentes en las descripciones que hacen la literatura antigua y los escritos judíos y cristianos sobre las comidas .

El simposio, pues, no era más que otro nombre para referirse al banquete en el que se hacía hincapié en la fiesta de la bebida durante la cual se presentaba la diversión de la velada; la parte final del banquete, es, en la tradición del simposio filosófico, una importante expresión de la cultura griega, que cumplía la función de idealizar los encuentros sociales de los filósofos. Era una institución social propia de las escuelas filosóficas que privilegiaba el momento para el discurso filosófico, para elevadas conversaciones sobre un tema

⁴⁹ Ibid. 119.

⁵⁰ Ibid. 94 - 95.

adecuado en el que todos pudieran participar, “las familias y los diferentes grupos se reunían en banquetes, que incluían la comida en sentido propio (*deipnon*) y el simposio final (*symposion*), caracterizado por conversaciones filosóficas, aunque también por ciertos tipos de entretenimiento (música, canto)”⁵¹

Es particularmente llamativo de este género literario la identificación que hace de los personajes que en él participaban tales como el anfitrión, el bufón, el comensal no invitado, el médico, el invitado que llega tarde, el invitado insultado, el bebedor pesado y la pareja de amantes; y también son llamativos los motivos que se tenían para realizar un banquete: la pelea, el debate o el concurso. El formato del simposio generalmente era el narrativo, la narración del simposio se implantó en la cultura e influyó sustancialmente en las prácticas de las comidas.

Porque más adelante nos aproximaremos a tres pasajes en los que el evangelista Lucas mostrará el actuar contracultural de Jesús -a propósito de la costumbre de comer con pecadores-, es pertinente decir que siendo, tal vez, el más literario de los evangelistas, y teniendo en cuenta que pretende más convencer que informar ⁵², utiliza para este propósito la conocida “charla de sobremesa”, técnica narrativa propia del género literario del simposio; como afirma Smith, “Jesús aparece enseñando en el transcurso de las comidas... algo que los filósofos hacían con frecuencia... por ello algunos ejemplos de Lucas, en particular 7, 36-50, 11, 37-54 y 14, 1-24, se relacionan con el género literario del simposio”⁵³.

⁵¹ Stegemann y Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, 363.

⁵² Bovon, en el volumen I de *El Evangelio según San Lucas*, ilustra esta intención del evangelista cuando comenta “El propósito de Lucas no es anunciar la salvación al margen de la situación histórica, sino dar testimonio de la historia de la salvación según la voluntad de Dios a través de la historia concreta... quiere mostrar cómo Dios, por medio de su Hijo, realizó el acto, decisivo de salvación y cómo se extendió esta noticia por medio de los testigos con la ayuda del Espíritu de Dios”, 35.

⁵³ Smith, *Del simposio a la eucaristía*, donde el autor también remite a una amplia bibliografía, 386.

Finalmente, la idealización del modelo de comer y beber con el simbolismo de las comidas en el escenario de un banquete -lo mismo que el motivo de la mesa de hermandad-, dan cuenta de que “en Lucas, el tema de la mesa fraterna es evidente y primordialmente un recurso literario”⁵⁴.

De tal suerte y para concluir nos parece que los resultados de los estudios de la antropología cultural que son presentados por Smith dan cuenta de la trascendencia de este género en el mundo cultural mediterráneo del siglo I del que el judaísmo del tiempo de Jesús hizo parte:

La tradición del banquete grecorromano contribuyó más al cristianismo primitivo que a la forma de la comida. El banquete era una institución social de primer orden y, como tal, comportaba un código social: la ideología del banquete. La teología del cristianismo más primitivo se elaboró a través de los modelos del pensamiento religioso de su tiempo, y uno de estos modelos era el ideario del banquete. Este ideario facilitó un modelo para crear la comunidad, definir la conducta en el seno de la misma, compartir valores y relacionarse con lo divino. Se implantó también como una práctica social, proporcionando así un medio por el que se confirmase la ideología a través de una experiencia compartida. Dado que los primeros grupos cristianos crearon comunidad e hicieron experiencia de la misma a través de la mesa fraterna, el ideario del banquete se halla también en la base de la liturgia cristiana primitiva⁵⁵.

3.5.2 EL BANQUETE MESIÁNICO

El otro tipo de modelo idealizado de banquete es el banquete mesiánico catalogado como el banquete eterno de los dioses; en el pensamiento y tradición judíos se encuentra ampliamente difundida la utilización de esta metáfora en diferentes contextos y formas de

⁵⁴ Ibid. 411.

⁵⁵ Ibid. 422.

la literatura, constituyéndose en “una significativa contribución al banquete del período grecorromano”⁵⁶.

Así mismo es de anotar la relación entre el banquete mesiánico y el simposio que como lo anota Smith, “La tradición del simposio facilita un medio para idealizar al héroe, al igual que Sócrates fue idealizado en el banquete de Platón. Asimismo, en los evangelios se idealizó a Jesús como héroe en la mesa. Dondequiera que Jesús comiera en la mesa, el banquete mesiánico estaba presente como trasfondo”⁵⁷.

El banquete mesiánico “tiene sus orígenes en el complejo patrimonio mitológico del antiguo Oriente Próximo”⁵⁸ y “se desarrolló sobre todo en la literatura apocalíptica, especialmente durante los períodos helenista y romano”⁵⁹; es esencialmente un ágape mitológico que representa lo numinoso para ponerlo al alcance de los seres humanos, “representa el “alimento de los dioses” que otorga inmortalidad a quien lo ingiere”⁶⁰. De ahí que “los textos en los que se presentan banquetes mesiánicos son, por lo general, idealizaciones literarias... no describen comidas que hubieran tenido lugar, sino más bien comidas idealizadas en un plano divino”⁶¹.

Los antecedentes de la imagen del banquete mesiánico “se encuentran en dos motivos literarios y mitológicos. El primero es el del alimento sagrado, que proporciona la bendición divina, normalmente bajo la forma de inmortalidad... El otro motivo es el del banquete sagrado. Es conocido el mito del banquete de victoria tras una gran batalla de los

⁵⁶ Smith, *Del simposio a la eucaristía*, 264.

⁵⁷ Ibid. 428.

⁵⁸ Ibid. 265.

⁵⁹ Aguirre, *La mesa compartida*, 52.

⁶⁰ Smith, *Del simposio a la eucaristía*, 265.

⁶¹ Ibid. 272.

dioses... también fue utilizado como un símbolo de la vida después de la muerte en las tradiciones del Oriente Próximo, y algo menos en Grecia y Roma”⁶², por consiguiente, el banquete mesiánico celebraba la alegría eterna, la abundancia de alimentos y la presencia del Mesías.

También el banquete mesiánico utiliza la imagen del mundo de la casa y de la vida familiar para destacar la vigencia de las relaciones de solidaridad, acogida, igualdad y perdón, “este ámbito es el que sirve a Lucas para expresar los valores de la comunidad de Reino de Dios”⁶³ y revelan las categorías del comportamiento de Jesús cuando no sólo compartió la mesa con los marginados y los pecadores sino que hizo suya la opción del Padre por ellos.

Jesús se sirvió de los encuentros en torno a la mesa, a la comida compartida, para enseñar, ejemplificar y llevar a la práctica aspectos, ideas y/o intuiciones importantes del proyecto del Reino: la reconfiguración de un nuevo mundo simbólico en donde la misericordia reemplace a la pureza ritual; que el acercamiento a lo que está fuera de las fronteras sustituya las separaciones y aislamientos; el ejercicio de la hospitalidad para con los extraños:

Nada más natural, por lo tanto, en el marco de la predicación y de la práctica de Jesús, que incluir la satisfacción del hambre, la celebración del banquete como parte del Reino de Dios... El Reino definitivo será entonces un gran banquete..., abierto a quien pueda participar en la mesa, y al que se invita a quien normalmente no goza de la posibilidad de participar en él”⁶⁴.

⁶² Aguirre, *La mesa compartida*, 53.

⁶³ *Ibid.* 56.

⁶⁴ Hammes, *Piedras en pan: ¿por qué no? Eucaristía - koinonía - diaconía*, Revista Concilium 310, 30-31.

Es el anuncio y la introducción de un nuevo orden simbólico que viene a expresar los valores de un nuevo orden social como la acogida, la reciprocidad, el servicio, el compartir la vida y la fraternidad.

Es la forma singular y atrayente del actuar de Jesús, que tiene una repercusión social, lo que explica la acogida, la expansión y el éxito del cristianismo primitivo, que no buscaba sólo transformar el mundo en que vivían y sus estructuras, sino construir la fraternidad y reflejar a través de ella los valores nuevos del Reino de Dios; desde la práctica comensal Jesús cuestiona las jerarquías vigentes en su sociedad y propugna unos valores alternativos... critica a quienes buscan los primeros puestos en los banquetes (Lc. 14, 7-11; 20,26), y exhorta a elegir los lugares más humildes (14, 10-11), critica también los ritos de pureza de los alimentos (11, 38-39.42) y exhorta a no invitar a gente prestigiosa o a quienes pueden corresponder, sino a los pobres y a los tenidos por impuros para acercarse a lo sagrado (14, 12-14)⁶⁵.

Concluamos con la invitación de Maldonado cuando dice:

...la eucaristía por su semejanza con todas estas tradiciones y formas religiosas del banquete sagrado, hunde sus raíces en los estratos más arcaicos y universales de la humanidad. Tiene una profundidad ancestral que la injerta en el inconsciente colectivo de la familia humana. Así, por un lado, asume toda esta hondura, toda esa riqueza, plenificándolas y de algún modo purificándolas. Por otro lado, ella, a su vez, es iluminada desde este inmenso horizonte ecuménico y desde esta perspectiva temporal multimilenaria... redescubrir dimensiones de la eucaristía que se han ido olvidando en estos tiempos de prejuicio antirreligioso por parte de las diversas teologías tanto católicas como protestantes... para poder superar los falsos espiritualismos en que suelen caer nuestras celebraciones

⁶⁵ Aguirre, *La mesa compartida*, 124-125.

eucarísticas actuales. Si no es así, dejan de suscitar, dejan de ser, la experiencia religiosa que debe ser toda experiencia cristiana⁶⁶.

Toda la riqueza y apertura de la eucaristía heredada del banquete sagrado es lo que queda un poco más claro después de la aproximación a la tradición del banquete y su repercusión en la eucaristía. Tras esta aproximación a la tradición ancestral del banquete, nos queda más claro que la universalidad, la riqueza, el pluralismo y la apertura tuvieron y deberían tener una gran repercusión en la eucaristía.

3.6 EL RITUAL DE LA COMIDA CREA COMUNIDAD

La tradición del banquete suministró a las comunidades la ideología de las fronteras sociales por medio de la cual controlaba las relaciones entre las personas, tanto al interior como al exterior de la comunidad, y que estaban contenidas en la normatividad que los comensales debían observar en la acción de comer y beber juntos alrededor de una misma mesa, como bien lo anota Smith, “la comida proporcionaba un recurso para describir detalladamente la oposición entre la estratificación social y la igualdad social”⁶⁷, al punto de que cuando se era expulsado de la mesa significaba que también se era expulsado de la comunidad.

