

¿Es posible un cristianismo no sacrificial?

† Robert Spaeman¹

El gesto del sacrificio se remonta a los tiempos más antiguos de la humanidad. No debe nada a una reflexión basada en consideraciones racionales. El concepto de sacrificio no precede al sacrificio, y las justificaciones dadas para explicar el sacrificio solo llegaron después. La relación entre estas explicaciones y el objeto a explicar es idéntica a la de las «derivadas» con respecto a los «residuos» en Pareto. Como escribe A. Loisy, el sacrificio es «por excelencia la acción sagrada... y por ello mismo el acto en el que el hombre afirma supremamente su fe y realiza eminentemente su religión»². Se podría discutir largamente si los diferentes fenómenos que resume el concepto de sacrificio pueden realmente asociarse. En la medida en que existen características comunes a estos fenómenos, encontramos una buena definición del sacrificio en la enciclopedia *Religion in Geschichte und Gegenwart*, según la cual el sacrificio es «una acción ritual en la que se destruye un ser dotado de vida o de fuerza para influir en poderes invisibles, entrar en contacto o incluso en comunión con ellos, acelerar su acción, ofrecerles satisfacción, honrarlas o neutralizar sus influencias nefastas. El sacrificio no es simplemente una ofrenda, sino que está santificado por un rito particular. No existe una relación lógica entre su supuesta eficacia y los medios empleados»³.

Cuando ofrece un sacrificio, el hombre entra en relación con el mundo invisible, considerado como fundamento del mundo visible. El objetivo del sacrificio es mantener el contacto creador y vivificante entre ambos. En las religiones animistas de África se habla de una corriente de fuerza vital que no debe interrumpirse. Los sacrificios son una condición *sine qua non* de la vida. Así lo constata el libro del Génesis: después de que Dios aspirara «el aroma agradable» de los animales sacrificados en el altar de Noé, prometió no volver a maldecir la tierra por culpa del hombre. Admite que «los designios del corazón del hombre son malos desde su infancia». «Mientras la tierra perdure, no cesarán la siembra y la cosecha, el frío y el calor, el verano y el invierno, el día y la noche» (Gn 8, 21-22). Esta paz cósmica constituye al mismo tiempo la base de la comunidad humana: esta se realiza esencialmente mediante la comida sacrificial común. Durante estas comidas, la divinidad y la humanidad se unen. Como he dicho, estos ritos de sacrificio no se derivan de consideraciones teóricas. Las explicaciones que se dan de ellos no son más que aproximaciones *a posteriori*, incluida la teoría de René Girard, hoy en día la más importante, aunque en absoluto satisfactoria. Sin duda, esta teoría tiene la ventaja de explicar su propio carácter *a posteriori*. En efecto, según René Girard, todos los sacrificios se basan en la represión del mecanismo que les sirve de base: la necesidad de controlar la violencia social destructiva. Esta función solo es eficaz mientras permanece latente; la interpretación religiosa ignora la existencia de la violencia fundadora, pero es precisamente en eso donde asegura esta función.

¹ Conferencia pronunciada en el III Coloquio CIEL en Versalles, octubre de 1997.

² A. LOISY: *Ensayo histórico sobre el sacrificio*, 1920, p. 16.

³ *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1960, vol. IV, p. 1637.

Por el contrario, para Girard, las teorías racionalistas modernas, que ridiculizan la ideología del sacrificio, son represiones que no tienen en cuenta en absoluto la persistencia de la «violencia fundadora» y que, por ello, hacen indispensable la renovación de este rito. Solo desde que Cristo asumió sin resistencia el papel de chivo expiatorio se rompió la cadena de la violencia y se explicó la esencia de ese papel. Solo entonces se revela el verdadero Dios, que no tiene nada que ver con el príncipe de este mundo que exige sacrificios. Solo cuando se rasga el velo del Templo, lo sagrado comienza a revelar su oscuro secreto y a retroceder ante la revelación del verdadero Dios. Así, la muerte de Cristo es el fin de todos los sacrificios, no porque culmine su significado secreto, sino porque revela su absurdo, su sinsentido. En este sentido, Girard se inscribe en la gran tradición gnóstica que comienza con Marción y que equipara al Dios de la Antigua Alianza con el príncipe de este mundo, que debe ceder el paso al Padre de Jesucristo. Es cierto que, a juzgar por las apariencias, antes de la aparición de Jesús la imagen de Dios estaba teñida de cierta ambigüedad: «Vosotros sois del diablo, vuestro padre» (Jn 8, 44), dice Cristo a los judíos. Y aún más: «Vosotros decís: Él es nuestro Dios, pero no lo conocéis; yo, en cambio, lo conozco» (Jn 8, 55).

