

# Eucaristía y mística según el Nuevo Testamento

MANUEL GESTEIRA GARZA  
(Madrid)

En el contexto global de la mística religiosa, pretendemos destacar en este trabajo aquellas aportaciones específicas que, desde la vivencia del misterio eucarístico, contribuyen a definir la singularidad de la experiencia mística cristiana.

Un tratamiento más amplio del tema podría comenzar estudiando el papel que juega en la mística general religiosa el símbolo del festín o el convite (incluido el banquete nupcial) como expresión de la experiencia de comunión entre Dios y el hombre. Pero es esta una temática que desborda tanto los objetivos como los estrechos límites de esta exposición.

Ese artículo se limitará a la presentación y el análisis de los principales pasajes bíblicos utilizados por la mística cristiana para expresar su vivencia del misterio eucarístico. Vivencia que contribuyó a una mayor profundización de la experiencia mística, sobre todo en su grado supremo, la «vía unitiva». Y que podría y debería contribuir además a la superación de una mística individualista, abriendo nuevas vías hacia una mística comunitaria ordenada en mayor grado a la liberación del hombre y a la transformación del mundo. El concilio Vaticano II resalta esta doble dimensión cuando afirma que, en la eucaristía, se encuentra la «plenitud (o consumación) de toda la vida espiritual»<sup>1</sup>, pues en ella «se contiene todo el bien espiritual de

<sup>1</sup> Cita de Tomás de Aquino, *STh* III, 73,3c.

la Iglesia, a saber: Cristo mismo, nuestra pascua y pan vivo por su carne, vivificada y vivificadora por el Espíritu Santo; y que da vida a los hombres» (PO 5).

1. UNA MÍSTICA DE LA CREACIÓN COMO «EUCARISTÍA»  
Y DON PRIMORDIAL DE DIOS AL HOMBRE

a) *La creación como gracia y don original. El «árbol de la vida»*  
(Gn 2,9)

La creación, tal como dimana de la generosidad del Creador, constituye la base fundamental de la religiosidad humana así como de la experiencia mística: el ser humano aprendió a conocer a Dios en la contemplación de lo numinoso de la creación.

En el ámbito cristiano un especial aprecio por la creación se refleja en la sensibilidad del monacato occidental. Los monjes buscaban, más que el «desierto» inhóspito, el estrecho contacto con la naturaleza en su estado «paradisíaco», donde poder vivir y a la vez contemplar la belleza y la grandeza del Creador. En ese contexto los frutos de la tierra —como don gratuito e inicial «eu-caristía» (=«buena gracia») recibida del Creador—, humanizados por la vida y el trabajo del hombre, retornaban a Dios «eucaristizados», convertidos en «acción de gracias», en oblación y sacrificio de alabanza a través de la celebración litúrgica. Este es el «principio y fundamento» de toda mística «eucarística», que hunde sus raíces en la experiencia básica del don gratuito de Dios creador en sus obras.

En esta vivencia destacan ciertos místicos, que parecen contemplar la eucaristía desde el contexto más amplio de la presencia de la divinidad en las «creaturas», y por ello desde una especie como de «comunidad general» con la creación (como un ámbito de encuentro y de comunión entre Dios y el hombre). Tal sería el caso de Francisco de Asís<sup>2</sup>, o Juan de la Cruz<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Si bien Francisco, aunque resaltando la presencia de Dios en las criaturas, destaca el misterio de la encarnación que encuentra en la eucaristía su mejor expresión como abajamiento y humildad de un Dios que se empequeñece y se aproxima al hombre.

<sup>3</sup> En sus obras hay pocas referencias explícitas a la eucaristía. Así lo reco-

b) *El alimento y la conservación de la vida otorgada*

El Creador no sólo es la fuente primordial del ser y de la vida, sino también el sustentador de esa vida originada por él. Por lo que el paraíso implicaba la comunión estrecha del hombre con la divinidad, pero a la vez la invitación al «gran convite de la creación» preparado por el Creador de manera especial para el hombre. A éste, los animales, las aves (cf. Gn 1,26-29) y todos los frutos del Edén, «hermosos a la vista y sabrosos al paladar» (cf. Gn 2,9.15-16), le servirán de alimento. La creación deviene así un festín para el hombre, del que participan también todos los seres vivos<sup>4</sup>. Incluso Jesús apelará al gran convite de la creación preparado por el Padre, que alimenta hasta a los pájaros del cielo que no siembran ni cosechan (Lc 12,22-33)<sup>5</sup>.

Esta experiencia germinal de una tierra que produce gratuita y generosamente «el trigo, el vino y el aceite» y el alimento para todos los vivientes<sup>6</sup>, late como fundamento primordial de toda «mística eucarística», de toda acción de gracias por parte del hombre por el don de la vida y el sustento.

noce E. LONGPRÉ: «Jean de la Croix ne marque pas explicitement le rôle de l'eucharistie dans l'expérience mystique, bien que ses interprètes, signalent la place que le Christ, 'livre vivant et complet de l'expérience mystique' occupe selon lui dans la vie intérieure»: cf. art. «Eucharistie et expérience mystique»: *Dictionnaire de Spiritualité* (DSp) 4/2,1605.

<sup>4</sup> Dios «da alimento a todo viviente» (Sal 136,25); a todos los vivientes «les doy para comida cuanto de hierba verde la tierra produce» (Gn 1,30). «Los ojos de todos te están aguardando; tu les das la comida a su tiempo; abres tu la mano y sacias de favores a todo viviente» (Sal 144,8-9).

<sup>5</sup> Aunque, a diferencia del Antiguo Testamento, Jesús invita a sus discípulos no sólo a utilizar, sino a compartir los bienes de su creación. Porque el Creador es el Padre, no andéis «preocupados buscando qué comeréis y qué beberéis», sino «buscad el reino, y todo lo demás se os dará por añadidura». Por eso añade: «vended vuestros bienes y dadlos en limosna» (Lc 12,22-33). Jesús piensa así en el convite antiguo de la creación pero desde el nuevo banquete universal del reino, abierto a todos.

<sup>6</sup> Afluirán para gozar de los bienes del Señor: el trigo, el vino y el aceite» (Jer 31,12). «La tierra se sacia de tu acción fecunda»; por eso el hombre saca pan de los campos y vino que le alegra el corazón y aceite que da brillo a su rostro, y alimento que le da fuerzas». Todos los seres «aguardan a que les eches comida a su tiempo; abres tu mano y se sacian de bienes» (Sal 103,13-15.27-30).

Estas claves se reflejan en el Cantar de los Cantares, comentado por los místicos cristianos, quienes juegan con el símbolo del «árbol de la vida», o el manzano en el huerto o jardín paradisíaco, en un doble sentido: como referencia a la persona de Jesús, verdadero «árbol de la vida» que, en la eucaristía, nos da el fruto de su vida entregada; o bien como una prefiguración del árbol de la cruz (desde la contraposición «leño verde» [Cristo]-leño seco, en Lc 23,31).

No faltan en la tradición comentarios, sobre todo de aquel pasaje que habla del amado «como manzano entre los árboles silvestres», cuyo «fruto es dulce al paladar» y a cuya sombra reposa su amada (Cant 2,3,5). Las resonancias eucarísticas de este texto se dejan sentir ya en los antiguos Padres de la Iglesia: así, entre otros, en Hipólito<sup>7</sup>, o en Ambrosio de Milán<sup>8</sup>. Y no faltan, en la mística hispana, referencias similares a la eucaristía como presencia de Cristo, verdadero «árbol de la vida» (en el doble sentido: la persona de Jesús y su cruz). Así Juan de la Cruz destaca la vida que nos viene por el árbol de la cruz<sup>9</sup>. Mientras Juan de Avila explica la eucaristía tomando pie del convite del Edén preparado por Dios para los primeros padres y que Cristo llevó a su consumación como nuevo Adán y verdadero «árbol de la vida»<sup>10</sup>. Teresa de Jesús, en cambio, contempla el árbol

<sup>7</sup> Ya en Eva la humanidad dejó de quedar seducida por el árbol de la ciencia (Gn 3,1-6) pues, por el anuncio del nuevo árbol de la promesa, lo saboreaba de antemano. Anhelaba una comida, pero llegó a saciar su hambre al participar de un nuevo manjar incorruptible: *Com Cant. Cant.* 3,4; cf. J. SOLANO; *Textos eucarísticos primitivos* (Madrid 1979) I,164 (citado en adelante: Sol).

<sup>8</sup> Ambrosio comenta así el texto del Cantar: «baje mi hermano a su huerto y coja del fruto de sus manzanos» (5,1): «¿Qué manzanos son éstos? Leño seco habíais sido hechos en Adán. Pero ahora por la gracia de Dios sois frondosos manzanos» (*De Sacr.* 5,2-14; PL 16,448ss. Sol I,565). «En el huerto, esto es, en el paraíso, tiene lugar el convite de la Iglesia», «un convite digno del banquete celestial», que se celebra allí donde estuvo Adán antes de que pecase... Allí comerás el pan que conforta el corazón del hombre»: *De Cain et Abel* 1,5.19 (PL 14,326-27; Sol I,510; cf. 509). Véase también *De myst.* 9,55-57 (PL 16,409-10; Sol I,585-587).

<sup>9</sup> Fue en «el árbol de la cruz, que aquí es entendido por el manzano, donde el Hijo de Dios remidió... y desposó consigo la naturaleza humana» y por tanto a cada hombre. Y así, si la naturaleza humana en Adán «debajo del árbol te dio muerte, yo (Cristo) debajo del árbol de la cruz te di la vida»: *Cant. Esp.* c.23-3.5, en: JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas* (Madrid 1992): 679.

<sup>10</sup> Árbol de la vida que crece en el nuevo paraíso, cruzado por «un río de agua..., que brotaba del trono de Dios y del Cordero», y cuyos frutos y hojas

más bien cómo símbolo de la cruz; sus flores y frutos dicen relación a la vida cristiana como servicio a los demás: a «las obras salidas y producidas de árbol de tan herviente amor»<sup>11</sup>.

En el uso de este símbolo del árbol de la vida por la tradición cristiana, late a veces un cierto paralelismo antitético entre el «árbol de la vida» (en el Génesis) y el «pan de vida» (en Juan): el antiguo árbol de la vida del que el hombre quiere adueñarse (y que conduce así a la muerte) se contrapone al nuevo árbol-pan de vida, como don que baja del cielo y que otorga la vida para siempre<sup>12</sup>.

## 2. UNA MÍSTICA SAPIENCIAL. EL CONVITE DE LA SABIDURÍA

### a) *El pan de la palabra de Dios: un alimento nuevo*

Más allá del convite material de la creación, algunos textos proféticos así como los libros sapienciales nos remiten a un convite nuevo: el banquete de la Sabiduría. Ya en el Génesis el símbolo, un tanto ambiguo, del árbol de la vida aparecía también como «árbol del conocimiento y la sabiduría» (Gn 2,9 y 3,6). Pero en especial el libro de los Proverbios habla de la Sabiduría como «árbol de la vida» que alimenta y enriquece a aquellos que la desean (Prov 3,11.14). Se

traían la curación a las naciones (Ap 22,1-2). «Cristo es el árbol de la vida, para que quien coma de él viva para siempre». Una vida que brota del árbol de la cruz y que se hace fruto medicinal en la eucaristía: *Serm. 45 sobre la eucar.*, en: JUAN DE AVILA; *Obras Completas. Sermones* (Madrid 1970) II,701s.703-706. Parece resonar, en estos textos de Juan de Avila, no sólo la imagen del grano de trigo que al morir produce vida y pan (Jn 12,24; cf. Jn. 6,58), sino el pan eucarístico como «medicina de inmortalidad, antídoto para no morir», de Ignacio de Antioquía, *Efes.* 20,2 (PG 5,661A).