Los miembros de la comunidad tenían derechos, deberes y normas que incluían ritos de purificación previos a la realización y participación en la comida, para fijar de esta manera los límites comunitarios, así que el hacer y/o formar parte de la comunidad se expresaba y vivía en la reunión alrededor de la mesa; ya en el Nuevo Testamento encontramos muchas referencias a la función delimitadora de la mesa, por ejemplo, las discusiones de San Pablo

⁶⁶ Maldonado, *Eucaristía en devenir*, 36.

⁶⁷ Smith, *Del simposio a la eucaristía*, 426.

acerca de las diferencias que hay entre “la mesa del Señor” y “la mesa de los demonios” (I Cor 10, 14-22).

Una forma de vinculación social era compartiendo el pan y el vino en un banquete, puesto que ponderaba y fomentaba la creación de lazos; la comida era un ritual que creaba comunidad cuyo poder no estaba en el alimento propiamente dicho, sino en el contexto de la comida, la liturgia que le acompañaba y el motivo por la que era compartida.

Para los primeros cristianos, la comida era el medio por el cual formaban comunidad, es decir, a través del ritual, celebraban lo que vivían, lo que les unía, convirtiéndose en una familia en la que entre sí se llamaban hermanos, teniendo la certeza de que también formaban parte de la familia de Dios; la comida llegó a ser el medio por el cual se formaba la comunidad, es decir, a través del ritual, la teología de la comunidad se entrecruzaba con la experiencia y de esta forma se iba construyendo y renovando.

Así pues, el marco comunitario y el valor simbólico de las comidas forman parte de la tradición del banquete como queda expresado en Smith: “el cristianismo antiguo se caracterizaba especialmente por intentar crear una comunidad de iguales... esto formaba parte de su atractivo... ¿de dónde proviene esta idea? ¿cómo pudo concebirse y llevarse a cabo?... la tradición del banquete ya facilitaba un modelo para un discurso semejante y los primeros cristianos sencillamente utilizaron ese modelo”⁶⁸, el cristianismo primitivo adoptó a sus tradiciones esta tradición como queda de manifiesto en los modos como los primeros cristianos efectuaban las comidas comunitarias.

⁶⁸ Ibid. 426.

3.7 LAS COMIDAS DE JESÚS

Visto lo anterior es de advertir que las comidas en las que Jesús participaba y que presentan los evangelios, contienen elementos propios del banquete grecorromano y de la tradición del simposio -el reclinarsse, el lavatorio de pies antes de reclinarsse, la unción con perfumes, recitar plegarias antes de servir y comer, la colocación en la mesa y en el simposio, compartir el degustar el vino en torno a la mesa, terminar la comida con un himno-, estos y otros aspectos de la tradición de las comidas de Jesús provienen de los hábitos de las comidas grecorromanas asociados a la tradición del banquete.

De otro lado, y como dato orientador para el propósito de este trabajo monográfico, los datos históricos que entregan los relatos evangélicos describen o hacen referencia a comidas en las que participaba Jesús con fariseos, con publicanos y pecadores y con sus discípulos; las de mayor plausibilidad histórica, según los estudios exegeticos, son las que se refieren a comidas con publicanos y pecadores y con discípulos, pero en todo caso “el hábito de la comensalidad es uno de los aspectos mejor documentados del Jesús histórico”⁶⁹; las comidas con fariseos, presentadas sólo por Lucas, son redaccionales y las narraciones de comidas milagrosas cuando se consideran acontecimientos históricos presentan problema por aquello de que tienen la función de idealizar la figura de Jesús, al igual que lo hacen otros textos que igualmente relatan las comidas de Jesús.

Pero lo más importante aquí es advertir cómo estas comidas son una preparación a la Última Cena, “las llamadas “comidas del Jesús” son como su gestación”⁷⁰ al mismo tiempo que son utilizadas como un medio para proclamar su mensaje contracultural, llamado a ser actualizado en nuestra actual praxis eucarística.

⁶⁹ Basurko, *La eucaristía*, 38.

⁷⁰ Maldonado, *Eucaristía en devenir*, 57.

En efecto, no viene bien ignorar las comidas de Jesús pensando que la atención sólo debe fijarse a la Última Cena,

habría que sacar la eucaristía del interior de la sala o cámara alta (Mc 14, 14-15; Lc 22, 12) donde tuvo lugar la Última Cena, al ámbito de la actividad anterior del Jesús itinerante, cuando recorría infatigable las aldeas y pueblos de Galilea, Samaria, Judea... La teología hace unos decenios o, mejor, siglos, como que la había recluido ahí, pues era ésta la única comida que se analizaba. Pero la teología de los últimos lustros la ha ido liberando de esa reclusión, sacándola al exterior, poniéndola en contacto con las otras comidas de Jesús... Éstas tienen también múltiples rasgos eucarísticos o preeucarísticos que enriquecen el sentido teológico del sacramento cristiano por excelencia. El ignorarlas es empobrecer la riqueza del banquete eucarístico... no podemos olvidar la conexión de todos estos testimonios, implícita o explícitamente eucarísticos, con el banquete del Reino, el banquete mesiánico, el banquete escatológico⁷¹.

3.8 LA ÚLTIMA CENA Y LAS COMIDAS DE JESÚS

Con lo visto en la parte anterior nos va quedando claro la íntima relación que hay entre la cena de despedida, la Última Cena, y la comensalidad abierta de Jesús; hay coincidencia entre los expertos en las tradiciones de las comidas de los primeros cristianos “en que la “cena de la institución” es el eslabón, ciertamente señero, de una larga cadena de comidas de Jesús con las gentes diversas y con los suyos, que se prosigue después de la Pascua”⁷². Así mismo, se puede concluir que la mejor descripción de una comida formal de Jesús con sus discípulos es precisamente la de la Última Cena.

⁷¹ Ibid.

⁷² Maldonado, *Eucaristía en devenir*, 62 - 63.

La gran herencia de la tradición sobre la comida como hecho humano-religioso e histórico-salvífico, es recogido en el Nuevo Testamento y llevado a su culminación en la eucaristía, que de modo explícito aparece por primera vez en la Última Cena, pero que ha tenido su gestación, como ya se dijo, en el transcurso de la vida pública del Jesús histórico en su práctica comensal.

Maldonado, citando a J. Jeremias manifiesta que se puede afirmar “que la eucaristía cristiana arranca de la comensalidad del Jesús histórico, y hunde sus raíces en la praxis de Jesús de celebrar comidas con todo tipo de personas”⁷³ y guarda “relación directa con el núcleo de su mensaje: la categoría del Reino de Dios”⁷⁴, más aún

el banquete del jueves santo fue la última comunidad de mesa que tuvo Jesús con sus discípulos en este mundo. Solamente podremos comprender justamente el significado de este banquete si lo concebimos como un eslabón de esta larga cadena, como uno de los dones anticipados de la consumación plena, como actualización del tiempo salvífico⁷⁵.

Si bien es cierto la estrecha relación de las comidas de Jesús con su Última Cena, cabe establecer lo novedoso de

la Última Cena que Jesús celebró con sus discípulos (y que) se distingue de todas las comunidades de mesa verificadas anteriormente (esta) en que en la Última Cena Jesús unió a las plegarias de antes y después de la comida unas palabras “interpretativas” que descubrían el significado de sus acciones... (y que) anuncian la pasión... eran para los discípulos algo completamente normal... (puesto

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 264.

que) las interpretaciones que Jesús hace forman parte del ritual del banquete de pascua⁷⁶,

estas palabras “interpretativas” -sangre de Jesús derramada, comparar el pan partido con su cuerpo y el vino tinto con su sangre- atendían a la prescripción bíblica del Ex 12, 26 ss y 13, 8, lo que aporta, pues, la cena eucarística a las otras comidas de Jesús, es que en ésta hace referencia expresa a su persona, a su muerte salvadora.

Tanto las comidas de Jesús como la Última Cena, se comprenden mejor cuando se conciben como lo que fueron: comidas sagradas; a diferencia de nuestra mentalidad que establece separación entre comidas profanas y comidas religiosas o sagradas, en el Judaísmo del tiempo de Jesús se consideraba que toda comida, incluida la diaria y la profana, tenía un carácter sacral, por eso iba unida a la oración de alabanza y acción de gracias al Señor, se daba entre ambos tipos de comida el principio de mutua reciprocidad.

Ahora bien, el fundamento de que toda comida es sacral, es un acto religioso, es la convicción de que Yahvé actúa no sólo en cuanto Dios de la historia, sino también en cuanto verdadero propietario de la tierra; es considerado como Dios de la fecundidad que da al hombre los frutos del campo, Él es el anfitrión de toda comida judía, de tal forma que todo acto comer y beber tiene una referencia religiosa que se expresa en las oraciones de mesa.

Los rasgos de las comidas de Jesús culminan y se compendian en la Última Cena, en ella Jesús ahonda aún más en la dinámica de igualdad, acercamiento y reconciliación entre todos, comunicando estos valores a sus discípulos a través de su actitud de servicio, “pese a las incertidumbres históricas que existen en torno a las características de la última cena... lo cierto es que antes de su muerte, Jesús celebró una cena de despedida, íntimamente vinculada a la tradición judía y a su propia muerte-resurrección. Esta cena representa la

⁷⁶ Ibid. 271

culminación de la práctica de las refecciones de Jesús como *diákonos* y crea el círculo de discípulos como comunidad de mesa (*koinonía*) humano-divina y de servicio (*diakonía*) fiel a la Palabra y al Espíritu”⁷⁷.

De esta manera prepara el terreno para que surja la Iglesia como una comunidad de iguales en donde “Él mismo continuará presente en el pan y el vino de su cuerpo y su sangre, para las personas que se reúnan en su nombre, y así también ellas pasarán a integrar esa comunidad hospitalaria, servidora y martirial”⁷⁸; este mensaje eclesiológico que Jesús comunica a partir de su práctica comensal, resulta revolucionario para organizaciones cerradas y jerarquizadas, que le presentaron fuerte resistencia, puesto que encontraron en esta actitud profética un motivo de juicio y de condena por su comensalidad abierta e igualitaria, que subvertía el orden establecido en la sociedad y en las estructuras injustas del pecado.

Los relatos de la Última Cena explicitan que Jesús contempló “su muerte como servicio último y supremo a la causa de Dios, y que comunicó esta convicción a sus discípulos más íntimos bajo el signo tan expresivo de la comunidad de mesa”⁷⁹ lo que explica el compromiso que tienen los que actualizan en la celebración del misterio eucarístico esta cena que es una “comida comunitaria, banquete de despedida, comida festiva, banquete de alianza, banquete pascual, banquete de acción de gracias, banquete sacrificial, banquete mesiánico y escatológico, banquete a renovar”⁸⁰ que tiene por propósito “hacer que sus

⁷⁷ Hammes, *Piedras en pan: ¿por qué no? Eucaristía - koinonía - diaconía*, en Revista Concilium N° 310, *Hambre, pan y eucaristía*, 33.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Basurko, *La eucaristía*, 48.