Si algunos se niegan a interpretar el sufrimiento y la muerte de Jesús como un sacrificio expiatorio ofrecido al Padre por los pecados del mundo, una de las razones es sin duda que no admiten que se pueda clasificar este sufrimiento y esta muerte en la categoría general de los sacrificios, tan cargada de los numerosos horrores y aberraciones de la humanidad, cuyos orígenes se pierden casi por completo en la oscuridad y que, según René Girard, solo puede temer a la luz. Pero, ¿es inevitable que esta categoría escape a la luz? Ya santo Tomás de Aquino se preguntaba si se podían incluir los sufrimientos de Jesús en un concepto que tiene connotaciones totalmente diferentes y ambiguas; respondía en esencia que se trata de comprender este concepto a partir de su culminación, es decir, de la muerte de Jesús, y que todos los demás sacrificios deben considerarse realizaciones más o menos auténticas de este «verdadero sacrificio». Y, una vez admitido que los sacrificios de la humanidad tienen su origen no en un concepto, sino en un oscuro presentimiento, se puede entonces comprender lo que se presentía; este descubrimiento definitivo es la *logikè thysia*, la *rationabilis oblatio* de la que se habla en el canon de la liturgia de la misa romana.

Lo propio del sacrificio, que constituye el centro del cristianismo, es que aquí se fusionan en una nueva síntesis tanto la idea del sacrificio como la intención que impulsaba a los profetas a criticar los sacrificios puramente rituales, tal y como predice proféticamente el Salmo 50. Después de decir que Dios no se complace en los sacrificios ni en los holocaustos, sino que quiere un espíritu contrito y un corazón humilde, el salmo continúa sin transición alguna: *Benigne fac, Domine, in bona voluntate tua Sion, ut ædificentur muri Jerusalem ! Tunc acceptabis sacrificium justitiæ, tunc imponent super altare tuum vitulos* - «En tu buena voluntad, haz el bien a Sion: ¡reconstruye los templos de Jerusalén! Entonces te complacerán los sacrificios de justicia -holocausto y oblación total-, entonces se ofrecerán novillos en tu altar». Por supuesto, no está prohibido pensar que esta frase fue añadida más tarde por Nehemías. No obstante, tal y como está, forma parte de la Sagrada Escritura, y hay que leerla en el contexto del sacrificio del Gólgota, en el que se cumplen tanto las intenciones del sacrificio como las intenciones de quienes critican el sacrificio.

Lo que llama la atención del sacrificio, y lo que perturba a la razón humana normal, es que, para complacer a Dios, se destruye algo, y no algo malo, un instrumento del mal o una enfermedad, sino algo bueno: un animal sin mancha, frutos del campo, una joven virgen, un niño inocente o, finalmente, el Hijo de Dios. En los sacrificios arcaicos, la víctima debe ser ofrecida al poder invisible. ¿Cómo ofrecer algo a ese poder? Haciendo que ese algo sea invisible, es decir, destruyéndolo. Lo que aquí es una pérdida debe convertirse en una ganancia allá. Esta lógica es incomprensible en un mundo paradisíaco: allí, Dios es glorificado no por la muerte, sino por la vida. La vida misma es un culto rendido a Dios. Y cuanto más plena y exitosa es esta vida, más se glorifica a Dios. Tomás de Aquino escribe que, en el Paraíso, el placer sexual era mayor que nunca, ya que la capacidad del hombre para disfrutar y la sensibilidad humana superaban las de la naturaleza caída. En ese mundo no hay lugar para el sacrificio. Es la vida plena la que es en sí misma un sacrificio, es ella la que constituye el don.