<sup>11</sup> *Medit. Cantar* 7,8-9. «Entiendo yo por manzano el árbol de la cruz», porque dicen los Cantares (8,5): «debajo del árbol manzano te resucité». Lo cual invita a no quedarse en el gozo de la contemplación sin pasar al padecimiento de la acción; pues «no ha de ser siempre gozar, sin servir y trabajar en algo»: *ibid.* 7,9. Cf. TERESA DE JESÚS, *Obras Completas* (Madrid 1972) 361.

<sup>12</sup> La precaución divina de que el hombre no vaya «a tender su mano al árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre» (Gn 3,22), se contrapone (en el discurso de Jesús) al «pan que comieron los padres y murieron; el que *coma de este pan vivirá para siempre*» (Jn 6,58; cf. 6,48-51). El paralelismo se hace más evidente en el texto griego.

exalta el poder de la Sabiduría-Palabra de Dios por la que todo fue creado: «con la sabiduría fundó Yahvé la tierra y consolidó los cielos» (Prov 3,19; cf. 8,22-31). Y es bienaventurado quien participa de ella: el justo que la alcanza, deviene él mismo «árbol de la vida» (Prov 11,30; cf. Sal 1,3; Jer 17,8).

Pues bien, según Pr 9,1-5, la Sabiduría aderezó su mesa e invitó a los sencillos: «venid y comed mi pan y bebed mi vino, que he mezclado». Este convite preparado ofrece un manjar nuevo: la palabra de Dios que, escuchada y acogida, sirve de alimento al creyente<sup>13</sup>. Es así el «convite de la palabra» o de la sabiduría en el que esta misma se da en comida: un alimento que es presentado, ya en el Antiguo Testamento, como superior al maná: en el desierto, Yahvé «te alimentó con el maná..., para que aprendieras que no sólo de pan vive el hombre sino de cuanto procede de la boca de Yahvé» (Dt 8,3; cf. 8,16.20; Neh 9,15-17; Mt 4,4). En Ez 3,1-3 Yahvé invita al profeta a comer el volumen que contiene la palabra de Dios, y ésta —aunque amarga en un principio— le «supo a mieles».

Finalmente, la expresión «venid a mí», dirigida a los sencillos por la Sabiduría, acabará encontrando su más plena expresión en la invitación de Jesús: «venid a mí, los que estáis cansados y agobiados», donde se promete una revelación a «los pequeños», que no es otra que la palabra-revelación de Jesús en su persona misma como Hijo del Padre (Mt 11,25.28). En el evangelio de Juan encontramos formulaciones similares en el discurso del pan de vida: «yo soy el pan de vida; el que viene a mí no tendrá más hambre y el que cree en mí jamás tendrá sed» (Jn 6,35). Con razón relaciona san Ambrosio el «bebed mi vino», del convite de la Sabiduría (Prov 9,5b) con Jn 7,37: «el que tenga sed venga a mí y beba»<sup>14</sup>. En todos estos casos la comida o la bebida se refieren a la «palabra de Dios» (aunque identificada ahora con la persona misma de Jesús).

Todo esto nos indica la importancia de la palabra de Dios, y más en concreto del «evangelio» tanto para una teología como para una praxis cristiana centradas en la eucaristía. Pues la eucaristía, en cuan-

<sup>13</sup> En otros pasajes similares: Ecclo 24,23-30 e Is 55,1-3, encontramos también una invitación a comer y beber de los frutos de la Sabiduría de Dios (asimilados ahora al fruto de la vid).

<sup>14</sup> Cf. Sol I, 534.

to presencia del Señor resucitado, es indisoluble de la palabra y la sabiduría de Dios, tal como se nos dan sobre todo en el evangelio<sup>15</sup>.

Teresa de Jesús resalta, aunque de forma genérica, la novedad de la sabiduría de Dios que sobrepasa los parámetros de la sabiduría humana: «cuando yo veo una Majestad tan grande disimulada en cosa tan poca como es la hostia, es así que después acá a mi me admira sabiduría tan grande»<sup>16</sup> de que él haya buscado esa forma tan humilde para acercarse a los pobres y pecadores. Se refleja aquí la «locura de la cruz», de Pablo: necedad para el hombre, pero tras la que late la «sabiduría de Dios» (cf. 1Cor 2,1-7) que, por la encarnación, hizo de sí misma mesa y pan.

b) *Una comunión dialogal: encuentro en la palabra-fe*

La alianza entre Dios y el hombre entraña una dimensión dialogal. Pues de hecho no hay verdadero encuentro ni comunión personal sin la palabra. Y esto, que es válido para toda experiencia mística, lo es especialmente para la mística cristiana y más aún para la eucaristía.

La palabra pronunciada y escuchada exige una respuesta, que acaece en la fe y en las obras, en la vida misma. Respuesta que nos obliga a salir fuera de nosotros mismos, a veces rompiendo con nuestras propias convicciones o nuestra propia lógica humana.

Este diálogo acaece sobre todo a través de la voz de la Revelación, tal como quedó plasmada en la Escritura, que por eso forma parte indisoluble de la Eucaristía. Y no sólo como la voz de Dios que resuena únicamente en las lecturas de la «mesa de la palabra», sino que además todo el dinamismo de la celebración eucarística está transido de la palabra de Dios que interpela y salva, y de la palabra-respuesta del hombre: siendo así un «acontecimiento eminentemente dialogal».

Nuestra respuesta coincide, en primer lugar, con la fe (que implica la esperanza y la caridad). Ya el cuarto evangelio, en el discurso

<sup>15</sup> Sobre el carácter «sapiencial» del misterio eucarístico cf. algunas reflexiones en: M. GESTEIRA, *La eucaristía y la vida religiosa*, en *VidaRel* 68 (1987) 17ss.

<sup>16</sup> *Libro Vida*, c.38, n.21 (cf. n.19) (*Obras*, 175).

del pan de vida, une estrechamente la fe y la eucaristía, el «creer» y el «comer» (cf. Jn 6,40.47.51-54). Y, en relación con el misterio eucarístico, Teresa de Jesús insiste especialmente en la importancia de la fe como escucha de la palabra y respuesta a la misma. Pues de nada vale la recepción de la eucaristía si no va unida a la percepción de que el Señor nos habla. Sin la palabra el Señor queda como mudo y la eucaristía se convierte en un sacramento doblemente velado. El está siempre en su majestad en el sacramento, pero como algunos «no tienen fe viva sino muerta, esos tales ven os tan humilde debajo de especie de pan y no les habláis nada, porque no lo merecen ellos oír, y ansí se atreven tanto»<sup>17</sup>. Sin embargo, Teresa no hace referencia explícita a la palabra del evangelio (que no era leído directamente por el pueblo) sino a su eco o resonancia indirecta en el corazón y la vida de los creyentes (por la predicación).

### c) *Una «comunidad espiritual»*

Debido al carácter dialogal que acompaña y arroja la presencia, la comunión eucarística no puede reducirse a lo puramente «sacramental» sino que deberá ser siempre comunión «espiritual» o dialogal. Lo que presupone la palabra evangélica pronunciada, a la vez que escuchada y acogida en el clima de la fe-confianza, de la esperanza y la caridad.

De ahí que, junto a la comunión sacramental, los místicos resalten la importancia de la «comunidad espiritual». Desde el «crede et manducasti» de Agustín, hasta la Escuela de San Víctor o la de Laon, en el medievo<sup>18</sup>. Pues sólo por la fe la comunión sacramental es

<sup>17</sup> *Medit. Cant.*, c.1, n.12 (*Obras*, 377). Hilario de Poitiers había afirmado algo similar. Comentando el pasaje: «mientras tienen con ellos al esposo no pueden ayunar» (Mc 2,19), dice: la presencia de Cristo implica tenerle, por la fe, «ante los ojos de la mente. Quitado él de delante, dice que han de ayunar, porque todos los que no creen que Cristo resucitó no tendrán el manjar de la vida. Porque en la fe de la resurrección se recibe el sacramento del pan celestial; pero todo aquel que está sin Cristo, quedará ayuno del manjar de la vida»: HILARIO, *Com. in Mt* 9,3 (PL 9,963; Sol I,453).

<sup>18</sup> La especial insistencia de los monjes de Laon en la importancia de la comunión espiritual contribuyó al descenso de la comunión sacramental a principios del segundo milenio.



verdadera comunión viva y vital. En la mística hispana, de San Juan de la Cruz cabría decir que, aunque no presta mucha atención a la eucaristía celebrada, tiende a situar la comunión sacramental en el contexto de una «comunión espiritual» más amplia y vinculada a la creación<sup>19</sup>.

La comunión espiritual abarca, por una parte, todo el dinamismo de la celebración litúrgica de la eucaristía, que tiene en su conjunto un indudable sentido dialogal: de palabra escuchada y acogida, a la vez que de respuesta humana de adoración y oración (alabanza, acción de gracias, oblación y petición). Culminando en la «comunión» sacramental con Cristo (y entre nosotros).

Pero sobre todo la comunión espiritual adquiere una especial importancia en el culto y la adoración-oración eucarísticos más allá de la celebración. Un culto que no deberá ser considerado ni como sustitutorio ni como ajeno a la celebración sacramental, sino como una prolongación de la celebración misma y de los sentimientos y las actitudes que la integran: dimensión memorial, de acción de gracias, etc. Y sobre todo como una profundización de la comunión sacramental recibida, que deberá ser interiorizada, meditada y «revivida» a la luz del evangelio escuchado en la celebración. Pues la adoración eucarística debiera ir estrechamente unida a la escucha de la palabra de Dios: siendo así un momento privilegiado para la lectura y la meditación del evangelio (devolviendo así la palabra a un Jesús que en el tabernáculo se nos muestra silencioso). Es también un momento singular para dar respuesta concreta a esa palabra a través del compromiso cristiano basado en la fe, la esperanza y el amor. De este modo la adoración —unida a la comunión espiritual— tendría que orientar de manera concreta la comunión sacramental hacia la vida y la acción práctica, convirtiendo así la «mística de comunión» en una «mística de liberación» y de transformación del mundo.

<sup>19</sup> Así pone en guardia frente a una exagerada comunión sacramental frecuente, practicada buscando la propia consolación o «algún gusto o sentimiento sensible». Lo que no responde a la pureza de la fe, pues no se puede «sentir a Dios como si fuese comprensible y accesible»: *Noche Oscura*, 1,6,4-5 (*Obras*, 452-53). En otro pasaje rechaza lo ceremonial (los cirios, las «oraciones ceremoniáticas») con olvido del espíritu: *Subida Monte*, 3,43,2-3 y 43,3-4 (*Obras*, 406.408s).

d) *El «vino embriagador»*

Los Padres de la Iglesia ponen en estrecha relación la experiencia mística —en su expresión máxima, el éxtasis— con la comunión, simbolizada por el vino y el cáliz embriagador.