⁸⁰ Estas características de la Cena del Señor se tomaron de la presentación que de ellas hace Basurko en *La eucaristía*, citando a su autor Perrot, en la obra pluridisciplinar *L'eucharistie. Le sens des sacraments*, resumidas en 10 proposiciones. 40.

discípulos (los de Jesús) vayan adquiriendo uno tras otro una mayor conciencia personal de que tienen parte en el reino, por pertenecer a los muchos por los que él va a la muerte”⁸¹.

⁸¹ Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo testamento*, 275.

4. APROXIMACIÓN BÍBLICA Y DOGMÁTICA

“La eucaristía que no es mesa acaba siendo pura blasfemia”. P. Casaldàliga¹.

4.1 LAS COMIDAS EN EL EVANGELIO DE LUCAS

Una de las formas concretas de apropiación de la contemporaneidad para adelantar una honesta evangelización es que nos dejemos tocar por los reclamos de esta época y nos aferremos a lo fundamental de nuestro evangelio, es decir, tomar partido teniendo en cuenta los antecesores al mismo tiempo que a los contemporáneos; esto es lo que se pretende en esta parte del trabajo en la que tomaremos tres relatos de comensalidad abierta de Jesús del evangelio de Lucas, pasando por algunos aspectos fundamentales del Antiguo Testamento para llegar a la praxis eucarística actual.

Ya hemos dicho cómo la cultura del banquete de muchos pueblos trasciende la función puramente nutritiva del comer y beber, para llegar a crear y representar una comunión a través de la comida y la bebida en común y el reconocimiento del creador como fundamento de la vida y de la comunión convival, así el banquete no sólo es un medio para nutrirse, sino también, y especialmente, un signo de comunión con Dios y con los semejantes.

En el Antiguo Testamento el banquete es un signo realizador de comunión por medio del cual se practica la hospitalidad (Gn. 18, 1-8), hace posible y real la actitud de consolar a quien está solo en su tristeza (Jer. 16, 7) y la de tener benevolencia con el enemigo vencido

¹ Citado por Espeja en *Para Comprender Los Sacramentos*, 102.

y prisionero (2 Re. 25, 27-29); igualmente, con y a través de los banquetes se sellan los tratados de paz y las alianzas (Gn. 14,18; Ex. 18, 12).

Sacrificio y banquete se unen: la sangre derramada sobre el altar y sobre el pueblo y el banquete de los ancianos que así pudieron ver a Dios (Ex. 24, 10-11) al final del establecimiento de la alianza en el Sinaí, aparecen tanto en el sacrificio como en el banquete: Moisés toma la mitad de la sangre de los novillos sacrificados y rocía el altar, después lee el documento de la alianza y una vez el pueblo lo acepta lo rocía con la otra mitad de la sangre al tiempo que dice “Ésta es la sangre de la Alianza que Yahvé ha hecho con vosotros, de acuerdo con todas estas palabras” (Ex. 24, 8).

Pero también hay que recordar, como ya se ha dicho, que la dimensión religiosa del banquete en Israel no sólo es para los momentos culmen de la historia de salvación, sino también para la comida común y cotidiana que se inicia con la alabanza a Dios al partir el pan y concluye con una oración de acción de gracias, unida frecuentemente al recuerdo agradecido de los hechos salvíficos de Dios.

Todo esto nos va dejando claro que la “sensibilidad religiosa (del pueblo fue) preparada por la pedagogía del Antiguo Testamento”² para que así entendieran “el lenguaje que utilizó Jesús para transmitir su mensaje de la Buena Nueva y para instituir los signos sacramentales con los que quería que su comunidad celebrara la salvación de Dios”³; hay, pues, que tener presente algunos de estos elementos que proporcionen luz y permitan una adecuada lectura de la práctica comensal a través de la historia de la salvación, para hallar en las raíces bíblicas e históricas alimento y purificación para la praxis eucarística actual.

² Aldazabal, *La eucaristía*, 32.

³ Ibid.

Comencemos por advertir que realidades como sacrificio, memorial, alianza y pascua, entre otras, ayudan a “entender cómo Cristo Jesús, con su sacrificio pascual, sella la nueva alianza de Dios con la humanidad”⁴, y que la más importante de las comidas sagradas, la pascua judía, tiene su origen “en dos fiestas relacionadas con la naturaleza, que sintetizan dos ritos diversos: el del cordero y el de los ácidos”⁵, el “rito del cordero era propio de los pastores nómadas que ofrecen a Dios las primicias de sus rebaños, el rito de los ácidos era más propio de los pueblos sedentarios agrícolas que ofrecen a Dios las primicias de sus cosechas (Ex 12, 15.20)”⁶.

La conmemoración central de las acciones salvíficas y liberadoras de Dios es la fiesta de Pesaj, originada en una fiesta nómada de primavera anterior a Israel, en la que se ofrecen las primicias de sus rebaños con el sacrificio de un cordero y/o res de ganado menor y con un banquete común, con esta fiesta se celebraba la marcha hacia nuevos pastos; el rito de los ácidos de la fiesta de Mazzot con la que los campesinos cananeos celebraban agradecidos la cosecha, ofreciendo las primeras espigas de cebada y con un banquete a base de pan sin levadura y amasado con la nueva cosecha es una fiesta que en Israel se asoció con el acontecimiento del éxodo de Egipto⁷.

La carga metafórica del banquete se advierte en textos como éste del Apocalipsis de Isaías:

Preparará Yahvé Sebaot para todos los pueblos en este monte un convite de manjares enjundiosos, un convite de vinos generosos: manjares sustanciosos y gustosos, vinos generosos, con solera. Rasgará en este monte el velo que oculta a todos los pueblos, el paño que cubre a todas las naciones. (Is 25, 6-7).

⁴ Ibid.

⁵ Borobio, *Eucaristía*, 13.

⁶ Ibid.

⁷ Cfr. Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 610 ss.

El texto deja ver los “tres aspectos esenciales de la escatología”⁸ la reunión en el monte Sión, la experiencia y gozo del banquete y la superación de la muerte, “los tres (Sión, Banquete, No muerte) aparecen desde otra perspectiva, en la eucaristía de Jesús, pues... su Cena se expande hacia los pueblos, en camino de Pascua”⁹; Esta tradición, la del banquete escatológico, es desarrollada ampliamente por la literatura apocalíptica.

En los elementos mencionados, sin nada de exhaustividad, podemos encontrar “claves para entender mejor el misterio cristiano y en concreto la eucaristía”¹⁰ como también “la eucaristía de la primera comunidad cristiana”¹¹, el Antiguo Testamento nos habla no sólo del carácter teológico del comer, “sino que, ante todo, nos ilustra la relación que la comida tiene con la historia salvífica, esa historia concreta que el Dios bíblico va diseñando a lo largo de la vida de Israel como pueblo elegido... el sentido histórico salvífico, judeo-cristiano, de la comida y la bebida en la tradición bíblico-evangélica”¹².

La imagen que el Nuevo Testamento utiliza para referirse al banquete mesiánico es sacada del ámbito donde se dan las relaciones de la solidaridad, se expresa la acogida, la reciprocidad generalizada, la igualdad y el perdón, esto es la casa y la vida familiar. De este ámbito es que también se vale el evangelista Lucas para expresar los valores del Reino de Dios en la práctica comensal de Jesús; por consiguiente será preciso detenernos en la utilización simbólica del comer y beber, y de la tradición del banquete que hace Lucas en su evangelio y que nos adentra en su mundo, contexto social y su teología del Reino de Dios.

⁸ Pikaza, *Para Celebrar. Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*, 140.

⁹ Ibid.

¹⁰ Aldazabal, *La eucaristía*, 48.

¹¹ Ibid.

¹² Maldonado, *Eucaristía en devenir*, 42.

Lucas “ha condensado la experiencia de Jesús en tres momentos de la vida normal: comida, bebida y enseñanza”¹³, utiliza la charla de sobremesa, propia del simposio, por la cual Jesús aparece enseñando durante las comidas (Lc. 7, 36-50; 11, 37-54; 14, 1-24); utiliza también el tema literario de la mesa de hermandad con categorías tales como el rango o disposición en la mesa (símbolo de estatus), el comer y beber (símbolo de lujo), del servicio en la mesa (símbolo del servicio a la comunidad) y de la mesa fraterna (símbolo de la fraternidad comunitaria); “Lucas es el evangelista en el que las comidas de Jesús ocupan un lugar más relevante... en él esas comidas presentan unas conexiones más claras con la eucaristía”¹⁴, da cuenta de esto el recorrido que hace por “la historia de las comidas de Jesús como hitos significativos... Se puede contabilizar un total de diez. La serie comienza con un banquete en casa de Leví (Lc 5, 27-39) y concluye con un ágape en Jerusalén... justo antes de la Ascensión (Lc 24, 36-49)... una de estas comidas, la más singular, es la Última Cena, cuando es instituida la eucaristía (Lc 22, 14-38)”¹⁵

“En la tradición que Lucas hereda se le da importancia a la crítica de que Jesús “come con publicanos y pecadores”¹⁶, compartir la mesa fraterna con ellos es lo que le vale la crítica de “Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores” (Mt. 11, 18s). Por eso no es gratuito, puesto que la acción simbólica de Jesús más veces mencionada en los evangelios y que todos entendían, era la comunión convival, que para unos era un valor estimulante de acogida, mientras que para otros producía escándalo y hostilidad por el tipo de comensales de que se rodeaba.

El reproche general de fariseos y escribas era que “Éste acoge a los pecadores y come con ellos” (Lc. 15, 2) en tanto que Jesús, por su parte, opta por realizar y celebrar banquetes

¹³ Pikaza, *Para Celebrar. Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*, 164.

¹⁴ Maldonado, *Eucaristía en devenir*, 89.

¹⁵ Ibid. 91.

¹⁶ Smith, *Del simposio a la eucaristía*, 409.

con publicanos y pecadores -como el efectuado en casa de Leví- donde aprovecha para hacer la famosa declaración programática de “No necesitan médico los que están sanos, sino los que están mal. No he venido a llamar a conversión a justos, sino a pecadores.” (Lc 5, 31-32).

En otra comida, en casa del fariseo Simón, el banquete es la ocasión para procurar el encuentro entre Simón el fariseo y la mujer pecadora: para ésta el banquete se convierte en oportunidad para obtener el perdón y para el fariseo en ocasión para empezar a ver las cosas de una manera nueva (Lc. 7, 36-50). Frente al rechazo que Jesús provoca al compartir la mesa con pecadores y la defensa que hace de este comportamiento totalmente profético, él pone de manifiesto no sólo su disposición al riesgo y a la lucha sino también su mensaje de reconciliación y solidaridad.