De hecho, en el paraíso ya existe un análogo del sacrificio: se trata de una renuncia impuesta por Dios, la de comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Mediante esta renuncia, los hombres debían reconocer expresamente la autoridad de Dios y, como dice santo Tomás, hacer algo solo porque Dios lo había ordenado. Fue necesaria la serpiente para despertar el deseo de lo prohibido y transformar esta renuncia en algo parecido a un sacrificio, a saber, el sacrificio del deseo. Los sacrificios propiamente dichos no comenzaron hasta después de la caída.

Una antigua sentencia que se atribuye a Anaximandro dice más sobre estas relaciones que muchos teólogos de nuestro tiempo. La frase dice: «De donde provienen las cosas, allí también desaparecen a su debido tiempo. Porque reparan el mal unas por otras». ¿Qué dice esta frase? Todo ser existe a expensas de otra cosa, rebajando todo lo que existe con él al rango de simple entorno. El ser es violento por naturaleza. Su tendencia fundamental no es el amor, sino la afirmación de sí mismo. Pero esa es también la razón por la que, al final, paga el precio con su propia desaparición, y así es como la *dikè* eterna, la justicia cósmica, permanece intacta. La muerte es el precio de la afirmación de sí mismo en la violencia. Eso es el mal. Pero, para Anaximandro, un mal trágico, fatal. *Ecce, in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*, dice el salmo 50. Sin embargo, el salmista sabe más que Anaximandro. Para este último, por un lado está el mundo del mal recíproco. Pero, como cada uno sufre el mismo mal que causa y paga el precio de su vida con la muerte, el orden del mundo en su conjunto no se ve perturbado y la justicia eterna permanece inalterada. No se trata aquí de un mal moral, ya que no se refiere en absoluto a los hombres, sino a las cosas, a los seres vivos, entre los que se encuentra el hombre.

El salmista, por el contrario, ve al hombre como un ser que no comete el mal ciegamente y paga el precio ciegamente, sino como un ser que se enfrenta directamente al origen de las cosas y, por lo tanto, a la obligación de hacer el bien y arrepentirse del mal cuando lo ha cometido. *Tibi soli peccavi et malum coram te feci*: esta es la frase clave de este salmo, al final del cual el salmista dice que estaría dispuesto a ofrecer ofrendas para poder reintegrarse en el orden divino, pero que tales sustituciones no son agradables a Dios. Sin duda, es cierto para todo hombre que «la muerte es la paga del pecado», pero esta muerte no es más que, *objetivamente*, el restablecimiento del equilibrio, el precio de la vida, como nos enseñan, por otra parte, los biólogos. Por eso, la muerte no devuelve

al que muere al orden divino. Este orden se restablece sin él. *Non mortui laudabunt te, Domine, neque qui descendant in infernum*, se lee en otro salmo. Y por eso el salmo 50 continúa: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus. Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicias*. La muerte que nos devuelve a Dios es un acto que debemos realizar nosotros mismos: es «la muerte del hombre viejo». Sin embargo, ni siquiera eso podemos hacerlo por nosotros mismos. El arrepentimiento, el corazón contrito, eso mismo es un don. El arrepentimiento perfecto no es la condición para el perdón, sino el signo del perdón ya concedido.

Jesús nos enseñó este perdón, que precede a todo lo que el hombre puede hacer y que se ofrece a todos aquellos que lo desean. Si el hijo pródigo regresa con su padre, no es por puro amor, sino porque su situación es tan desesperada que no le queda otra solución. El «arrepentimiento perfecto» solo se produce cuando, en lugar de contratarlo como jornalero, el padre lo abraza como a un hijo. Sin embargo, cuando quien enseña este perdón incondicional es rechazado por aquellos que, evidentemente, creen que no lo necesitan y que, ellos mismos, no quieren perdonar incondicionalmente, se podría pensar que Jesús ha agotado los recursos de su sabiduría. Pero los recursos de la sabiduría de Dios son infinitos. Su sabiduría última es la Cruz: Jesús transforma el rechazo del amor de Dios en un sacrificio por aquellos que rechazan ese amor. No son ellos quienes presentan este sacrificio, es el Hijo quien lo presenta al Padre por aquellos que rechazan su amor, porque «no saben lo que hacen» (Lc 23, 24). Como Judas, se convierten en actores de un drama cuyo sentido no comprenden. «¿No era necesario que el Cristo padeciera para entrar en su gloria?» (Lc 24, 26). No se trata de una necesidad por inferencia, como si Dios no hubiera tenido otra opción. Es Dios quien ha elegido este medio para nuestra redención. Su necesidad interna es como la de una obra maestra perfecta en la que ningún elemento podría ser diferente de lo que es sin que pudiéramos decir que otra obra maestra no habría sido posible. En esta obra maestra divina que es la historia de la salvación, el sacrificio ocupa un lugar central. En ella se unen los contrarios más extremos: por un lado, la purificación de la idea de sacrificio, el rechazo de todas las víctimas sacrificiales sustitutivas —empezando por los arcaicos sacrificios humanos— en favor de una vida perfecta y, por otro lado, el sacrificio humano sangriento, pero, en este caso, como sacrificio que el hombre-Dios hace de sí mismo y como culminación de su vida perfecta.