El cáliz eucarístico es la «copa de la sabiduría», plena del Espíritu, ofrecida a los convidados para llenarlos de aquella «buena y sobria ebriedad que produce en el hombre el «éxtasis» (salida) de las cosas humanas hacia la realidad divina». Pues si «toda embriaguez produce una salida del espíritu fuera de sí bajo el influjo del vino», «por este divino alimento y bebida se produce el paso de algo bueno a algo mejor»<sup>20</sup>. La *sobria ebriedad*, y el «éxtasis» que entraña, aparece especialmente vinculada al vino eucarístico ya desde san Cipriano<sup>21</sup>. Y se refleja también en otros autores, como J. Crisóstomo<sup>22</sup>, Ambrosio<sup>23</sup> o Teodoreto de Ciro<sup>24</sup>. «Encontramos aquí los dos elementos característicos del «éxtasis»: por una parte una «transposición», un abandonar aquello que es menos bueno —es decir, lo terreno o lo humano— para pasar a algo mejor —es decir, lo divino—. En este sentido el vino eucarístico es *signo* de este «éxtasis», pues es propio del vino el producir la ebriedad que es un «salir fuera de sí». Pero al mismo tiempo *realiza* aquello que significa: la transformación del alma en Dios. Lo que responde al concepto de sacramento, o signo eficaz de la incorporación de lo humano a lo divino. Pero a la vez la imagen de la ebriedad describe

<sup>20</sup> GREGORIO DE NISA, *Hom. 5.ª in Cant. Cant. y Hom. 6* (PG 44,873 AB y 989C). Cf. también *Hom. 10 Cant.*: PG 44,989-90. Sol I,641), donde habla de una «embriaguez espiritual». Ideas similares se encuentran también en Orígenes.

<sup>21</sup> Sobre la «copa desbordante» (Sal 23,5), traducida por los LXX como «cáliz embriagador», dice Cipriano: «El cáliz del Señor embriaga, pero de manera que mantiene la razón. Lleva a nuestras almas a la sabiduría espiritual por la que pasamos del gusto de las cosas profanas a la inteligencia de las cosas de Dios... El uso de la sangre salvadora y del cáliz del Señor aleja el recuerdo del hombre viejo y nos aproxima al gozo de la divina bondad» (*Ep.* 63,11: PL 4,382-83).

<sup>22</sup> «Tenemos un cáliz que embriaga... El cáliz espiritual, incontaminado, de la sangre del Señor... no debilita las fuerzas antes las despierta y las vigoriza, y causa la vigilancia del espíritu»: *Hom. de Res.* 2,2 (PG 50,436A; Sol I,721).

<sup>23</sup> Son «mejores tus sacramentos que el vino» que, aunque encierra alegría y gracia, esta «alegría es mundana, mientras que en ti el gozo es espiritual»: AMBROSIO, *De Sacr.* 5,2,8 (PL 16,447C; Sol I,562).

<sup>24</sup> Cf. *Com. in Cant.* 1,2 (PG 81,89AB; Sol II,791).

también el éxtasis psicológico: la elevación consciente del espíritu humano hacia Dios<sup>25</sup>.

### 3. UNA MÍSTICA DE LA «ALIANZA NUPCIAL»

En el Nuevo Testamento todos los relatos de la última cena de Jesús recogen, en la fórmula del cáliz, la referencia a la «alianza» sin más (Mateo y Marcos) o bien a la «alianza nueva» (Lucas y Pablo). Este símbolo de la alianza, unido al del convite, nos aproxima a otra clave bíblica: el convite de la alianza como «convite nupcial» o de comunión esponsalicia.

#### 1) *En el Antiguo Testamento*

##### a) La alianza antigua: unión esponsalicia entre Dios y su pueblo

El Antiguo Testamento definió la comunión entre Dios e Israel desde una «mística matrimonial» basada en una alianza nupcial. Israel experimentó a su Dios, no tanto como «padre», cuanto como «esposo»: el «Dios de Israel» se afirma como Dios del pueblo («yo soy vuestro Dios») a la vez que declara a Israel como «esposa» suya («vosotros sois mi pueblo») (cf. Ex 6,7; Lev 26,12). La alianza del Sinaí se sella con un sacrificio —la «sangre de la alianza»— y con un convite que quizá habría que calificar de «nupcial»: Moisés y los setenta ancianos del pueblo «vieron al Dios de Israel» y «comieron y bebieron» en su presencia (cf. Ex 24,4-11; cf. también Neh 8,9-10, en la renovación de la alianza).

Pero esta alianza antigua es aún exterior: en ella predomina la dialéctica Señor-siervo, más que la del puro amor, y está presidida por la relación autoridad-obediencia basada en una ley externa, en un código no suficientemente interiorizado. El pueblo rompe una y otra vez esa alianza nupcial, mientras los profetas claman contra este

<sup>25</sup> Cf. J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (Paris 1954) 171s.

«adulterio» por parte de Israel, declarando superada la alianza «antigua»: vosotros ya «no sois mi pueblo, ni yo soy vuestro Dios», dice Oseas (1,9-10).

b) La alianza nueva: una nueva comunión vital entre Dios e Israel

Más tarde, en la época del exilio, los profetas anunciarán una «nueva alianza» basada en una relación firme de amor, vinculada a un «corazón nuevo» generado por el derramamiento de un «espíritu nuevo»: el Espíritu Santo de Dios. Esta alianza nueva implicará una «mística de comunión», por la que Dios no sólo dará a conocer su voluntad al pueblo, como anteriormente, sino que le comunicará su propio ser, su Sabiduría y su santo Espíritu. La voluntad y el amor de Dios no serán más objeto de un mero contrato o estipulación exterior —mera escritura en unas tablas de piedra— sino que «estarán inscritos en un corazón de carne», que vendrá a sustituir al anterior «corazón de piedra». Será el Espíritu el creador de ese «corazón nuevo», fruto de una nueva identificación amorosa tendente a una nueva «fusión de ser» y de «existir» entre Dios y su pueblo. Así, frente a la alianza antigua, más centrada en las obras exteriores, la alianza nueva acentuará la importancia de la interioridad, del «corazón nuevo»<sup>26</sup>. Esto es fruto de una nueva experiencia mística de la «misericordia y fidelidad» de Yahvé<sup>27</sup>. Su fuente es la autodonación misma de Dios, capaz de generar de por sí la entrega y la autodonación del hombre en respuesta.

Otra característica de la alianza nueva es su talante universal: «todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes» (Jer 31,34).

<sup>26</sup> Algo que ya se anunciaba en Os 2,14 («la llevaré al desierto y le hablaré al corazón») y en el (Deutero) Isaías 51,7 (el pueblo «en cuyo corazón está mi ley»). Pero sobre todo son clásicos, a este respecto, los pasajes de Ez 11,19 y 18,31 y Jer 31,33. «Infundiré en vosotros mi Espíritu. Os arrancaré el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Y escribiré mi ley en vuestro corazón. Y vosotros seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios». Una identificación en el «ser» que lleva consigo también la identificación en el «querer».

<sup>27</sup> «Yavhé, compasivo y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fidelidad» (Ex 34,6). Expresión que se repite sobre todo en los salmos (Sal 85,15; 102,8-9; 144,8-9; etc. Cf. también Ex 20,6; Num 14,18; Dt 5,10) y se refleja también en boca de Jesús (cf. Mt 9,13; 12,7).

Este mismo hábito universalista se refleja en el texto de Isaías sobre el convite mesiánico del reino de Dios (cf. Is 25,1-8) donde se alude, por cinco veces sucesivas, a «todos los pueblos». Y se deja sentir con fuerza, ya en el Nuevo Testamento, en la última cena de Jesús y su entrega «por todos»<sup>28</sup>.

La alianza entre Dios e Israel se refleja también en el Cantar de los Cantares, bajo el símbolo del convite nupcial. En relación sin duda con el amor humano, pero interpretado también como signo de la unión mística entre Dios y el hombre, el Cantar describe el misterio y la fruición de la comunión amorosa sirviéndose de imágenes propias del convite: la alusión al vino que embriaga (Cant 1,4; 4,10; 8,2) y al banquete en el que se inicia la convivencia matrimonial (mi amado «me llevó a la casa del convite», donde se prueba el «fruto dulce al paladar» (Cant 2,3-4). El amor nupcial es descrito como la comida de un «panal de miel», como un alimentarse de «leche y miel» (Cant 4,10), o como el «comer una dulce fruta» («venga mi amado a su huerto y coma de su dulce fruta»: Cant 4,16). Dice el amado: «Yo vine a mi huerto, esposa mía... He comido mi panal y mi miel; mi vino y mi leche he bebido. Comed amigos; bebed en abundancia, amados» (Cant 5,1). En estos textos se insiste en la alegría de la invitación y la participación en el banquete de bodas.

En sus comentarios al Cantar, los Padres recogen esta interpretación esponsalicia, concretada en un convite de bodas referido a la eucaristía. Según Ambrosio, en el Cantar (1,1) «se habla de las bodas, bien de Cristo con la Iglesia, bien del espíritu con la carne, o del espíritu con el alma»<sup>29</sup>. Teodoreto de Ciro resaltará este aspecto (en especial referencia a la eucaristía)<sup>30</sup>. Con razón afirma J. Danielou que existe «una relación efectiva entre la eucaristía y la vida mística. La teología de los sacramentos no es separable de la teología de los estados místicos y abre para el cristiano las vías de la unión y la divinización»<sup>31</sup>. Unión y divinización que la teología expresó bajo el

<sup>28</sup> Insiste en esta dimensión A. MAMMAN, art. «Eucharistie. Mystère eucharistique»: DSp 4/2,1559.

<sup>29</sup> *De Sacr.* 5,2,5 (PL 16,447C; Sol I,561-67); cf. también *ib.* 8 (Sol I,562).

<sup>30</sup> Cf. *In Cant.* 1,1,3 (PG 81,53C.128A; Sol II,790.792), donde habla de la eucaristía como «comunión nupcial» con Cristo como esposo.

<sup>31</sup> Así J. DANIELOU, *Eucharistie et Cantique des Cantiques*: «Irenikon» 23 (1959) 277; así como *Bible et Liturgie* (Paris 1951) 280.

concepto de una comunión «consustancial» del creyente con Cristo y, a través de él, con la Trinidad.

## 2) *En el Nuevo Testamento*

Ese dinamismo de la alianza nueva como mutua y radical entrega encontrará su realización plena en la persona de Jesús: en él verdaderamente el corazón de piedra se ha convertido en corazón de carne (y en esa «conversión» operada por el amor radica y consiste precisamente la salvación, que en el Nuevo Testamento es siempre «salvación como comunión»). Por la íntima unión personal entre el Logos de Dios y la humanidad, por el misterio de la encarnación, la voluntad del Padre ya no es, para Jesús, algo exterior; antes bien él la lleva inscrita en la intimidad de su propio corazón. Por eso en él queda superada la ley y la alianza antiguas y acaece en plenitud la alianza nueva fruto del derramamiento pleno del Espíritu del Padre. Quedan superados también el sacrificio y la oblación meramente exteriores, sustituidos por la entrega y la donación personal: abroga así la antigua alianza para establecer otra nueva (cf. Heb 7,28; 8,6-13; 10,1-18).