Tanto en las acciones como en los discursos de Jesús, el banquete es imagen del reinado de Dios que irrumpe y al que todos están invitados a participar en la fiesta dando una oportunidad a los de fuera (Mt. 22, 1-10), las comidas con él son un signo del reino expresado en forma de banquete, “el reino de Dios es el tema nuclear del mensaje de Jesús, el punto referencial de sus actuaciones y de su vida en general. Este reino de Dios, que hace realidad la proximidad y ternura de Dios para con el hombre, tiene un símbolo predilecto: el banquete familiar”¹⁷.

Entre los temas que recorren el evangelio de Lucas están la comida y las batallas teológicas que tiene que librar con los judeocristianos -los fariseos que critican a Jesús por sus prácticas comensales y su trato con pecadores y publicanos- reconocidos por establecer unas exigencias rigurosas de admisión para quienes querían unirse al pueblo de Israel; a través del empleo del género del simposio, Lucas presenta a Jesús invitado a comer, invitación que aprovecha para que los comensales escucharan las respuestas a sus

¹⁷ Basurko, *La eucaristía*, 36.

inquietudes, para aclarar quienes son realmente los hijos de Abrahán y por tanto herederos de las promesas de Dios, ampliando así el concepto de pertenencia a los “pobres de Dios”, puesto que no es la posición social, ni la herencia étnica, ni la autojustificación religiosa las que califican a los miembros de la comunidad, “las comidas con él son un signo del reino, expresado en forma de banquete, pero no ofrecen seguridad mágica de salvación”¹⁸.

En las comidas con los pecadores Jesús los acogía no para enrostrarles su pecado o iniciar con ellos un exigente proceso de conversión, sino para ofrecerles un espacio de comunicación y vida creando un grupo alimenticio de comida compartida, abierto a los excluidos de la comensalidad normal judía; esto es lo que muestran los tres textos escogidos en los que comparte la mesa con diferentes pecadores públicos: uno de mujer, otro de hombre y el último en casa de Leví con recaudadores de impuestos. Comenzamos con el de la mujer.

4.1.1 JESÚS Y LA PECADORA EN CASA DE SIMÓN (Lc. 7, 36-50)

La perícopa de la comida de Jesús en casa del fariseo Simón, donde se encuentra con la mujer pecadora, está ubicada en la sección del ministerio público de Jesús en Galilea antes de comenzar el camino a Jerusalén. En este pasaje se evidencia la confrontación que se hace entre la actitud del “fariseo un personaje importante, ...(y la de) la mujer una pecadora pública... probablemente una prostituta”¹⁹, una mujer de la ciudad, sin familia ni casa donde vivir; de otra parte, está Jesús, el invitado especial, que recibe un trato de maestro, el cual contaba ya con una significativa influencia y aceptación popular; en la escena, Jesús aparece junto con los otros comensales reclinados en elegantes alfombras y apoyados en cojines, detalle que permite comprender fácilmente el gesto de la unción de los pies a Jesús por parte de la mujer.

¹⁸ Pikaza, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, 164.

¹⁹ Aguirre, *La mesa compartida*, 71.

Algunos rasgos del relato, por ejemplo, “cuando Jesús se encuentra en la mesa de un “justo” (es decir, en casa de Simón el fariseo), es una mujer “pecadora” quien agasaja a Jesús con las comodidades propias de la mesa y quien recibe como respuesta la verdadera comunión con él (es decir, el perdón)”²⁰, dan cuenta de la utilización de “un recurso literario originario de la literatura popular en general y de las tradiciones del simposio en particular”²¹; otros rasgos son las reglas de etiqueta, es decir, los actos de cortesía que se tenían para cuando el invitado era una persona importante o un huésped respetable que se quería honrar; todos ellos explican el trasfondo de la enseñanza que se quiere dar.

Esta enseñanza pone de relieve la desatención del anfitrión que no tiene en cuenta ni cumple las reglas de etiqueta, más aún, las omite; por ejemplo, no recibe a Jesús en la puerta, tampoco había colocado las manos en los hombros de Jesús ni le había dado el beso de saludo, no había ordenado a ningún sirviente que lavara y refrescara los pies de Jesús con agua fría, ni le había ofrecido agua fresca para lavarse la cara y las manos antes de comer, tampoco le había ofrecido el perfume para la cabeza a fin de que tuviera agradable olor.

Jesús el invitado especial que recibe trato de maestro refiere una parábola (la de los dos deudores) luego de lo cual

Simón es invitado a emitir un juicio sobre la situación descrita en la parábola, y a continuación desarrolla Jesús explícitamente la contraposición entre las actitudes del fariseo y la mujer. Destaca la reiteración con que se insiste en que han sido los pies de Jesús los mojados, secados, besados y ungidos por la mujer.

²⁰ Smith, *Del simposio a la eucaristía*, 409.

²¹ *Ibid.* 389.

Según Lucas la mujer unge y prepara a Jesús para su inminente ministerio de profeta itinerante a Jerusalén²², después que el fariseo manifiesta la opinión que tiene respecto de la situación descrita en la parábola, se advierte que se buscaba tener un juicio a partir del cual éste se diera cuenta de su actitud frente a la situación de injusticia que se vivía, al mismo tiempo que destacar el contraste entre las actitudes del fariseo y la mujer, en últimas, a que aplique el juicio que había emitido a su propia realidad.

Muy seguramente la parábola de los dos deudores también es referida por Jesús en razón a la dura y apremiante situación de “los pequeños propietarios (que) solían caer en las redes de los prestamistas de las que era muy difícil librarse, por lo que tenían que vender todos sus bienes y convertirse en jornaleros, cuando no en esclavos”²³. Hambrunas, sequías, malas cosechas, elevada carga impositiva, “hacían muy dura la situación del pueblo”²⁴.

De fondo está también el escandaloso hecho -el trato y contacto con la mujer pecadora y por lo tanto impura, excluida de la comunidad- que pone en tela de juicio la condición de profeta de Jesús “-Si éste fuera profeta...” (Lc 7, 39) dado que si Dios era el que garantizaba la separación y el orden expresados en las normas de pureza y asegurados en su observancia, Jesús que no los observaba ni respetaba, no podía ser profeta de Dios, su actuar no está determinado por los criterios y/o valores del honor y la pureza; éstas son las conclusiones a las que parece llega el fariseo después del inamistoso examen al que somete a Jesús, quien no rechaza a Simón sino que intenta más bien hacerle comprender su actitud.

El juicio del anfitrión y la comparación del trato recibido tanto por éste como por la mujer, explican por qué el trato hacia el fariseo era diferente:

²² Ibid. 72.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

“Simón, se te ha perdonado poco, por eso amas poco”. No significa que Simón tuviera que hacerse un gran pecador para que se le pudiera perdonar mucho. Pero tendría que haber suplicado el perdón de Dios por no haber reconocido quién estaba frente a él, mientras que la pobre mujer pecadora reconoció y amó a Jesús con todo su corazón²⁵,

pero también el desconcierto y la incompreensión de los otros huéspedes por el perdón que Jesús da a la mujer dejan a la luz pública que ninguno -Simón y los huéspedes- sabía quién era Jesús: “Quién es éste que hasta perdona los pecados?”, “no sabían que el humilde y pobre profeta galileo era mucho más que un profeta. Era el Mesías de Dios, el Redentor esperado, el Salvador del mundo”²⁶.

Jesús rompe con las convenciones establecidas y con el orden social, no como mera expresión de anomía o desintegración social, sino que en nombre de otra visión del orden y de unos valores alternativos promueve y fomenta la inclusión de los excluidos de la comunidad, no apoya ni respalda la discriminación, la segregación: “Jesús es profeta, pero de un Dios que se afirma como misericordia y no como santidad; que se acerca con su perdón, del que todos necesitan y que es mejor aceptado por quien tiene conciencia de su pecado y no se atrinchera en su pretendida santidad y justicia”²⁷

4.1.2 EN CASA DE ZAQUEO (Lc. 19, 1-10)

Este texto “se encuentra al final del viaje a Jerusalén, cuando Jesús atraviesa Jericó, importante ciudad herodiana en la que había un puesto aduanero. Jesús va a entrar a hospedarse en casa del rico Zaqueo, jefe de publicanos, que se convierte”²⁸. Jesús se

²⁵ Oyin Abogunrin, *Lucas*, en Comentario Bíblico Internacional, 1267.

²⁶ Ibid.

²⁷ Aguirre, *La mesa compartida*, 73.

²⁸ Ibid. 67.

autoinvita a la casa de este publicano que presto responde al llamado de Dios, pero que por tener muchos bienes le cuesta desapegarse de lo que tiene.

Una vez más la actitud de Jesús despierta animadversión “todos en general murmuraban contra el hecho de que Jesús traspasase los límites entre lo puro y lo impuro”²⁹, lo particular en este caso es que “mientras que anteriormente era Jesús quien respondía a las objeciones hechas contra él y sus discípulos por reunirse con publicanos (5, 27-32), ahora es el publicano quien responde a las objeciones”³⁰

En este relato Zaqueo, cuyo “nombre significa ‘puro’”³¹, es como la pecadora del relato anterior y la muchedumbre que murmura como el fariseo; la iniciativa, como ya se anotó, es de Jesús que le pide a Zaqueo que lo reciba y hospede en su casa, hecho que comporta la comunión de mesa puesto que hospedar a alguien es, ante todo, comer con él; por su parte el jefe de publicanos quería ver a Jesús, por lo que lo recibe con mucha alegría. En esta actitud y gesto Jesús expresa que quiere procurar espacios y oportunidades a los excluidos sociales, a los pecadores para que inicien y expresen libremente el camino de conversión y eucaristía, en la mujer su eucaristía es personal e íntima -lágrimas, beso, seca y unge los pies-, la de este publicano es más pública, es conversión y justicia económica -devolver lo robado, compensar el daño-.

Por haberse quedado en la casa de este publicano y haber compartido la mesa, Jesús es tenido como un provocador del orden social establecido en Israel, ya que de esta manera se exponía a incurrir en impureza, pero la pretensión de Jesús al transgredir el sistema de pureza y traspasar las fronteras con las que el pueblo protegía su identidad, es la reintegración en Israel de los excluidos del pueblo, por eso dijo: “Hoy ha llegado la

²⁹ Karris, *Evangelio según Lucas*, en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, 186.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

salvación a esta casa, porque también éste es hijo de Abraham” (19, 9); esta actitud es la que le valió el rechazo y le generó las críticas y murmuraciones de las que fue objeto.

La lección de tenacidad que entrega Zaqueo muestra también que fue ésta la que lo llevó a superar sus impedimentos y obstáculos superándolos, “no sólo se ha subido a un árbol para ver a Jesús y ha comido con él, sino que se arrepiente de sus pecados y promete dar la mitad de sus bienes a los pobres y restituir cuatro veces más a aquellos a quienes había defraudado por supuestos tributos”³². A pesar de su baja estatura, de no ser respetado y contar con el desprecio “del pueblo a causa de su riqueza mal adquirida y (porque) lo consideraba un pecador perdido que no podría entrar en el reino de Dios por causa de su riqueza”³³, a pesar de todo esto y sabiendo de las murmuraciones de la gente, busca y quiere ver a Jesús, quien a su vez quiere compartir techo y mesa con este pecador que ha hecho lo que necesitaba para lograr su objetivo.