Pues bien, esta nueva alianza realizada plenamente en Cristo encuentra su máxima expresión en la última Cena de Jesús (donde se resume y se sintetiza todo el dinamismo de su vida entera como autodonación amorosa por todos)<sup>32</sup>. De hecho las expresiones «alianza» (o «alianza nueva») sólo aparecen en boca de Jesús en el contexto de la última Cena (Lc 22,20 y 1Cor 11.25: como «alianza nueva»; Mc 14,24 y Mt 26,28: como «alianza», sin más)<sup>33</sup>. Pero aunque es probable que Jesús no haya utilizado en su predicación esos conceptos,

<sup>32</sup> Sobre la cena como síntesis y balance de toda la vida y el caminar de Jesús, cf. M. GESTEIRA, *La Eucaristía, misterio de comunión* (Salamanca <sup>2</sup>1992) 57-63.

<sup>33</sup> El Nuevo Testamento habla primero de «alianza» sin más (cf. Hch 3,25 y 7,8; Rom 9,4; 11,27; Ef 2,12). Gal 4,24 hace hincapié en las «dos alianzas», prefiguradas en la figura de Agar —esclava— y de Sara —libre—; mientras 2Cor 3,6.14 contraponen ya la alianza «nueva» a la «antigua». Finalmente, Hebreos destaca especialmente la «alianza nueva» («alianza mejor»: 7,22; 8,6; «alianza nueva»: 8,8; 9,15; 10,16; 12,24; «alianza eterna»: 13,20).

prefiriendo la expresión «reino de Dios», puede decirse que la realidad de la alianza nueva va implícita en el dinamismo del «reino».

#### 4. UNA MÍSTICA DE COMUNIÓN

##### 1) *Comunión con el misterio de la Trinidad*

##### a) Una unión «consustancial» con el Pan de la Vida

El misterio eucarístico implica una comunión del creyente con la Trinidad, que no se limita a la unión genérica con la divinidad (como sucede en la mística general religiosa), sino que conlleva una comunión singular con cada una de las divinas personas, que deviene comunión filial con el Padre por Cristo en el Espíritu. Es ésta una dimensión que es resaltada de manera especial por san Juan en el discurso del pan de vida, donde se afirma nuestra participación íntima, «consustancial» en la vida misma del Padre de la que Cristo participa de manera plena e inmediata y de la que también nosotros participamos en virtud de la comunión con Cristo en la eucaristía por y en el Espíritu: «Así como me envió el Padre que vive, y yo vivo por el Padre, así el que me come vivirá por mí». Por eso el que come de este «pan vivo» tiene vida eterna y «vivirá para siempre» (Jn 6,57-58).

La atrevida afirmación de que la eucaristía implica una comunión tan profunda que nos hace «consustanciales» (de la misma naturaleza) con Dios (Padre) a través de Cristo, proviene de aquellos Padres que lucharon contra el arrianismo. Frente a la negación de la «consustancialidad» («homousía») entre el Padre y el Hijo Jesucristo, por parte de los arrianos, la Iglesia defendió la consustancialidad intratrinitaria apelando a la «consustancialidad eucarística» que acontece entre nosotros y Cristo (y por ello también entre nosotros y el Padre) por la comunión sacramental. Así Hilario de Poitiers afirma no una mera comunión de voluntades, sino de vida y de ser entre Cristo y nosotros, por la eucaristía: pues «somos todos ya una misma cosa, porque de una parte en Cristo está el Padre, y de otra en nosotros está Cristo (por la eucaristía). Luego, el que niegue que el

Padre está en Cristo o que Cristo está en él por naturaleza (el arrianismo), tendrá que negar también que nosotros estamos en Cristo o que Cristo está en nosotros por naturaleza (en la eucaristía). Porque el Padre en Cristo y Cristo en el Padre nos hacen ser a nosotros una misma cosa en ellos». «¿Cómo pues se puede afirmar una mera comunión de voluntades cuando la propiedad natural de este sacramento (la eucaristía) es ser sacramento de perfecta unidad?»<sup>34</sup> Se trata pues de una unión «consustancial», es decir: en la naturaleza y en el ser; y no sólo de una unión de voluntades, es decir: sólo en el querer. Y eso que acaece en la comunión trinitaria (entre Cristo y el Padre, por y en el Espíritu), acaece también (entre Cristo y nosotros) en la comunión eucarística. Y, comentando Jn 14,19ss: «vosotros me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis; porque yo (estoy) en el Padre, vosotros en mí y yo en vosotros», afirma Hilario: no se trata aquí de una mera unión de voluntades, sino que «así como él está en el Padre por la naturaleza divina, nosotros a su vez estamos en él (Cristo) por su nacimiento corporal y él en nosotros por el misterio de los sacramentos». Así se muestra la unidad perfecta, «ya que permaneciendo nosotros en él, él permanece en el Padre; y permaneciendo en el Padre, permanece a la vez en nosotros»<sup>35</sup>. En otro comentario a Jn 6,57-58 insiste en que la eucaristía es el «sacramento de la perfecta unidad», pues «de la misma manera que él (Cristo) vive por el Padre, nosotros vivimos por su carne». Por eso mienten los arrianos «al decir que sólo hay unidad de voluntad entre el Padre y el Hijo», utilizando así mal «el ejemplo de nuestra unidad con Dios: como si estuviéramos unidos al Hijo —y por el Hijo al Padre— solamente por nuestra sumisión y voluntad religiosa, negando en consecuencia, al sacramento de la carne y de la sangre, toda fuerza de comunión en la naturaleza y el ser. Por eso es preciso proclamar el misterio de la unidad verdadera y natural, tanto por el honor que supone para nosotros la donación del Hijo (en la encarnación) como por la permanencia en nosotros del Hijo según la carne» (en la eucaristía)<sup>36</sup>. En categorías similares se expresa san Cirilo de Jerusalén:

<sup>34</sup> *De Trin.* 8,13: PL 10,245-46; Sol I,457.

<sup>35</sup> *De Trin.* 8,15: ib. 246-47; Sol I,459.

<sup>36</sup> *De Trin.* 8,16-17: ib, 248-49; Sol I, 460-461.



al participar «del cuerpo y de la sangre de Cristo te haces concorpóreo y consanguíneo suyo» y al «distribuirse por nuestros miembros su cuerpo y su sangre», quedamos «hechos «consortes de la naturaleza divina» (2Pe 1,4)<sup>37</sup>.

En el ámbito de la mística española insisten en esta dimensión de «consustancialidad» o «comunidad vital», Teresa de Jesús y sobre todo Juan de Avila. Teresa habla de la eucaristía como una unión «nupcial» que conduce a una comunión vital y a una «consanguineidad», insistiendo en las consecuencias prácticas que de ahí se derivan. Lo hace con la comparación siguiente: «Si una labradorcilla se casase con el rey, y tuviese hijos ¿aquellos hijos no quedan de sangre real?» Pues lo mismo en la eucaristía, donde el Señor «tan sin división se junta con ella (el alma)». De esa unión deberían nacer «hijos de obras heroicas»<sup>38</sup>. En otro pasaje Teresa habla también de que el Señor «se hace una cosa con nosotros»<sup>39</sup>.

Juan de Avila hace especial hincapié en esta dimensión trinitaria: «Y en testimonio de aquesta comunicación tan valerosa y tan de balde, os doy otra mayor, *la cual hay entre las personas divinas, dando el Padre al Hijo toda su divina esencia, y Padre e Hijo dándole al Espíritu Santo*». Esta comunicación (eucarística) aunque inferior, es comparable a aquel modo de participación que se da «por naturaleza entre las personas divinas»; y que en nosotros encontrará su plenitud en la gloria y en la visión de Dios, pero que se anticipa en la eucaristía<sup>40</sup>. Y es que, en última instancia, todo el misterio de la salvación —tal como lo formula y lo entiende el cristianismo— se reduce a un «misterio de comunión»: comunión trinitaria, abierta hacia la comunión entre Dios y el hombre en Cristo, que a su vez se prolonga en la comunión eucarística y eclesial.

<sup>37</sup> *Cat. Myst.* 4,3: PG 33, 1098-99; Sol I,470. Sobre la relación «Eucaristía-Trinidad» en el Nuevo Testamento y en los Padres, cf. J. O'DONNELL, art. «Trinité et vie spirituelle»: en DSp 15 (1991) 1317ss; así como: M. GESTEIRA, art. «Eucaristía» en: X. PIKAZA-N. SILANES, *El Dios cristiano. Diccionario Teológico* (Salamanca 1992) 496-507.

<sup>38</sup> *Meditación Cantares*, c.3, n.8 (*Obras Completas*, 347).

<sup>39</sup> Invita a considerar cómo en la eucaristía «se hace aquí el Señor *una cosa con nosotros por la parte que tiene de nuestra naturaleza*, y como señor de su voluntad lo acuerda a su Padre»: *Camino Perfec.*, c.59, n.2 (*Obras*, 302).

<sup>40</sup> *Serm. Infraoct. Corpus* 43 (*Obras II*, 686).

b) La eucaristía como fuente de la inhabitación de la Trinidad en el justo

La «consustancialidad», propia de la comunión eucarística, tiene que ver también con la inhabitación «permanente» de la Trinidad en la intimidad del creyente, al que hace justo. Habría que recordar aquí la palabra de Jesús: «si alguno me ama, mi Padre le amará y vendremos a él, y pondremos en él nuestra morada» (Jn 14,20-23; cf. 14,10-11.20). Un pasaje que se encuentra enmarcado en el diálogo de Jesús con sus discípulos en la última cena, y en cuyo trasfondo parece estar latiendo la «comunión eucarística» como fuente de la inhabitación y de la gracia.

Es esta una dimensión que se refleja en el Vaticano II: por la eucaristía «los fieles, al tener acceso a Dios Padre por medio de su Hijo, el Verbo hecho carne, que padeció y fue glorificado, en la efusión del Espíritu Santo, consiguen la comunión con la Santísima Trinidad»<sup>41</sup>. En la eucaristía se concentra así mucho de aquella singular presencia y unión con Dios que Agustín calificaba como «más íntima que mi misma intimidad» («intimior intimo meo»). Por y en la «comunión» el Señor viene, no para marcharse al poco tiempo en la gracia de forma permanente, aquella comunión vital generada por su presencia viva en la eucaristía. Los místicos cristianos, en especial los de la Iglesia oriental, asociaron la presencia de la Trinidad (por la gracia) a la presencia de Cristo en nosotros por la eucaristía<sup>42</sup>.

Algo de esta experiencia de la gracia en relación con la comunión se refleja en Teresa de Jesús: «en especial cuando comulgaba que,

<sup>41</sup> Esta afirmación aparece en un contexto ecuménico: UR 15. También en SC 6 se alude a la relación eucaristía-Trinidad: la Iglesia se reúne para celebrar el misterio pascual en la eucaristía, donde se hace presente (repraesentatur) la victoria de la muerte de Cristo, «dando gracias al mismo tiempo a Dios (Padre) por su don inefable (2Cor 9,15) en Cristo Jesús, para alabanza de su gloria (Ef 1,12), por la fuerza del Espíritu Santo».

<sup>42</sup> «La eucaristía ha sido considerada por la Iglesia de los Padres como un principio de experiencias místicas en las principales etapas de la vía unitiva. Este sentimiento se ha conservado particularmente en la mística oriental posterior que, con Diadoco de Fotice, Máximo el Confesor, Simeón el nuevo teólogo y Nicolás Cabasilas, ha visto siempre en la eucaristía el sacramento que perfecciona al cristiano y por tanto ha marcado en sumo grado el carácter sacramental de la mística cristiana». Así lo afirma A. HAMMAN, *a.c.*, DSP 4/2,1596-97, citando a J. Danielou.

como sabía estaba allí cierto el Señor dentro de mí, poníame a sus pies (como la Magdalena)»<sup>43</sup>. Esta presencia no se reduce al mero recuerdo de alguien que ha muerto, sino que es la presencia viva y actuante del Señor resucitado, aureolado con la luz de la divinidad<sup>44</sup>. A veces la «Majestad de Dios» se le muestra en el Sacramento como fuego; aunque el Señor tiende a mostrárenos humilde para que nos acerquemos a él sin temor<sup>45</sup>.

En este amplio contexto de comunión se sitúa la intervención del Espíritu, invocado en la «epiclesis» por la comunidad celebrante: él lleva a toda su hondura esta «mística de la comunión». Y es a él a quien le corresponde el personalizar para cada creyente todo el «misterio de comunión», incorporando a cada individuo concreto a aquella solidaridad salvadora que es la Iglesia-comunión, la encarnación como comunión entre Dios y el hombre, y en definitiva —como objetivo último— insertándonos en la «comunión trinitaria», en la «familia de Dios». En este sentido tiene interés el paralelismo —que Pablo establece—, por una parte, entre la «comida y la bebida *espiritual*» de Cristo Maná y Roca en el desierto (1Cor 10,3-4) junto con la comunión del cuerpo y la sangre de Cristo que *nos hace cuerpo* (1Cor 10,16-17); y por otra el agua del bautismo y la *bebida del Espíritu* («porque todos hemos bebido del mismo Espíritu») para formar *un solo cuerpo* de Cristo (1Cor 12,12-13).

## 2) *Comunión con y en el cuerpo de Cristo*

La mística cristiana no es sólo una mística de comunión personal con Cristo y, por él, con Dios Padre, en el Espíritu, sino que es también esencialmente una mística comunitaria, de comunión eclesial. Juan de Avila insiste en el primer aspecto cuando afirma que

<sup>43</sup> *Libro Vida*, c.9, n.2 (*Obras*, 53).

<sup>44</sup> «Si es imagen, es imagen viva; no hombre muerto, sino Cristo vivo. Y da a entender que es hombre y Dios, no como estaba en el sepulcro, sino como salió de él después de resucitado». A veces Cristo «viene con tan grande majestad, que no hay quien pueda dudar sino que es el mismo Señor, en especial en acabando de comulgar, que ya sabemos que está allí»: *Libro Vida*, c.28, n.9 (*Obras*, 125).

<sup>45</sup> *Libro Vida*, c.38, n.19-20 (*Obras*, 375).

nuestra conjunción con Cristo es tal que él nos comunica su vida, incorporando a sí mismo nuestra propia vida y nuestras obras y haciéndolas suyas. Pero aporta además un elemento nuevo, al unir estrechamente la comunión con la Trinidad —por la eucaristía— con la comunión eclesial, explicando esa consustancialidad a partir de la trabazón íntima, por la que el cuerpo (eclesial) permanece estrechamente unido a la cabeza, una comunión que él considera esencial para el misterio eucarístico: «Es tanta la unión de la cabeza —que es Jesucristo— con él (el hombre) y tanta la principalidad de obrar con él y de moverlo como cabeza a su vivo miembro, que con justa razón, aunque la obra sea hecha de entrambos, se dice con mucha verdad ser más obra de Cristo que obra del hombre; y de aquí le viene grande valor, que ninguna cosa es razón que se le niegue»<sup>46</sup>. Se afirma pues una «comunión vital» y de «inmanencia recíproca» (vid. sarmientos), en las que había insistido ya el evangelista Juan. De un modo similar se expresa en la actualidad el Vaticano II: «por el sacramento del pan eucarístico, está representada y se realiza la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo» (LG 3). Algo que aparecía ya en la más antigua tradición de la Iglesia: en los Hechos de los Apóstoles y en Pablo.

#### a) La comunión eucarística y eclesial en los Hechos y en Pablo

Los Hechos nos dicen de la comunidad primera que «perseveraba... en la comunión, en la fracción del pan y en la oración», de manera que «todos los creyentes vivían unidos y todo lo tenían en común» (Hch 2,42.44.46-47). Todos «tenían un solo corazón y un alma sola, y ninguno tenía como propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común» (Hch 4,52).

En Pablo se repite el esquema de los Hechos. Por una parte el Apóstol vincula también la fracción del pan y la comunión con Cristo (en su cuerpo personal) y entre nosotros (en su cuerpo eclesial), afirmando que «muchos *somos* un solo cuerpo porque todos *comemos* de

<sup>46</sup> *Serm. 40 sobre la eucaristía* (Obras II,635). En este pasaje la «consustancialidad» se une a la «concorporalidad»: la clave de Hilario a la clave «concorreo-consanguíneo», de Cirilo de Jerusalén, es notable (cf. anterior nota 37).

un único pan» (partido y compartido) (1Cor 10,16). Por otra parte, Pablo no se da por contento con el mero verbo «ser» (que aparece en los relatos de la institución), sino que lo complementa y lo amplía con la palabra «comunión»: «el pan que partimos... es *la comunión* del cuerpo de Cristo» (1Cor 10,16, donde el paralelismo con Hch es evidente). Esta «comunión del cuerpo» tiene un sentido a la vez eclesial y eucarístico: comunión con el cuerpo personal y eclesial de Cristo.

Además Pablo (al igual que los Hechos) insiste en la comunión de bienes que se deriva de la comunión eucarística y eclesial. Y que deberá realizarse siguiendo los pasos de Jesús «que siendo rico se hizo pobre para enriquecernos a todos» (2Cor 8,9s)<sup>47</sup>. La entrega de Cristo por nosotros, que celebramos en la eucaristía es preciso prolongarla en la vida.

Este espíritu de comunión, que se orienta hacia la fraternidad concreta, vivida en la práctica, es algo esencial a la mística cristiana, que deberá ser una «mística comunitaria» o de «fraternidad». Una mística que, por otra parte, resulta especialmente necesaria en un tiempo de inclemencia, como el nuestro, donde el espíritu de la secularidad va con frecuencia unido a la insolidaridad y al egoísmo exacerbado.

Por otra parte esta «mística de comunión» debería constituir el auténtico eje de una verdadera unificación y articulación de la Iglesia entera, universal. Sobre esta mística de comunión deberá estar basada la vida y la praxis de la comunidad eclesial concreta (de la Iglesia particular o local), que tendría que sentirse a sí misma como verdadero «cuerpo de Cristo», dotado y agraciado con multiplicidad de dones y carismas del Espíritu, experimentados como tales. Una multiplicidad de dones que habrá de ser puesta por entero al servicio de los otros, contribuyendo así a la comunión universal en la unidad y la catolicidad eclesial; y orientada, en última instancia, en beneficio del mundo secular (cf. 1Cor 12). Superando una mística demasada personalista o individualista que quizá ha prevalecido<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Similar es el pasaje de Flp 2,5-8: teniendo «los mismos sentimientos de Cristo Jesús», que «no reputó codiciable tesoro ser igual a Dios, antes se anadó y se humilló haciéndose siervo» y muriendo en la cruz. Estos pasajes reflejan la «diakonía» de Jesús y su entrega hasta la muerte.

<sup>48</sup> «Communier au corps du Christ est plus qu'un rite, c'est une exigence»

Estos carismas (y la «mística carismática» que implican) no deberían ser ahogados por la «institución» eclesial, sino discernidos y luego promovidos y alentados. Y ello desde un hondo respeto a la obra y la actuación del Espíritu, de quien proviene la variedad de dones y de gracias que deberán ser puestos por entero al servicio de la edificación y la comunión del cuerpo de Cristo, bajo el aliento del amor y la caridad que «es» el Espíritu Santo.

Esta misma mística de comunión, que debería animar a la comunidad eclesial concreta, tendría que ser también la fuente de donde debería brotar la «católica», la Iglesia universal como comunión de comunidades o de Iglesias. Una «mística de fraternidad» o de «familia» que a veces se echa en falta. Porque la verdadera mística se muestra como tal en que es siempre unitiva y tiende a la comunión a todos los niveles: al unir estrechamente al hombre con Dios en Cristo, conduce no a la división sino a la unidad —y a la unificación— universal entre los hombres.

### 3) *La «inmanencia recíproca» de Juan (6,56; 15,4-7)*

La tesis mantenida por Pablo sobre la estrecha vinculación entre la comunión eclesial y la comunión eucarística se refleja también en el cuarto evangelio. Pues, en un doble contexto eucarístico, Juan presenta a Jesús afirmando que no basta con que él venga a nosotros, sino que es preciso que nosotros vayamos a él. Y sólo en el marco de este doble dinamismo acaece la verdadera comunión. El viene, en efecto, a nosotros, pero para arracarnos de nosotros mismos y llevarnos a él, creando así una comunión nueva más amplia, de nosotros con él y entre nosotros: «El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él» (Jn 6,56). Estas palabras, en el discurso del Pan de vida, se repiten en la parábola de la vid y los sarmientos, en la última cena: «permaneced en mí y yo en vosotros» (Jn 15,4-7)<sup>49</sup>.

c'est vivre la diaconie du Seigneur. S'y dérober ou ne point la discerner, serait manger sa condamnation et trahir le mystère auquel nous participons»: A. HAMMAN, *a.c.*: DSp 4/2,1558. Cf. también J. CASTELLANO, art. «Eucaristía»: E. ANCILLI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad* (Barcelona 1983) (DiEsp) II,60-62. Comunión con Cristo y los hermanos: ib. 61-62.

<sup>49</sup> Existe un cierto paralelismo entre estos pasajes de Juan y las fórmulas de

De estos pasajes evangélicos se hace eco Teresa de Jesús (aunque con menor sentido eclesial): «No trabajes tu de tenerme a Mi encerrado en ti, sino de encerrarte tu en Mi»<sup>50</sup>. A su vez Juan de Avila, destacando con más vigor la doble dimensión (eucarística y eclesial) del cuerpo de Cristo<sup>51</sup>, dice: «Comemos al Señor y, según se ha dicho, cómenos él a nosotros, como el fuerte a lo flaco, e incorpóranos en sí, haciéndonos miembros suyos; o si ya lo estamos hechos, júntanos más consigo, haciéndonos más perfectamente parte de su sagrado cuerpo místico. De manera que lo que obrare con ellos será oficio de cabeza con miembros, pues lo toma por tales. ¡Dichosa suerte por cierto! que no se contentó la divina Bondad con dar a los hombres gracia que los alumbre, virtudes que los esfuerquen...» sino que «dióles otra cabeza que los gobernase, rigiese y moviese a bien obrar, como una cabeza rige y mueve a los miembros del cuerpo; y quiso que la tal cabeza fuese Cristo»<sup>52</sup>. Finalmente, Juan de la Cruz afirma que, por la purgación de la noche oscura, en la comunión «no es ella (el alma) la que recibe ya (a Cristo y el Espíritu), más antes está recibida (incorporada) ella (en el Espíritu), y así lo tiene todo entonces al modo del Espíritu»<sup>53</sup>.