Tanto la mujer pecadora del texto anterior como este hombre, Zaqueo, se convierten en signo del valor transformante de la comida con Jesús, de la razón de ser de su comportamiento contracultural y profético, facilitándonos unos importantes elementos para revisar nuestra actual praxis eucarística que está corriendo un doble riesgo: primero, la tendencia a excluir a los pecadores e impuros cuando no los convoca ni les ofrece espacios que, fundados en las acciones proféticas y contraculturales de Jesús, provoquen la conversión; segundo, cerrarse en el rito de “oír misa”, de la escucha pasiva sin apertura al perdón y al cambio de vida.

Las comidas de Jesús, como éstas que “reflejan la tradición de las comidas de hospitalidad”³⁴, diferentes a las del estilo helenístico del simposio, con los pecadores y expulsados de la

³² Oyin Abogunrin, *Lucas*, en Comentario Bíblico Internacional, 1291.

³³ Ibid.

³⁴ Maldonado, *Eucaristía en devenir*, 95.

sociedad, son esenciales por cuanto a través de ellas él define la nueva solidaridad mesiánica y manifiesta expresamente que no quiere hacer una legitimación de las normas alimentarias que existían, sino que busca abrir en torno a la comensalidad un camino de armonía humana, en términos de gratuidad, justicia y proximidad y cercanía humanas.

4.1.3 EL BANQUETE EN LA CASA DE LEVÍ (Lc. 5, 27-39)

Esta comida que “refleja ciertos aspectos del estilo del simposio... en la que sólo participaban los varones adultos y libres (y en la que) si se admitía a mujeres, esclavos, muchachos..., era con vistas a una prostitución más o menos encubierta”³⁵, es explicada desde la afirmación de Jesús “No he venido a llamar a conversión a justos, sino a pecadores” (Lc. 5, 32), máxime teniendo en cuenta que “las personas más odiadas y temidas en Palestina eran los recaudadores de impuestos... la gente desconfiaba de los recaudadores judíos y los veían como traidores y enemigos del Dios de Israel... son enumerados junto con los pecadores comunes (las prostitutas, los asesinos y ladrones)”³⁶.

Teniendo presente lo anterior, alcanzamos a dimensionar el impacto que causó el hecho de que Jesús llamara a uno de esos recaudadores, Leví, para que fuera su discípulo, los fariseos estaban todavía aún más atónitos al ver que Jesús, tenido por profeta, fuera capaz de comer con ese tipo de personas. Pero Jesús intuye y/o debía saber que Leví quería ser algo más que un pecador, “cuando el Maestro le dijo “sígueme”, Leví experimentó una gran alegría. Su respuesta fue instantánea y completa (5, 27-28). Leví comprendió entonces que si Jesús podía acogerlo a él, tampoco daría la espalda a sus amigos marginados. Por eso invitó a Jesús a un banquete en su casa para celebrar su recentísima llamada”³⁷.

³⁵ Ibid.

³⁶ Oyin Abogunrin, *Lucas*, en Comentario Bíblico Internacional, 1260.

³⁷ Ibid.

El hecho de compartir la mesa con pecadores significaba que Jesús, lejos de querer dar la espalda e ignorar y despreciar a los marginados, expresaba delante de todos que los consideraba dignos de ser sus amigos, “este acontecimiento transformador sacudió los cimientos del mundo establecido de la piedad judía”³⁸.

Lucas es claro y deja ver que cuando Jesús y la comunidad cristiana transgreden las normas de pureza comiendo con los impuros de Israel, no sólo cuestionaban las fronteras étnicas del pueblo, sino que creaban las condiciones de posibilidad de compartir la mesa con los impuros y paganos, prefigurando así en la comunidad cristiana el nuevo tipo de relaciones sociales que tendrían que darse, imprimiéndole su carácter inclusivo.

Como anteriormente ya se había dicho, Lucas ha sintetizado la experiencia de Jesús en el comer, beber y enseñar o compartir la palabra; desde esta perspectiva, la verdad cristiana es que aunque pueda llegar a haber una comida/bebida ante Jesús que vaya unida a la injusticia, o también una enseñanza de Jesús que se pervierte; el saber y conocer desde y por el Evangelio estas acciones proféticas y contraculturales de Jesús (la comida compartida sin exclusiones), “constituye el signo autenticante del mesianismo de Jesús, también (se) ...recibe una orientación muy definida: la conversión de los pecadores, y su reintegración en la comunidad del reino”³⁹; por tanto éstas son acciones necesarias para tener una praxis eucarística que sea espacio y lugar de gracia y de plenitud humana.

Gracia y plenitud humana que debe expresarse en el amor creador hacia los pecadores y en una existencia íntegramente liberada de éstos, que se celebre en el compartir la mesa de Jesús, propugnando por “la superación del pecado, con todas sus secuelas de ruptura, de hostilidad y de marginación (...) en una sociedad desgarrada y antagónica, (donde) Jesús parece constatar que el símbolo primordial de la convivencia común, la mesa, se ha

³⁸ Ibid.

³⁹ De Roux, *El pan que compartimos II. La cena con los doce*, 63

convertido en un espacio de exclusivismos sociales e incluso religiosos. (Esto) es una imagen viva y cotidiana de una realidad desgraciada⁴⁰; tiene aquí lugar y pertinencia el cuestionamiento que ante esta realidad se hace: “¿Por qué, entonces, no invertir este signo de ruptura en expresión de acogida, de perdón y de *restauración* de la comunidad?”⁴¹.

Concluyendo, se puede decir que la comida con Leví y sus amigos tiene “algo de programática. De algún modo, introduce los temas principales que nuestro evangelista irá asociando a la comunidad de mesa”⁴², Jesús como lo pensó acertadamente Leví continuaría con él y sus amigos “la acción de acoger, perdonar, reconciliar, reunir”⁴³ por-que lo ha dicho claramente: “No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores” agregando: “para que se conviertan” (Lc 5,32). “La mesa que Jesús quiere compartir es signo de perdón, fuente de conversión, gesto de misericordia”⁴⁴, de ahí la ira de los fariseos con Jesús, ya que el mensaje del reino universal que él proclama se dirige también a los pecadores, a los aborrecidos publicanos como Leví a quienes llama y ellos responden incondicionalmente, esto “enfurece totalmente a los fariseos por su estrecha visión sobre quién podía salvarse”⁴⁵.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Maldonado, *Eucaristía en devenir*, 96.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Karris, *Evangelio según Lucas*, en Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo, 160.

4.2 FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS EN LA HISTORIA DOGMÁTICA DE LA EUCARISTÍA

Renunciando a un ánimo de exhaustividad, se busca en esta parte del trabajo aproximarnos a algunos datos que la teología dogmática nos ofrece para adelantar una lectura y mirada objetiva en torno al tema que ocupa la atención de este trabajo monográfico y que es la relación que debe haber entre la celebración y la vida, el culto y la existencia, a la luz de la conducta contracultural de Jesús en general y de su práctica comensal en particular.

Los sacramentos son procesos vitales de la Iglesia, aunque a veces sean “interpretados como actos religiosos que se practican en los templos, pero que nada o poco tienen que ver con las faenas seculares de cada día”⁴⁶, que se tratan siempre en relación con la eclesiología y en el marco de las muchas acciones que en la Iglesia realizan los que de manera oficial han recibido tal encargo, para que lo ejecuten bien de manera regular o en situaciones decisivas: la proclamación, la predicación, la catequesis, el servicio divino, los sacramentos, la oración, el testimonio, el amor al prójimo, el servicio a los pobres.

Estos procesos vitales de la Iglesia se conectan a acciones de la vida de Jesús y de la historia del pueblo de Israel que la teología ha sintetizado en algunos procesos básicos expresados en los conceptos neotestamentarios de *martyria*, *leitourgia* y *diakonia*, que equivalen a la predicación o testimonio; el servicio divino, sacramentos y oración; el servicio de amor y comunión fraterna. Esta triple división recoge al mismo tiempo los procesos básicos de “la historia y misión de Jesús, (que) siguen siendo la norma y el criterio tanto de la existencia cristiana como de la comunidad entera de quienes se han dejado incorporar a esa historia y misión”⁴⁷, como también los aspectos fundamentales de las grandes asambleas del pueblo de Israel.

⁴⁶ Espeja, *Para comprender Los Sacramentos*, 7.

⁴⁷ Schneider, director, *Manual de Teología Dogmática*, Wiedenhofer, en *Eclesiología*, 727.

Los sacramentos pertenecen al campo de la *leitourgia*, entendida como “un acontecimiento que capta y transforma a los que en ella participan, toda vez que es una acción dinámica y un acontecimiento simbólico y dramático”⁴⁸. De otra parte, las formas históricas en las que a partir del testimonio apostólico se institucionalizaron y concretaron las funciones de predicación y testimonio de la Iglesia, su función litúrgica, y su función de servicio y comunión fraterna fueron muchas, pero todas ellas designan siempre el conjunto de la misión y existencia eclesiales, son funciones de la misión de la Iglesia ya que la propia Iglesia empieza a ser resultado de las mismas.

Es por ello que

la Iglesia tiene el encargo de la predicación y del testimonio en la medida en que ella misma es criatura y hechura de la Palabra de Dios. Tiene el encargo de celebrar el servicio divino y los sacramentos porque ella misma se constituye de continuo con la participación en los dones eucarísticos. Y tiene el cometido de la diaconía y de la comunión fraterna, porque ella ha surgido del servicio de Jesús y del servicio de cuantos le han seguido⁴⁹.

La Iglesia, pues, debe convertirse en servidora litúrgica de la reconciliación de la humanidad, en lugar nuevo de la alabanza divina, y en espacio de diaconía, de la comunión fraterna para que el hombre contemporáneo, que forma parte de esta extraña y delicada época de la cultura humana, seriamente herido y necesitado encuentre su sentido y camino en el testimonio de un Evangelio vivido por quienes decidieron seguir a Jesús y hacer suya su misión.

⁴⁸ Casel, *El misterio del culto cristiano*, 91.

⁴⁹ Schneider, director, *Manual de Teología Dogmática*, Wiedenhofer, en *Eclesiología*, 728.

4.2.1 COMIENZOS DEL DESARROLLO HISTÓRICO DOGMÁTICO: DEL SIGLO I AL GIRO CONSTANTINIANO

El desarrollo histórico dogmático de la eucaristía comienza en el siglo I cuando la acción eucarística del pan y del vino se separa del banquete común y se asocia con el servicio divino de la palabra. Los motivos de esta separación eran el deseo de destacar el carácter de proclamación de la celebración y la caracterización más marcada de la fiesta convival que facilitara el subrayar la acción de gracias sobre el pan y el vino, es decir la *eukharistia*, vocablo que a partir de aproximadamente el año 100 de la era cristiana se convirtió en el nombre habitual de la celebración.