## 6. UNA MÍSTICA DEL CAMINO: «EXITUS-REDITUS»

### 1) *El misterio de la encarnación como potenciación de lo humano*

El misterio eucarístico, por su íntima conexión con la persona y la obra de Jesús, dice relación también al misterio de la encarnación —característico del cristianismo—, o a la comunicación suprema de

Pablo: «Cristo en nosotros-nosotros en Cristo» (Rom 8,10; 1Cor 1,30s; Gal 4,14). En ambos casos se trata de una unión no «de mera solidaridad humana o de asimilación moral», sino de una unión vital, «física», propia de los miembros de un cuerpo o de los sarmientos de una vid: cf. J. CASTELLANO, *a.c.*, DiEsp II,51-52.

<sup>50</sup> *Cuentas conciencia* 15 (*Obras*, 463).

<sup>51</sup> «Tiene Cristo dos cuerpos: uno el que recibió de la Virgen y otro somos nosotros»: JUAN DE AVILA, *Serm. Eucar.* 40: *Obras* II,628 (cf. también: *Serm.* 36: *Obras* II,539s).

<sup>52</sup> *Serm. Sant. Sacram.* 40 (*Obras* II,631).

<sup>53</sup> *Llama de amor viva* 1,4,2 (*Obras*, 448).

Dios al hombre. Por eso una mística eucarística no puede ser ajena a la experiencia del don gratuito, «descendente», que acaece por la encarnación. Y que debe contribuir a la realización del hombre como apertura y relación.

Los grandes concilios cristológicos, sobre todo el de Calcedonia y el 3.º de Constantinopla, destacaron la estrecha y singular unión de las dos naturalezas en una persona, que tiene lugar por la encarnación. La comunión entre el Verbo de Dios y la humanidad de Jesús se define como una unión «sin confusión y sin división» entre lo humano y lo divino. La consecuencia inmediata del dogma cristológico es la exclusión de todo panteísmo, de la tendencia a la absorción de lo humano por lo divino (un peligro latente en ciertos ámbitos de la mística). Esta unión íntima y singular («personal», o «en una persona») de la naturaleza humana de Jesús con el Verbo de Dios conlleva, no la negación de lo humano —por su disolución en lo divino—, antes al contrario: implica la potenciación plena de lo humano, sustentado y radicalmente afirmado como nuevo desde la hondura de la autodonación divina. Potenciación que se extiende a todas las dimensiones de lo humano, incluidas las más específicamente tales, como el entendimiento, la voluntad y las libertades humanas que, por su unión con la divinidad, no son disminuidas sino salvadas, iluminadas y afirmadas en su propio estado y razón<sup>54</sup>.

De ahí que la mística cristiana pueda y deba tender a la afirmación del ser humano, que por la encarnación no es negado, antes bien alcanza el desarrollo pleno de sus posibilidades, de su libertad, de su autodonación y de su amor, del conocimiento y la sabiduría profunda. Así la estrecha comunión con la divinidad tiende a afirmar la realidad del hombre en su luminosidad original (por la creación) purificándolo únicamente de su ambigüedad y de sus propias limitaciones (de lo «inhumano», como pecado que niega lo «humano» original: la imagen de Dios), potenciándolo y expandiéndolo, abrién-

<sup>54</sup> Según la fórmula del concilio 3.º de Constantinopla (D 291; DS 556), citada por el Vaticano II: en Cristo «la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada... a dignidad sin igual». Por lo que «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo hecho hombre» (GS 22). Otras formulaciones similares, referidas a diversas facetas humanas, revalorizadas en y por Cristo, en LG 17 y AG 9.



dolo radicalmente a la dimensión de lo infinito, de la trascendencia que desborda los estrictos límites de la realidad creada.

## 2) *El dinamismo del «misterio pascual»*

Otra de las características de la mística cristiana (y en parte de la judía) es la mística del éxodo o del «paso», que implica el abandono de la tierra conocida para ponerse en marcha hacia el futuro, «hacia la tierra que yo te mostraré» (Gn 12,1-5; Ex 3,8; Dt 34,4), hacia unos «nuevos cielos y una nueva tierra» (Is 65,17; 66,22; 2Pe 3,13; Ap 21,1) que desbordan toda instalación en el presente poseído, para abrirse a la novedad del don gratuito de Dios (Jos 1,11; 24,13). En un «éxtasis» o «éxodo» acertadamente reflejado en Heb 11,8-31.

### a) Una «mística de la cruz»

En Cristo, por la encarnación, al «éxtasis» o salida de Dios «fuera de sí» en busca del hombre, responde el «éxtasis» o retorno del hombre a Dios por la oblación de su vida, radicalizada en la muerte y que desemboca y culmina en la resurrección. Es en este «retorno» donde radica lo más hondo de la dimensión sacrificial de la vida de Cristo (y la del cristiano incorporado a él). Un doble «éxtasis» que acaece también en la eucaristía. Ya Filón de Alejandría hablaba de que Israel en el desierto, cuando carecía aún de templo estable, la oblación más grata a Dios que podía ofrecerle era precisamente el «éxodo», el camino: «el sacrificio era el camino»<sup>55</sup>. Esta «mística del camino» o de la peregrinación es también fundamental en la vida cristiana. Y se concreta en una «mística de transfiguración» o de «muerte-resurrección» que encuentra su plenitud en la persona y el itinerario de Jesús de Nazaret.

Debido a nuestra «consustancialidad» con Cristo al oír la eucaristía, participamos en el dinamismo «descendente» (o «incarnatorio») así como en el movimiento «ascendente» o «sacrificial» por el

<sup>55</sup> Cf. FILÓN, *De Sacrif. Abel et Cain*, 63; *Leg. Alleg.*, III-94.

cual Cristo, que se ofreció en la Cruz, siendo cabeza nuestra, ofrece también su cuerpo eclesial y sus miembros, a lo largo de la historia, en la eucaristía. Una tesis reafirmada por Juan de Avila, cuando insiste en la persona de «Cristo sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec» (Sal 109,4), quien «aunque en su propia persona no consagró ni ofreció su santísimo cuerpo más que una vez, mas hácelo cada día hasta el fin del mundo por medio de sus sacerdotes», «ofreciendo (ahora) y santificando a los miembros vivos que son su místico cuerpo». De este modo «Jesucristo ofrece a su Padre los buenos cristianos... juntando sus merecimientos, que son sus santas obras, con las obras de ellos; y así las levanta delante del acatamiento del Padre, ofreciéndoselas y pidiendo que les sean galardonadas». Y en otro pasaje: «Este Señor ensalza tanto a los suyos, juntándolos consigo mismo, a semejanza de un cuerpo con un cabeza, que el bien que hacen ellos lo hace él con ellos; y por esta parte, de lo que de sí era de poco valor, es preciosísimo y meritorio de vida eterna». Esto sucede incluso con obras de poca importancia, pero hechas «por hombre que esté en gracia, incorporado en el cuerpo de Jesucristo y que goza de renombre de miembro vivo suyo, y que en valor se llama Cristo»<sup>56</sup>.

La entrega «diaconal» de Jesús no se reduce a los estrechos límites de la pasión y de la muerte, sino que comprende su vida entera como «proexistencia» (H. Schürmann) o donación total al servicio del «reinado de Dios» (y por ello en un servicio al hombre que es al mismo tiempo oblación y culto al Padre). La última Cena no es otra cosa que la expresión «visible» de la entrega «diaconal» de Jesús por nosotros al Padre realizada por él en su vida, radicalizada en su pasión y en su muerte —«Padre en tus manos entrego mi espíritu» (Lc 23,46)— y que culmina y se consume en la resurrección.

Pues bien, nuestra participación en la eucaristía implica, por una parte una «prolongación», por nuestra parte, de la donación y la entrega de Cristo para el mundo. Pues, al recibir el cuerpo del Señor, llegamos a ser también nosotros «cuerpo entregado» a Cristo «por todos», por la humanidad. Pero al mismo tiempo conlleva también nuestra incorporación activa a la autodonación de Cristo, como obla-

<sup>56</sup> *Serm. Eucar.* 40 (*Obras* II,635-637).

ción personal de sí mismo en manos del Padre. Puesto que «la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo no hace otra cosa que el que nos convirtamos en aquello que recibimos (*ut in id quod sumimus transeamus*)»<sup>57</sup>.

Es significativo el que Pablo complete la preposición «por (hyper, peri)» todos, referida a nuestra participación en la actuación salvadora de Cristo<sup>58</sup>, con la preposición «con» que Pablo utiliza unas 20 veces. La preposición «por» dice relación sobre todo a la muerte personal de Jesús (él solo) en favor nuestro. En cambio la preposición «con» se orienta más bien a la resurrección de Jesús y a la vida nueva, así como a la salvación como «comunión» con el Resucitado, insistiendo en la idea de solidaridad, de «cuerpo» cuyos miembros deberán participar de la muerte de Cristo como cabeza, para resucitar con él. Pues bien, no cabe duda de que el «con» se acerca mucho más al espíritu de la «mística eucarística» en cuanto incorporación a la entrega de Cristo y a su autodonación realizada en su «cuerpo entregado» (personal) hasta la muerte, y prolongada en su «cuerpo entregado» (eclesial) en y por la resurrección. Incorporación que implica, por otra parte, una mística de «seguimiento». Desde un doble dinamismo: a la «venida» o «condescendencia» de Dios hacia nosotros en Cristo, debe responder nuestro «retorno» hacia él por medio de Cristo. Esta incorporación a Cristo no es pues estática sino dinámica: acaece como incorporación al itinerario de Jesús, y por ello implica un seguimiento y una identificación con su forma de ser y de actuar, de pensar y de querer. No se trata, pues, de una incorporación a una Quietud infinita estática, sino al dinamismo de una Actividad infinita que se manifiesta en el itinerario de Jesús, regido y presidido por el Amor.

<sup>57</sup> LEON MAGNO, *Ep.* 59,2 (PL 54, 868AB); citado en LG 26a.

<sup>58</sup> La preposición «por» aparece siete veces en Pablo (en relación con la «entrega» de Jesús). Cristo «se entregó por nuestros pecados» (Gal 1,4); «dándose como redención por todos» (1Tim 2,6); cf. Mc 10,45 y 14,24; Mt 20,28 y 26,28); «se entregó por nosotros para redimirnos» (Tit 2,14; cf también Rom 4,25; 8,32; Gal 2,20 —se entregó por mí—; Ef 5,2).

b) Una «mística de la resurrección»

Es preciso insistir en una «mística pascual» o del «éxodo» (del «paso»)<sup>59</sup>. Es cierto que los místicos cristianos prestaron especial atención al misterio de la pasión y la muerte de Cristo, marginando un tanto la resurrección. Pero sin que se pueda decir que lo olvidaran del todo, pues la teología mística acertó a destacar (y quizá en mayor medida de lo que lo hizo la teología dogmática) la dimensión de la vida nueva. Pues de hecho, en el itinerario —o en el «éxodo»— de la vida cristiana, la mística insiste no sólo en la vía purgativa (que de por sí implica más un aspecto de renuncia y de «muerte»), sino también en la vía o dimensión iluminativa y sobre todo en la vía unitiva (o de comunión plena con la divinidad), que conllevan la unión más íntima con el Misterio como Luz (aunque en «noche oscura») y como Vida infinita y desbordante, que remite a una plenitud escatológica que tiene mucho que ver con la vida de la resurrección final (anticipada —como primicias— en la resurrección de Jesús).

7. UNA MÍSTICA ESCATOLÓGICA, TENDENTE A LA TRANSFORMACIÓN DEL MUNDO Y DE LA HISTORIA

1) *La eucaristía entre la memoria y la esperanza. Memoria y profecía*

El cristianismo tiene un carácter escatológico que, a partir de la memoria de Jesús se orienta hacia una plenitud futura. Por eso es a la vez «memoria y profecía». Es, por esencia, «memoria evangélica», que remite a la historia de Jesús, a la narración evangélica. Por esta razón la mística cristiana no puede dejar de ser una mística de referencia «histórica», una «mística memorial», vinculada a la persona

<sup>59</sup> Así lo hizo san Buenaventura, que equiparó el misterio eucarístico al «éxodo» o la pascua, poniéndola en relación por una parte con la contemplación singular de Dios por parte de Moisés y Elías en el Sinaí; y por otra con la pascua de Cristo, en cuya muerte participa el cristiano, para resucitar con él a una vida y una sabiduría nueva, divina. Así la eucaristía fortalece para la acción, eleva a la contemplación y dispone al hombre para la revelación de Dios. Cf. E. LONGPRÉ, art. «Eucharistie et expérience mystique»: DSp 4/2, 1598-99, quien destaca la importancia de Buenaventura en relación con una «mística de la eucaristía».

de Jesús y a su trayectoria. Por eso, a la comunión «consustancial» con el Resucitado, responde necesariamente la «memoria» concreta de los «mysteria vitae Christi». Una memoria (anámnesis) que encuentra su máxima expresión en la celebración de la eucaristía que conlleva también la imitación (mímesis) de Cristo en la vida a través del seguimiento.

Pues bien, aunque los místicos hispanos del siglo XVI vivían en un clima en el que el evangelio no era leído directamente por el pueblo, no faltan en sus escritos referencias a la «memoria» como recuerdo de la palabra y la vida de Jesús en relación más o menos estrecha con la eucaristía.

La memoria es una dimensión que aparece en Teresa de Jesús, referida unas veces a la palabra interior que Dios habla en el corazón; otras a momentos en la vida de Cristo. El Señor hace «que quede (grabada) en la memoria su palabra de favor o de doctrina»; una «memoria» que debe hacerse «profecía»: no permaneciendo anclada en el pasado sino orientándose hacia el futuro: «mas de profecía no hay que olvidarse»<sup>60</sup>. En una etapa más avanzada, en las Moradas, Teresa habla de la memoria de Cristo: «de los misterios de su gloriosa vida» y su pasión, estableciendo una relación con la celebración eucarística: «y los trae presentes (el alma) muchas veces, en especial cuando los celebra la Iglesia católica; ni es posible que pierda memoria el alma», que ha recibido «de Dios muestras de amor tan preciosas»<sup>61</sup>.

La memoria resalta asimismo en la espiritualidad de Ignacio de Loyola. Cuando invita al vívido recuerdo de diversos pasajes evangélicos. Ignacio insiste especialmente en la visión y el oído: «ver lo que hacen» y «escuchar lo que dicen» los protagonistas de los misterios contemplados<sup>62</sup>. Pero esta «memoria» en Ignacio tiene un sen-

<sup>60</sup> *Libro Vida* 25,7 (*Obras*, 112). Alude también a «visiones imaginarias» o «intelectuales», que «quedan imprimidas en la memoria y nunca jamás se olvidan. Se refiere a la presencia de Dios, cuyas «mercedes» aunque «no se saben decir, en lo muy interior del alma quedan bien escritas y jamás se olvidan»: *Moradas* 6, c.4, n.5-6 (*Obras*, 415).

<sup>61</sup> *Moradas* 6, c.7, n.10 (*Obras*, 425). Véase además c.8 al 10 (*Obras*, 425-433).

<sup>62</sup> En los «Ejercicios Espirituales», Ignacio de Loyola recurre a la «memoria» de los relatos evangélicos, poniendo en juego el recuerdo-imaginación para la

tido más individual o personal, sin que se establezca una relación explícita entre esa «memoria evangélica» y la memoria comunitaria, celebrativa, del «memorial» por excelencia: la eucaristía.

Juan de Avila concede también importancia a la «memoria», resaltando a veces la sensación de «olfato y el gusto» (quizá como sentidos más «espirituales», con un objeto menos definido y tangible, más etéreo: el saborear). Pero lo más destacable de este autor es la relación explícita que establece entre la memoria y la eucaristía<sup>63</sup>. En este contexto tiene interés una clave utilizada por este autor: echando mano de las artes plásticas (la pintura y la escultura) de la época, considera el memorial eucarístico como un «retablo», en el que se «representan» los diversos pasajes que integran el conjunto del evangelio: «Hizo Dios un retablo, en que puso todas sus maravillas, en que está dibujado su encarnación, su nacimiento y su pasión y todas las obras pasadas que ha hecho, dignas de memoria, para que si deseas acordarte de todo, lo halles junto y nada te falte de lo que deseas, sino que lo tengas todo junto; y este manjar, con ser uno y solo, te sepa a todo lo que quisieres»<sup>64</sup>. Como el maná que tenía todos los sabores, así la eucaristía es el «compendio de todo el evangelio»<sup>65</sup>, o de toda la vida y el itinerario de Jesús. En ella se contienen —como en un

meditación de la vida de Jesús. El recurso a la memoria va unido a la «aplicación de sentidos», que debe ayudar a la «composición de lugar» en diversas meditaciones. En los temas (más genéricos) del pecado y el infierno, y especialmente en la 1.ª y 2.ª contemplación [sobre la encarnación y el nacimiento], Ignacio insiste en la aplicación de los cinco sentidos (*Ejercicios*, n.66-70; n.106-108.114-116.122-125)]. En la pasión, invita a «traer la historia» y a «ver y oír» (n.194-201ss). En la contemplación última: «traer a la memoria» los beneficios de creación y redención (n.234). Cf. *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola* (Santander).

<sup>63</sup> «La memoria de Jesucristo se ha hecho una poma de olores... ¿No dicen los filósofos que con olores se podrá un hombre sustentar algún poco, prolongar la vida por algún rato? ¡Oh que poma tan preciosa y tan sustancial el cuerpo de Jesucristo en la cruz! Huele hermano aquesa poma...; saldrán unos olores tan suaves, tan confortativos y tan sustantivos, que con aquellos solos olores tu ánima se sustente». «Y esta memoria se ha hecho más dulce que la miel; no hay panal de miel tan dulce. El ánima del cristiano recibe gran sabor en pensar en la pasión de Jesucristo» y «hallará sabor muy excelente»: *Serm. Corpus Christi* (*Obras* II,605-606).

<sup>64</sup> *Serm. Infr. Corpus* 41 (*Obras* II,644).

<sup>65</sup> En la célebre expresión de M. LUTERO, *De Capt. Babyl.* (WA 6,525): «Missa est pars evangelii, immo summa et compendium evangelii».

retablo— las «imágenes» o recuerdos de los «mysteria vitae Christi». Pues bien, aunque en esta clave memorial eucarística prevalece el recuerdo personal, rememorativo —por encima del «memorial» celebrativo, comunitario—, bajo un punto de vista teológico tiene interés la clave «representación» utilizado por este autor.

La memoria remite, pues, no a una mera tradición doctrinal anterior, sino a la «representación» de un acontecimiento salvífico concreto: la persona de Jesús y su vida. Esta dimensión memorial de un hecho histórico irrepetible y fundante aporta una novedad singular a la mística cristiana, dándole una impronta «histórica» y no meramente atemporal. Pero, por la misma razón, y junto a la «presencialización» de la persona y la actuación de Jesús, esta memoria implica también la irrenunciable dimensión del «seguimiento» de Cristo, pues toda memoria es de por sí «ejemplar»: se ordena a la acción<sup>66</sup>. Así la vivencia cristiana implica una doble dimensión «memorial»: por una parte el recuerdo del hecho salvífico, otorgado de antemano y revivido como gracia o don fundamental. Y por otra la consiguiente «actuación». Esta mística «activa», ajena al quietismo y vinculada al «seguimiento memorial» de Cristo, fue una de las características de los místicos hispanos del siglo XVI: contemplativos en la acción y activos en y desde la contemplación<sup>67</sup>.

## 2) *La eucaristía, anticipación del banquete del reino*

Desde la memoria la mística cristiana tiene que ser también una mística profética, capaz no sólo de proyectarse hacia el futuro reino

<sup>66</sup> Por eso la tradición cristiana, desde san Agustín, habló de Cristo como «sacramento y ejemplo» («sacramentum et exemplum»): sacramento de salvación y ejemplo de vida nueva. Por otra parte, ya en el Antiguo Testamento, el «memorial» aparecía vinculado no sólo a la «re-presentación» o presencialización de la salvación pascual acaecida, sino también al recuerdo, renovado sin cesar, del código de la alianza. Memorial, pues, como memoria celebrativa y compromiso ético.

<sup>67</sup> Aunque esta mística del seguimiento o de la «imitación de Cristo» no faltó en la historia de la Iglesia. En el medievo son representantes de esta línea, entre otros, Bernardo, Francisco de Asís, la «Vita Christi» de Ludolfo de Sajonia, el libro de «La Imitación de Cristo» (aún sin reflejar a veces inmediatamente la «memoria evangélica» concreta, sino su espíritu).

de Dios que esperamos sino también de anticiparlo en el presente. Por eso habrá de ser una mística comprometida con la historia y la transformación de las estructuras sociales y la liberación del hombre. Pues no cabe olvidar que el convite eucarístico no sólo es *signo vivo* sino también *realidad eficaz* (=sacramento) de aquel convite universal del reino de Dios, anunciado por los profetas (Is 25,6-8), que Jesús anticipó en su vida y celebró en la última cena. Un convite del reino que ya en Isaías se presenta como un convite universal, «para todos los pueblos»<sup>68</sup>. Por otra parte el convite del reino aparece también vinculado estrechamente a la superación definitiva de todo mal: del dolor y de la muerte; y por ello a la transformación radical de la humanidad y el mundo<sup>69</sup>.

Sin duda encierra una indudable novedad el hecho de que el banquete del reino aparezca con frecuencia, en el Nuevo Testamento, simbolizado por un convite de bodas y estrechamente vinculado al júbilo escatológico. Así, siempre que Jesús en las parábolas evangélicas compara el futuro reino de Dios con un convite, hace referencia explícita a un «banquete de bodas»<sup>70</sup>. Lo mismo sucede cuando Jesús compara el gozo pleno del reino de Dios con la alegría que reina en un convite nupcial presidido por el esposo y en el que se ofrece un «vino nuevo, que rompe los odres viejos» (cf. Mc 2,18-19.22)<sup>71</sup>. El

<sup>68</sup> Expresión que aparece cinco veces en Is 25,68. Un universalismo que Jesús asume expresamente en su mensaje: «vendrán de oriente y occidente, del norte y del sur y se sentarán a la mesa del banquete del reino de Dios» (Lc 13,29). Y en sus parábolas (cf. Lc 14,21-33; Mt 22,8-10).