La celebración eucarística tuvo un cambio importante con el que podríamos llamar giro constantiniano, éste se dio con el reconocimiento de la Iglesia por parte del Estado al mismo tiempo que hubo un significativo crecimiento de fieles, ambos hechos trajeron consigo el cambio “de la función social y la forma litúrgica de la eucaristía..., convirtieron la celebración de la eucaristía en culto oficial y público. La basílica imperial, que entonces empezó a utilizarse como recinto litúrgico, marcó asimismo al estilo de la celebración: se destaca la presencia del obispo que ocupa el trono o cátedra, lleva vestiduras e insignias especiales en medio del ceremonial de la corte bizantina, lo cual desplaza el centro de la celebración, pasando de la comunión convival en torno a la mesa al acontecimiento sagrado en torno al altar y a la cátedra del obispo”⁵⁰, la asamblea se dividió entre quienes comulgaban y quienes no lo hacían por que habían pospuesto el bautismo para el final de sus vidas.

Todo esto acentuó la idea de la presencia real del cuerpo y la sangre de Jesús, que orientó la atención ya no tanto en el aspecto convival de la eucaristía y en su conjunto, sino en las

⁵⁰ Schneider, director, *Manual de Teología Dogmática*, Nocke, en *Doctrina especial de los sacramentos. Eucaristía*, 910.

ofrendas del pan y del vino y en su cambio; la idea de sacrificio se separa de la idea de banquete. Por ejemplo santo Tomás de Aquino distinguiría más tarde entre la eucaristía como sacrificio, ordenada a la consagración, y como sacramento, ordenada a la comunión, de tal forma que los que no reciben la comunión, la eucaristía les aprovecha como sacrificio, mientras que a los que comulgan les aprovecha como sacramento y sacrificio⁵¹.

4.2.2 LA CRÍTICA DE LOS REFORMADORES

Es uno de los momentos más importantes de crisis y evolución dogmática de la eucaristía que repercutió de manera significativa a nivel litúrgico y pastoral. Los protestantes, no impugnan dogmas fundamentales de la Iglesia católica sino que más bien “y por causa de una última actitud teológica fundamental, ciertos dogmas de toda la tradición cristiana recibieron una modificación en su interpretación, en sus acentos y perspectivas”⁵², especialmente de Lutero y Calvino, interesados por la integridad de la cena bíblica del Señor y por el restablecimiento de su carácter convival, critican la doctrina eucarística de la escolástica y la práctica que de ella resulta.

Esta práctica, sustentada por la teología tardomedieval, consiste en las misas rezadas con intenciones individuales lo cual desarrolló el comercio con los estipendios, la simonía y la avaricia de muchos sacerdotes; las supersticiones y expectativas mágicas de milagros que la piedad popular asoció con la contemplación de la hostia; la renuncia general a la comunión de los fieles y el hecho de quitar del cáliz a los laicos dejó ver la separación entre sacrificio y sacramento; la doctrina del valor de la misa en sí limitado y finito; la doctrina de la transubstanciación pensada metafísicamente pero de difícil comprensión en lo físico; y el clericalismo exagerado frente a la poca valoración de los laicos que llevó al distanciamiento del pueblo.

⁵¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica III*, q. 79, a. 7.

⁵² Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 423.

“Los enfrentamientos se concentran en tres temas: el sacrificio, la presencia real y el cáliz de los laicos”⁵³, la idea del sacrificio de la misa como “la repetición del sacrificio de la cruz” iría contra el “de una vez para siempre”, en el que hace hincapié la carta a los Hebreos (7, 27; 9, 12; 10, 10); el “ofrecimiento del sacrificio de la misa” sería expresión de una justicia de las obras, que vacía de contenido la acción de Jesús”⁵⁴.

En segundo lugar, con respecto a la cuestión de la presencia real, están las posiciones de Lutero que sostiene la verdadera presencia en virtud de la palabra de la Escritura que es inequívoca para él, aunque rechaza la transubstanciación; otra posición es la de Zuinglio que indica que la transformación se da en los fieles y la produce Cristo presente en la cena; y, por último, la de Calvino que no vincula la presencia corporal de Cristo con el pan, el cual no desciende, sino que por el Espíritu nos eleva hasta él⁵⁵.

Y la tercera cuestión, la supresión del cáliz para los laicos, la consideran una desobediencia a la orden de Cristo de “Bebed de ella todos” (Mt. 26, 27), porque se priva al pueblo de Dios de la mitad de la cena concediéndosele una preferencia a algunos, los clérigos. En síntesis, consideran que es una práctica contraria a la Escritura.

Las afirmaciones más importantes de la crítica de los reformadores eran: la doctrina del sacrificio de la misa es un error; la Misa papal es una negación del único sacrificio y pasión de Jesucristo, es una idolatría; con la institución de la misa se suprimió y borró la sagrada cena, haciéndola inútil. La crítica provenía no sólo de la reforma protestante sino también de muchos católicos como Gerson, Nicolás Cusano, Certosino, Biel, Erasmo de Rotterdam y el mismo Trento que se opuso a las misas privadas intentando corregir, sin lograrlo en muchos casos, estos abusos.

⁵³ Schneider, director, *Manual de Teología Dogmática*, Nocke, en *Doctrina especial de los sacramentos. Eucaristía*, 914.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ cfr. Ibid. 915.

Los reformadores reaccionan contra interpretaciones doctrinales que consideran van contra aspectos esenciales de la fe tales como la marginación escolástica de la Escritura, cuyo primado es absoluto; frente al argumento teológico y al dogma, el primado también absoluto de la gracia de Dios; frente a los méritos del hombre, la fe fiducial; frente a la insistencia en los actos del hombre, el valor del sacramento como acontecimiento de la palabra; frente al acento en la eficacia del sacramento como acción ritual, la doctrina de la cena del Señor⁵⁶.

4.2.3 TRENTO: LA RESPUESTA A LOS REFORMADORES

Trento más que hacer un tratado sistemático sobre la eucaristía, lo que hace es recoger la doctrina más común que la iglesia tenía sobre esta celebración; el Concilio quiere rebatir los errores de los protestantes, más que decidir sobre las cuestiones en discusión; por esto no condena todo lo que ellos, los reformadores, dicen, sino que sale al paso de los abusos, los extremos y las exageraciones teóricas y prácticas que se dan en la misma Iglesia y que los protestantes señalan.

Con una reforma de la liturgia, la defensa y matización de la doctrina tradicional -el carácter de sacrificio de la eucaristía, la presencia real de todo el Cristo físico y la cuestión del cáliz de los laicos- el concilio de Trento responde de manera concreta y clarificadora, en tono más apologético que dialogal, a la crítica teológica de la Reforma y a las prácticas mágicas de finales de la Edad Media⁵⁷. No busca hacer dogma de una corriente o pensamiento filosófico ni de unas categorías teológicas ni de unas formas celebrativas

⁵⁶ cfr. Borobio, *Eucaristía*, 77-78.

⁵⁷ cfr. Schneider, director, *Manual de Teología Dogmática*, Nocke, en *Doctrina especial de los sacramentos. Eucaristía*, 916.

cultuales. Trento constituye un punto de llegada de la reflexión y praxis medieval y un punto de partida de la reflexión y praxis posconciliar⁵⁸.

La doctrina sobre la eucaristía aparece en Trento en diversas etapas y sesiones, por ejemplo: Decreto sobre la eucaristía, en la sesión XIII de octubre de 1551; la Doctrina sobre la comunión bajo las dos especies y a los niños, en la sesión XXI de julio de 1562; la Doctrina sobre el sacrificio de la misa, en la sesión XXII de septiembre de 1562⁵⁹.

4.2.4 VATICANO II - RENOVACIÓN LITÚRGICA

Han sido considerables los avances en la renovación de la liturgia y la teología sacramental en general, y de la celebración y teología de la eucaristía en particular, que en el siglo XX se han dado; la renovación bíblico-patristica, teológica-eclesiológica y litúrgico-pastoral ha llevado a descubrir nuevos horizontes. Por eso es pertinente ver los impulsos y factores que han hecho posible el cambio en la comprensión de la eucaristía: la recomendación y defensa de la comunión frecuente y diaria que hizo el papa *Pío X* (1903-1914); el redescubrimiento de la importancia de los signos y muy especialmente el carácter de banquete de la Misa que hizo el *movimiento litúrgico* promovido desde diversas abadías y autores (Casel, Scheeben, De Lubac, Guardini, Jungmann, Betz, Daniélou, Leenhard, Thurian, Schillebeeckx, Rahner, filósofos como Heidegger, Welte, Jasper y Buber) que descubrirán nuevas categorías filosóficas y antropológicas para la comprensión del misterio eucarístico.

También es de destacar la superación del reducido concepto de la presencia real al hablar de la presencia de Cristo no sólo en el pan y el vino sino también en los demás sacramentos, en la palabra de la predicación y en la comunidad reunida, amén de las reformas que

⁵⁸ cfr. Borobio, *Eucaristía*, 86.

⁵⁹ cfr. *Ibid.* 82.

buscaban asegurar la “participación plena y activa de todo el pueblo” (Nº14 Constitución *Sacrosanctum Concilium* - concilio Vaticano II).

Cuatro siglos después del reclamo de los reformadores protestantes, el uso de las lenguas vernáculas a toda la liturgia condujo a la recitación en voz alta del canon, lo que hizo evidente el carácter de predicación de la eucaristía, al igual que la posición del sacerdote en la asamblea y la nueva disposición de la mesa del altar; todo esto ha venido facilitando nuevamente el reconocimiento de la forma cristiana primitiva de comunión convival.

El diálogo de la iglesia romano-católica con las demás Iglesias cristianas se inició con el documento de la comisión romano-católica-evangélico-luterana sobre *la cena del Señor* en 1978 y luego con *la declaración de convergencia* del Consejo Ecuménico de las Iglesias firmada en Lima en 1982⁶⁰.

Por otra parte y con la ayuda de la hermenéutica desarrollada especialmente en la exégesis bíblica y en la historia de las religiones, Guardini y Casel con los estudios histórico-litúrgicos y patrísticos y Jungmann con la reflexión sobre las nuevas experiencias litúrgicas, tuvieron acceso a la teología sistemática y junto con la renovación litúrgica y el diálogo ecuménico afectaron de manera positiva a la teología católica reciente.

Cuatro fueron las insistencias en las que se concentró la reflexión teológica en cuanto al contenido de la eucaristía: el carácter convival, la función de anamnética y/o de conmemoración, la importancia teológica de la palabra y la elaboración del concepto de sacrificio. Gracias a las reflexiones hermenéuticas quedan al descubierto los diferentes supuestos mentales y se vuelven a clarificar las posturas que hasta ahora se habían tenido por opuestas como, por ejemplo, las distintas formas doctrinales -Tomás de Aquino, Lutero

⁶⁰ Cfr. Schneider, director, *Manual de Teología Dogmática*, Nocke, en *Doctrina especial de los sacramentos. Eucaristía*, 918.

y Calvino- y los diferentes planteamientos teóricos que se dieron a propósito de la controversia de la presencia real que intentaban exponer el misterio de la presencia de Cristo en la eucaristía y que en el siglo XVI no se pudieron conciliar.