<sup>69</sup> Esta vinculación entre el convite del reino y el «milagro» de la curación de todo mal aparece en Is 25, así como en la vida y la actuación de Jesús, que invita a los enfermos (cf. Lc 14,12-14.21) y a los pobres (Lázaro: Lc 16,19-25) al convite del reino.

<sup>70</sup> Cf., además de Mc 2,19 (=Mt 9,17; Lc 5,17) y Jn 2,1ss, ya citados: Mt 22,19 (invitados a un convite de bodas); 25,15 (las doncellas preparadas o no para un convite nupcial); Lc 12,36 (los siervos invitados por el señor que regresa de las bodas); 14,8 (los convidados a un banquete de bodas). Y por último el «banquete de bodas del Cordero», en el reino de Dios (Ap 19,7.9).

<sup>71</sup> El «vino nuevo» del convite nupcial (Mc 2,18-22; Mt 9,17; Lc 5,37) prelude la conversión del agua en «vino bueno», en el banquete de bodas de Caná (cf. Jn 2,1-11). La relación entre ambas «nupcias» la vio ya Cirilo de Jerusalén: Jesús, «invitado a unas bodas corporales (carnales) hizo este milagro... ¿y no hemos de confesar, con mayor razón, que dio a «los hijos de las bodas» (cf. Mc 2,19) el gozo de su cuerpo y de su sangre» (*Cat. Myst.* 4,2: PG 33,1098; Sol 469).



mismo «vino nuevo» que Jesús promete para el convite último del reino (cf. Mt 26,29; Mc 14,25), anticipado en la última cena. Este convite del reino (escatológico) de Dios no sólo fue anunciado por Jesús, sino anticipado y de hecho presente ya en su palabra y su actuación —en su «diakonía»—: en las comidas con los publicanos y pecadores; y de manera especial en la última cena (celebrada luego por la Iglesia).

### 3) *Los «nuevos cielos y la nueva tierra»*

El espíritu del cristianismo se orienta ineludiblemente hacia el futuro de la «nueva creación», a la instauración de «los nuevos cielos y la nueva tierra» que a su vez se definen por la «comunidad en plenitud». A la instauración, ya en la tierra, de esa comunidad futura tendió toda la actuación de Jesús y la de sus seguidores. Por eso no es extraño que el Nuevo Testamento preste tan poca atención al pasado, al «paraíso perdido», mientras que la actuación de Jesús y todo el dinamismo neotestamentario se orientan hacia el futuro de la «nueva creación» y el «hombre nuevo»<sup>72</sup>. «He aquí que hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5).

Nos hallamos, pues, ante una «mística de futuro», que hunde sus raíces en la salvación realizada por Cristo, pero como fuente de liberación definitiva que coincidirá con la comunión plena, escatológica de la humanidad entera. Esta comunión es objeto todavía de esperanza, pero deberá hacerse presente ya en la tierra: desde una mística proléptica, propugnada ya por algunos movimientos medievales (considerados a veces, por ciertas instancias eclesiales, como exagerados o excesivamente radicales) y que, apelando a la «era del Espíritu» (Joaquín de Fiore), pretendían una transformación de la sociedad de su tiempo instaurando una «fraternidad nueva». En algunos de ellos destacaba la «memoria» viva de Jesús concretada en la imitación radical de su humildad y su pobreza e intentando proyectarla hacia el mundo como una nueva forma de vivir el discipulado.

<sup>72</sup> Junto a la «alianza nueva» y el «mandamiento nuevo» en la Cena: (Lc, Pablo y Jn), habría que apelar al tema de la «nueva creación» (2Cor 3,36; 5,17; Gal 6,15) y el «hombre nuevo» (Ef 2,15; 4,24) en Pablo; o el «nombre nuevo» (Ap 2,17; 3,12) y los «nuevos cielos y la nueva tierra» (2Pe 3,13; Ap 21,1).

Es preciso recuperar hoy la dimensión profética de la vida y la experiencia cristiana. Esto tratan de hacer también algunos movimientos surgidos en el seno de la Iglesia actual, que propugnan una «mística de la liberación» de los oprimidos y los pobres. De hecho la humanidad entera había sido invitada por Dios al convite de la creación primera a cuya mesa, preparada por el Creador, están llamados a participar por igual todos los hombres (y no unos pocos elegidos). Por otra parte todos somos igualmente invitados al convite escatológico del reino de Dios, en la «nueva creación». Pues bien, como signo y presencia tanto de la comunión y la participación en la «nueva creación» futura, como en la creación primera, inicial, celebremos la eucaristía como comunión de muchos en un único cuerpo de Cristo: comunión que debe ser comunión de personas a la vez que comunión de bienes. Surge así una «mística de la liberación» como «mística de comunión», tendente a una nueva forma de ser y de existir en el mundo definida por la «familia de los hijos de Dios»: por una nueva fraternidad y comunión universales.

## 8. CONCLUSIÓN: EL APOCALIPSIS COMO COMPENDIO ÚLTIMO

El último libro del Nuevo Testamento constituye una magnífica caja de resonancia en la que se recogen las diversas claves eucarísticas presentadas en este trabajo.

En primer lugar el Apocalipsis despliega ante nuestros ojos la gran celebración litúrgica escatológica, que acaece en la ciudad celeste y que encuentra su reflejo en la liturgia de la Iglesia terrena. Un indudable sentido eucarístico late tras las aclamaciones y las doxologías («digno es el Cordero de recibir la gloria»: Ap 4,11; 5,12), en la apertura y la lectura del libro (Ap 5,1-2; 20,12; 22,7), en la invocación del *maran atha* («ven Señor»: Ap 22,17.20-21; cf. 3,10); en las múltiples referencias al símbolo del Cordero (29 veces), y en la asociación del mismo a la adoración divina en el marco de la liturgia celeste (Ap 4-5). Por otra parte, la figura del Cordero aparece en una doble clave. Por una parte en su muerte sacrificial: como degollado (cf. Is 53,7: cordero llevado al matadero); por otra en su resurrección: como victorioso, aún cuando siga portando los estigmas de la pasión (Ap 5,6). Finalmente, la manducación del maná escondido es

un signo de la comunión eucarística (Ap 2,17). Esta dialéctica puede servir de expresión del nuevo convite sacrificial (eucarístico) del nuevo Cordero.

Pues bien, es en este contexto eucarístico donde acaban reflejándose las diversas claves anteriormente reseñadas:

a) El tema del «árbol de la vida» en el Edén, se proyecta ahora desde la creación antigua hacia la «nueva creación» futura: «al que venciere le daré a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso» (Ap 2,7). Este árbol crece en el paraíso futuro, en la nueva Jerusalén y produce frutos saludables para las naciones (Ap 22,1-4.14.19). El sentido universalista se hace patente en esta referencia a «las naciones».

b) La dimensión sapiencial del convite encuentra también ciertos reflejos en el Apocalipsis. Por una parte bajo la clave de la Luz, personificada en la presencia viva de Dios y del Cordero: en la ciudad santa ya no hay noche, porque la gloria de Dios y el Cordero son su lumbrera: a su luz caminarán las naciones (Ap 21,23-24; 22,5.16b). Por otra parte, en el Apocalipsis resuena la antigua invitación de la Sabiduría a su convite: «al que tenga sed le daré gratis de la fuente del agua de la vida» (Ap 21,6), así «el que tenga sed, beba del agua de la vida» (Ap 22,17, en referencia a Is 55,1-2; cf. también Ap 7,17; 22,1). Esta agua de la vida coincide con la persona misma de Jesús (Jn 4,14; 7,37), que es también pan de vida, que calma el hambre y la sed del que viene a él (Jn 6,35-58)<sup>73</sup>.

c) La referencia al éxodo y la alianza.

Resuenan también en el Apocalipsis ciertas claves del Exodo: la referencia al poder de Dios que hace de la comunidad un reino de sacerdotes en un nuevo Israel, heredero y sustitución del antiguo (cf. Ex 19,6-7 y Ap 1,4.6). También hay cierto paralelismo en el tema de la liberación pascual judía y de la liberación escatológica cristiana: de hecho el canto de la liberación de Moisés, en el éxodo, resuena también en el Apocalipsis. En efecto, el «cántico del Cordero» que entonan los elegidos «de pie sobre un mar de vidrio» recuerda el «cántico de Moisés» en el paso del Mar Rojo, con una especial

<sup>73</sup> Varias veces aparece, en el discurso del pan de vida, la expresión «venid a mí»: «el que viene a mí no tendrá más hambre y el que cree en mí jamás tendrá sed» (Jn 6,37.44-47.50-58.65-69; cf. Prov 9,4-5; Eclo 24,23-30).

coincidencia en la acción de gracias final (cf. Ex 15,1-7 y Ap 15,2-4). Así como la referencia a la «tienda del testimonio» (el templo del desierto), personificado ahora en Jesús, en donde mora «la gloria de Dios y su poder» (cf. Ex 40,34-40; Ap 15,5.8; cf. Jn 1,14).

d) La fracción del pan. «He aquí que estoy a la puerta y llamo. Si alguno escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré a él y cenaré con él y él conmigo» (Ap 3,20). Este pasaje del Apocalipsis, en el que parece resonar la «inmanencia recíproca» del evangelio de Juan, muestra también un cierto paralelismo con el relato de Emaús, donde unos discípulos invitan al Resucitado: «quédate con nosotros... Y él entró para quedarse con ellos». Y «estando sentado con ellos a la mesa», le reconocieron en la fracción del pan (cf. Lc 24,28-32). Estos pasajes, recogidos por la tradición de la Iglesia primera, muestran la experiencia de la comunión con el Resucitado en la «fracción del pan». Una experiencia que en Emaús aparece como «luz oscura», como «presencia» velada que deviene «ausencia», profundizada luego en la memoria meditativa sobre «lo que les había acontecido en el camino» y en la fracción del pan (cf. Lc 24,32.35).

e) Los «nuevos cielos y la nueva tierra» (Ap 21,1-4).

Finalmente la imagen de la Jerusalén celestial nos sitúa ya en la tierra prometida, escatológica, una vez superada la hostilidad de las fuerzas del mal (Ap 11,8). Sentido escatológico tiene también en el Apocalipsis el júbilo que preside el convite de bodas del Cordero: «Aleluya. Se ha establecido el reino del Señor Dios». «Alegrémonos, cantemos y démosle gracias, porque han llegado las bodas del Cordero y su Esposa se ha embellecido». «Bienaventurados los invitados al banquete de bodas del Cordero» (Ap 19,6-7.9).

Finalmente, encierra un indudable sentido eucarístico aquella plegaria de la Iglesia primera, el *maran atha* que el Apocalipsis refleja: en ella se unen las dos venidas de Cristo: la escatológica y la sacramental. «El Espíritu y la esposa dicen: ven, Señor. El que lo oiga diga: ven, Señor» (Ap 22,17). Expresión la más acendrada del anhelo místico de la venida del Señor en la parusía final anticipada. Un anhelo al que el Resucitado responde con su presencia salvadora en la eucaristía. «Sí, vengo pronto. Amen. Ven, Señor Jesús. La gracia del Señor sea con todos» (Ap 22,20-21). Estas palabras que cierran el Nuevo Testamento sirvan también de colofón a este trabajo.