Nos parece importante consignar en esta parte final, lo dicho por Borobio respecto a lo que significó el Concilio Vaticano II con su Constitución sobre la Sagrada Liturgia para el movimiento renovador tanto de la teología como de la praxis sacramental dentro del marco también de una renovación cristológica, pneumatológica, eclesiológica y pastoral. Destaca como aspectos importantes de la renovación tanto sacramental como eucarística los siguientes:

Los sacramentos son continuaciones actualizadoras de las maravillas de Dios, situados en la dinámica de la historia de salvación.

El concepto de sacramento ampliado que se aplica a Cristo y a la Iglesia y los siete signos sacramentales como expresión de la sacramentalidad fundamental de la Iglesia.

Los sacramentos son signos de un misterio que la Iglesia celebra y actualiza para la salvación de los hombres y las mujeres y su propia edificación.

La centralidad pascual, es núcleo del misterio que la Iglesia, asociándose con su sacerdocio al de Cristo, que celebra y participa por sus sacramentos.

Liturgia y sacramentos son la dimensión centralizadora de la misión de Cristo y de la Iglesia que debe integrar en sí y armonizar con el servicio de la palabra, de la caridad y de la unidad.

La insistencia en la calidad celebrativa litúrgica de los sacramentos que expresan y celebran el carácter dialogal de la liturgia.

La dimensión encarnada del sacramento y su permanente necesidad de inculturación en las tradiciones, costumbres y mentalidad de los distintos pueblos.

La dimensión eclesial y comunitaria de los sacramentos por los que se edifica la Iglesia y mediante la participación activa y consciente se renueva la comunidad.

La importancia de la Palabra en la celebración sacramental, como elemento integrante de la estructura del sacramento y del acontecimiento de la gracia.

La relevancia de la dimensión personal del sacramento que supone, expresa y alimenta su fe y exige una activa, consciente y libre participación.

La preparación al sacramento necesaria para una digna y responsable celebración que lleve a vivir lo que se ha celebrado.

La liturgia y los sacramentos, especialmente la eucaristía, como “el culmen y la fuente” el centro de la vida y la misión pastoral de la Iglesia⁶¹.

Esta renovación, donde puede apreciarse que tanto lo litúrgico como lo teológico, lo eclesiológico como lo pastoral tiene una nueva visión, no se trata de novedades absolutas sino de renovación contextualizada, desde una nueva comprensión de las claves esenciales del sacramento. Estos aspectos de la renovación teológico-pastoral, son los que confieren carácter de urgencia a la necesidad de que los fieles comprendan los signos sacramentales que afectan ética y socialmente la vida cristiana.

En esta aproximación a la historia dogmática de la eucaristía se constata la continuidad de la fe desde el Nuevo Testamento hasta el Vaticano II, como también las diferencias de interpretación y de sensibilidad religiosa de las distintas confesiones cristianas. Igualmente la búsqueda de la fidelidad a los gestos y palabras del señor Jesús respecto de su práctica comensal, en orden a una transformación personal, social, comunitaria y también del mundo.

Desde la perspectiva renovadora y el horizonte ampliado vemos que “El auténtico sentido de la eucaristía se convierte de por sí en escuela de amor activo al prójimo (...) Si nuestro

⁶¹ Cfr. Borobio, *Eucaristía*, 90 - 91.

culto eucarístico es auténtico, debe hacer aumentar en nosotros la conciencia de la dignidad de todo hombre. La conciencia de esta dignidad se convierte en el motivo más profundo de nuestra relación con el prójimo”⁶²

La finalidad concreta de la teoría y praxis de la teología de la eucaristía es motivar a quienes la celebran a que comprendan que “La celebración de la eucaristía actualiza el anuncio del reino, como anuncio de salvación, como don de justicia: Vida, libertad y comunión. (que) Sus participantes son interlocutores conscientes de las consecuencias éticas que implica... no sólo a nivel personal, sino comunitario como pueblo creyente. El Misterio Eucarístico, como actualización profética de la autodonación de Jesús, el justo, don de Dios en las eucaristías que celebramos, reaviva el valor ético-social en la comunidad como gratuidad de fraternidad, justicia y solidaridad, dones del Creador a la humanidad”⁶³.

El punto que de manera continua asiste y subyace en este trabajo es la insistencia en la tarea que los creyentes tienen de hacer vida lo que celebran y celebrar lo que viven, siendo la eucaristía una “iniciativa de Dios, es también tarea nuestra... es encuentro personal y social, libre y responsable con Jesús... que se realizará en obediencia y actitud profética”⁶⁴.

La justicia social, la moral y la ética, los deberes con el prójimo son parte de la religión, elementos primordiales no secundarios de la vida de los fieles, de tal suerte que quien no los viva no rinde culto a Dios, puesto que la vida religiosa no puede reducirse a unas celebraciones litúrgicas vacías de vida, a “un culto vacío de memoria”⁶⁵. El verdadero culto se verifica en la vida diaria “en el comportamiento según la voluntad de Dios (1 Sam 15, 22), en la práctica de la justicia y la caridad... la celebración eucarística... que es más que un

⁶² Juan Pablo II, *El misterio y el culto de la eucaristía*, n.6, 16.

⁶³ Martínez, *Sentido social de la eucaristía. III. Acontecimiento de justicia*, 115-116.

⁶⁴ *Ibid.* 117.

⁶⁵ *Ibid.*

simple rito... está destinada a prolongarse a sí misma en una forma de vida comunitaria y moral en el ámbito social⁶⁶, ojalá estas reflexiones convenzan y contribuyan a una honesta comprensión y vivencia del misterio eucarístico.

⁶⁶ Ibid. 117 - 118.

CONCLUSIÓN

Vivimos en un mundo experto en producir y consumir, en proyectar y organizar, pero que tiene grandes dificultades cuando de celebrar se trata.

Especulaciones teológicas sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía y la inflación del culto eucarístico pueden diluir el aspecto alimenticio básico de la eucaristía, su vinculación al pan y al vino, a la mesa compartida, a la comensalidad abierta, a la sangre derramada por los otros, al cuerpo social. Es preciso recuperar esos elementos para que la eucaristía sea lo que debe ser: signo y presencia de Jesús liberador, que con su profetismo y comportamiento contracultural al comer con pecadores, marginados y excluidos, establece los fundamentos del nuevo orden, el del reinado de Dios.

Para mantener el carácter contracultural y crítico de la eucaristía, deslegitimadora de todas las estructuras de pecado, es preciso recordar, es decir, repetir y actualizar en libertad creadora y no de forma literal o esclavista, lo que Jesús hizo, actualizando en la historia el rito liberador de darnos el pan, compartir el cuerpo y regalarnos la vida, haciendo que cada eucaristía sea única, como lo fue la última cena de Jesús.

Hay una profunda coherencia entre gestos proféticos de Jesús (comensalidad abierta) y el anuncio del reino, por esto resulta imposible separar el tema eucarístico, centrado en la última Cena, del mensaje de Jesús sobre las comidas; de la misma forma y desde esta perspectiva resultan inseparables la celebración y la vida, el culto y la existencia.

La praxis comensal contracultural y profética de Jesús define su nueva solidaridad mesiánica, deslegitimando la exclusión e injusticia existentes en su momento y alrededor de las comidas que tuvo con todos, abre un camino de concordia humana en gratuidad, justicia

y cercanía. Con este referente hermenéutico se pone de relieve el valor humanizante de la eucaristía y la necesidad de que los creyentes tengan la actitud y el propósito permanente de reconocer y corregir los problemas reales que se presentan en su celebración y que la hacen socialmente irrelevante, para hallar en las raíces bíblicas e históricas alimento y purificación para nuestra praxis eucarística actual.

En la manera de interpretar y vivir la praxis del sacramento eucarístico, muchos creyentes llegan hoy a considerar, consciente o inconscientemente, que la eucaristía es un simple acto estético, que no está llamada a modelar el estilo de ser cristiano y menos aún que tenga relación con la realidad ética. Así las cosas, la eucaristía termina siendo un acto banal y comercializado, privada del carácter contracultural que de suyo tiene.

Esta forma de interpretar y vivir la eucaristía se constituye en una de las causas de su significativo deterioro y del divorcio y/o fractura que se da entre culto y existencia, entre eucaristía y vida, pues ignora que estética y ética se complementan recíprocamente en la eucaristía comprometiendo seriamente su función y credibilidad social.

El acto de intelección sobre el Misterio eucarístico que asegure un grado superior de conciencia sobre el mismo, debe ser no sólo conocimiento teórico sino también fuente de aplicaciones prácticas y de actividades inteligentes para que quede claro que la actividad pastoral que se realiza mediante la celebración del misterio eucarístico es inteligente, y que de la misma manera se sepa por el acto de intelección sobre las omisiones qué actividades pastorales son estúpidas¹.

También se registra como resultado el poder apreciar la pertinencia del método, los límites y alcances de su aplicación en la reflexión e investigación teológica, en orden a destacar la

¹ “El acto de intelección sobre el acto de intelección y sobre las omisiones de dicho acto es la clave misma de la practicidad” y “ser práctico es hacer cosas inteligentes, y ser impráctico es seguir haciendo disparates” Lonergan, *Insigh*, 16.

superioridad moral de Jesús, la actitud y el trato contracultural, cercano y amable con gente de mala reputación moral y con los marginados con quienes comparte la mesa, que es, como ya se dijo anteriormente, el referente hermenéutico de la práctica eucarística actual y que deja en evidencia el carácter acrítico de las celebraciones que no actualizan el comportamiento de Jesús sino que la convierten en una metáfora muerta que no inquieta ni provoca.

Así mismo se constata la acogida favorable que aún tiene en la actual sociedad la eucaristía, que evangeliza a las personas orientándolas en el desarrollo de su identidad, acogiendo y respondiendo a sus expectativas sobre Jesús y su mensaje, anunciando y ofreciendo contenidos que la fe descubre como modelos de acción que permitan asumir la responsabilidad de una vida nueva, sensibilizándolos frente a las formas y símbolos cristianos para que los asuman, los celebren y los hagan vida.

Igualmente se reconoce la validez y verdad de la eucarística que se celebra en las parroquias, más allá de las deficiencias en la celebración y vivencia de este sacramento, que nunca justifican una descalificación de la misma sin más, sino por el contrario, y como ya se dijo, se propone una revisión continua que amplíe el horizonte de comprensión, vivencia y compromiso a la luz de la experiencia contracultural de la comensalidad de Jesús.

Del mismo modo se advierte uno de los peligros a que está expuesta la práctica eucarística como es que el culto y la liturgia eucarísticos pueden llegar a convertirse con facilidad en pretextos para la evasión, para eludir el servicio fraterno sobre todo en sus formas militantes de combate por la justicia, ser “el culto y la liturgia lugares privilegiados de una religión refugio, que permite saborear, desde el punto de vista estético, de hermosas ceremonias realzadas por cantos artísticos”², que satisface con los ritos y hace sentir y creer

² Fermet, *La eucaristía. Teología y praxis de la memoria de Jesús*, 61.

que basta con el “cumplimiento” del deber religioso de “oír” o “mandar” hacer la misa pero nada más.

Lo anterior conduce a convicciones tales como el que celebraciones buenas y bien logradas son las que incluyen no sólo un ambiente cálido y festivo, sino también el afán por el reino, confirmado en la compasión ilimitada, eficaz e histórica; y admitir que en una sociedad consumista como la nuestra, la relación con Dios cae fácilmente en el dinamismo de la compra-venta, donde separamos el sacramento del altar del sacramento del hermano y tendemos a unir el culto a Dios y el culto al dinero, buenas intenciones y sometimiento y aceptación de las idolatrías de turno.

Otro resultado que se espera con este trabajo, en torno al carácter profético y contracultural de la eucaristía es incidir mediante la predicación en los feligreses que asisten y participan en la celebración eucarística dominical, particularmente los pasivos, que han reducido su capacidad reflexiva y su estructura crítica y moral, carentes de juicio y criterio evangélico, que se mueven en medio de una super oferta de posibilidades celebrativas frente a las cuales no tienen referentes hermenéuticos para establecer y hacer opciones y por lo tanto no saben que la celebración eucarística es un momento privilegiado y un tiempo propicio para descubrir la presencia de Dios en la realidad de cada día, y no una acción religiosa y ritual más, que es la celebración simbólica de la vida, muerte y resurrección que han tenido lugar en el proceso histórico de una existencia apasionada, la de Jesús de Nazaret, por la llegada del reino y la rehabilitación de los pobres, “no como promesa de futuro, sino como realidad ya presente y actuante, anticipada bajo el signo de la comida compartida”³.

Finalmente se asume el compromiso de contribuir en la recuperación del imaginario simbólico eucarístico perdido e integrarlo a la cultura, a fin de que el simbolismo religioso y sus rituales recuperen su potencial normativo y sugeridor, estimule la imaginación que

³ Basurko, *La eucaristía*, 39.

permita una reconfiguración de los imaginarios simbólicos y una re-creación simbólica que responda a las necesidades de salud, de revitalizar la cultura, la sociedad, la religión, la ética y moral de las personas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, F. S., *Antropología y teología de la fe cristiana*, Salamanca: Sígueme, 1975.
- Aguirre, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella: Verbo Divino, 2006.
- Aguirre, Rafael, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Santander: Editorial Sal Terrae, 1994.
- Aldazabal, José. *Gestos y símbolos*. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 2000.
- Aldazabal, José. *La Eucaristía*. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1999.
- Antiseri, D. *El problema del lenguaje religioso*, Madrid: Cristiandad, 1976.
- Ayer, A.J. *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona: Editorial Martínez Roca, 1971.
- Basurko, Xabier. *La eucaristía, ¿nos educa en la fe?*, Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1995.
- Basurko Xabier. *Para comprender la Eucaristía*, Pamplona: Editorial Verbo Divino 2005
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- Bernabé, Carmen y Gil, Carlos, Eds. *Reimaginando los orígenes del cristianismo: Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2008.
- Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1975.
- Bochenski, I.M. *La lógica de la religión*, Buenos Aires: Paidós, 1967.

Borobio, Dionisio. *Eucaristía*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

Bourgeois, Henri, Sesboüe, Bernard y Tihon Paul. *Historia de los dogmas. Los signos de la salvación*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.

Bovon, François, *El evangelio según San Lucas*, Vol. I y II. Salamanca: Sígueme, 1995.

Bravo, Antonio. *Ministros de la Nueva Alianza*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.

Casel, Odo. *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián, 1953.

Castillo, José María. *Símbolos de libertad*, Salamanca: Ediciones Sígueme 6ª edición, 2001.

Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992.

Codina, Victor. *La Eclesiología desde América Latina*. Estella: Verbo Divino, 2008.

Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI., *Lucas*, comentario de Samuel Oyín Abogunrin, Estella: Editorial Verbo Divino, 2003.

Comisión Teológica Internacional, *La interpretación de los dogmas*, Documentos 1988, Toledo, 1990.

Conesa, Francisco, *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Pamplona: Eunsa, 1994.

Conesa, Francisco, *La fe y la lógica del testimonio*, Revista Scripta Theologica 26, 1994.

Conesa, Francisco y Nubiola Jaime, *Filosofía del lenguaje*, Barcelona: Herder, 1999.

Crossan John Dominic, *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona: Crítica, 1994.

Chevrier, Antonio. *Escritos espirituales*, Quito: Editorial “Tierra Nueva”, 1994.

De Roux, Rodolfo Eduardo, *El pan que compartimos I y II*, Santa fe de Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana y Centro Editorial Javeriano CEJA, 1994.

De Roux, Rodolfo Eduardo S.J. *Pan para todos*, Bogotá: Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana, 2000.

Documentos del Vaticano II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974

Douglas, M. *Cómo piensan las instituciones*, Madrid: Alianza 1996,

Dussel, Enrique. *El pan de la celebración, signo comunitario de justicia*. Revista Concilium 172 (1982): 236-249.

Espeja, Jesús. *Para comprender los sacramentos*, Pamplona: Editorial Verbo Divino 9ª edición 2ª reimpresión 2008.

Espinel, José Luis, *La eucaristía del nuevo testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1980.

Freyne, Sean. *Jesús, un galileo judío: Una lectura nueva de la historia de Jesús*. Estella: Verbo Divino 2007.

Gil, C.J. *Los Valores Negados. Ensayo de Exégesis Socio-científica sobre la autoestigmatización en el Movimiento de Jesús*, Estella: Verbo Divino 2003.

González, Joaquín, *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*, Estella: Editorial Verbo Divino 2000.

González-Wagner, C. *El Próximo Oriente Antiguo. II*, Madrid: Síntesis 2001.

Guijarro, Santiago, *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella: Verbo Divino 2007.

Gutierrez, Gustavo, *Teología de la liberación*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2004.

Hammes, Érico. *Piedras en pan: ¿Por qué no? Eucaristía - Koinonía - Diaconía*. Revista Concilium N° 310 (2005): 27-37.

- Horsley, Richard, *Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Estella: Editorial Verbo Divino 2003.
- Izquierdo, Carlos, (Ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Bilbao: Desclée de Brouwer 1999.
- Jeremías, Joachim, *Abba: El mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Jeremías, Joachim, *La última Cena*, Madrid: Ediciones Cristiandad 2003.
- Jeremías, Joachim, *Teología del Nuevo Testamento, I*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Juan Pablo II. *El misterio y el culto de la eucaristía*, Madrid: PPC 1980.
- Jungmann, José. *El sacrificio de la misa: Tratado histórico litúrgico*. Madrid: Editorial Herder 1959.
- Llopis, Joan. *Uso del lenguaje litúrgico*. Cuadernos Phase 45. (1993): 15-27.
- Lonergan, Bernard. *Método en Teología*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- López, Julian, *La Liturgia de la Iglesia*, Madrid: BAC 2003.
- Maldonado, Luís. *Eucaristía en devenir*, Santander: Editorial Sal Terrae, 1997.
- Maldonado, Luís. *La acción litúrgica. Sacramento y celebración*, Madrid: San Pablo, 1995.
- Maldonado, Luís. *Praxis sacramental y compromiso de fe*, Madrid: PPC, 2001.
- Maldonado, Luís. *Sacramentalidad evangélica. Signos de la presencia para el camino*, Santander: Sal Terrae, 1987.
- Malina, Bruce y Rohrbaugh Richard, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Pamplona: Verbo Divino, 1996.

Malina, Bruce, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella: Verbo Divino, 1995.

Mardones, José María. *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander 2003.

Mardones, José María. *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2000.

Martínez Víctor. *Sentido Social de la Eucaristía I. El pan hecho justicia*; Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana Facultad de Teología. 2ª. Edición 2003.

Martínez Víctor. *Sentido Social de la Eucaristía II. La justicia hecha pan*; Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana Facultad de Teología. 2ª. Edición 2003.

Martínez Víctor. *Sentido social de la Eucaristía III. Acontecimiento de Justicia*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana Facultad de Teología. 2ª. Edición 2003.

Metz, Johan B.aptist, *Más allá de la religión burguesa*, Salamanca: Sígueme, 1982.

Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. *Nuevo Testamento*, Estella: Editio Verbo Divino 2004.

Pikaza, Xabier. *Dios es palabra: Teodicea cristiana*. Santander: Sal Terrae,2003.

Pikaza, Xabier. *Para celebrar fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*, Pamplona: Verbo Divino, 2000.

Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona: Herder, 2003.

Revista Concilium 9/1, Estella: Editorial Verbo Divino 2005

Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*, Madrid: Ediciones Cristiandad, Trotta, 2001.

- Sanders, E.P. *La figura histórica de Jesús*, Estella: Verbo Divino, 2005.
- Schneider, Theodor (Ed.). *Manual de teología dogmática*, Barcelona: Herder, 1996.
- Schökel, L. A. Bravo, J. M. *Apuntes de hermenéutica*, Madrid: Trotta, 1997.
- Schutz, A. *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires: Paidós, 1972.
- Sellés, Juan Fernando, Edit., *Propuestas antropológicas del siglo XX (II)*, Pamplona: Eunsa, 2007.
- Sexto Sínodo Arquidiocesano de Bogotá. *Declaraciones Sinodales*. Bogotá: Publicaciones de la Arquidiócesis de Bogotá 1998
- Shipey, G. *El mundo Griego después de Alejandro. 323-30 A.C.*, Barcelona: Crítica, 2001.
- Schüsler, Fiorenza. *Compartir la mesa y celebrar la eucaristía*. Revista Concilium 172 (1982): 154-168.
- Ska, Jean Louis, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros Libros de la Biblia*, Estella: Verbo Divino ,2001.
- Smith, Dennis, *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo*, Estella: Verbo Divino, 2009.
- Sobrino, Jon. *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópicos-proféticos*. Madrid, Trotta, 2007.
- Stegemann, Ekkehard y Stegemann, Wolfgang. *Historia social del cristianismo primitivo: Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas*. Estella: Verbo Divino, 2008.
- Tamayo, Juan José, *Los sacramentos. liturgia del prójimo*, Madrid: Trotta, 1995.
- Teilhard de Chardin, *El medio divino*, Madrid: Cristiandad, 1962.

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. *Documento de Aparecida*, Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM 2007

VAUX, Roland, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona: Herder 1985

Vergote, A. *La eucaristía, símbolo y realidad*, BAC, Madrid ,1973.

Vermes, G. *La religión de Jesús el judío*, Madrid: Mario Muchnick, 1996.

White, Michael. *De Jesús al cristianismo: El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones*. Estella: Verbo Divino, 2007.

Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1988.