Las visiones proféticas del fin del sacrificio solo podían cumplirse cuando el sacrificio perfecto se hiciera realidad. Era la única manera de que fuera posible una vida cuyo carácter moral ya no fuera simplemente la expresión de un orgullo espiritual, sino una expresión de gratitud por ese sacrificio. No en vano, la celebración de este sacrificio se llama «Eucaristía», acción de gracias.

Según la interpretación racionalista que la Ilustración da del cristianismo, el drama real que es la historia de la salvación no existe; solo hay una enseñanza progresiva impartida a la humanidad. Cuando Pablo escribe que, en la cruz, Cristo derribó el muro que separaba a los judíos de los paganos, según la interpretación moderna, esto significa simplemente que así aprendimos que ese muro era solo imaginario. Para los modernistas, decir que ahora Dios ha abolido verdaderamente una frontera establecida por Dios es algo propio de la mitología. Y, en este sentido, vemos que los modernistas aceptan el fin de la creencia supersticiosa en la eficacia del sacrificio, pero no la doctrina del sacrificio definitivo que sustituyó a todos los demás sacrificios. Solo René

Girard ve en ello un acontecimiento real, porque atribuye efectivamente una función real a los sacrificios de la época anterior. Sin embargo, para Girard, esta función no es, en última instancia, más que una función sociopsicológica. Y Girard tampoco logra explicar por qué, de repente, desde la muerte de Jesús, la sociedad humana ya no necesita este mecanismo de chivo expiatorio para garantizar su estabilidad. Quizás lo vuelva a necesitar, precisamente cuando ya no se celebre el recuerdo del sacrificio de la Redención.

En este contexto, resulta interesante lo que decía Kant : en su filosofía del derecho, Kant escribe que un Estado que se disuelve tiene el deber, antes de hacerlo, de ejecutar la pena de muerte dictada contra aquellos que la han merecido por asesinato, para que, como él dice, la sangre sin expiar no pese sobre los ciudadanos tras su dispersión. Evidentemente, aquí vemos reaparecer a las Erinias, las antiguas diosas de la venganza. La Edad Media cristiana ya no utilizaba este tipo de lenguaje mítico: en aquella época se consideraba que la expiación, en un sentido metafísico tal y como la entiende Kant, había sido realizada de una vez por todas por Cristo. Por eso, en Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, el derecho penal se inspira exclusivamente en consideraciones derivadas de las necesidades del bien común. Pero es cierto que Kant rechazaba la idea de un sacrificio redentor que sustituyera a todos los demás; de ahí que reapareciera en el derecho penal la exigencia de expiación en su forma mítica. ¿Es realmente una casualidad que el genocidio tecnificado cometido por los nacionalsocialistas fuera bautizado por los supervivientes como «holocausto», término que caracterizaba los sacrificios que los israelitas ofrecían en el Templo? Nunca en la historia se había celebrado un ritual de chivo expiatorio llevado tan al extremo, un ritual celebrado esta vez por aquellos que ya no querían saber nada del Cordero de Dios que quita los pecados del mundo. Y, por supuesto, este holocausto ya no estaba dirigido a una divinidad, sino que solo agravó el pecado del mundo que el Cordero de Dios llevó consigo.

La idea del sacrificio es tan antigua como la humanidad: para los hombres, siempre ha sido evidente que la vida solo subsistía gracias a los sacrificios, y que una pérdida voluntaria en la tierra era una ganancia en el cielo. Pero esta evidencia se opone a cualquier intento de explicación racional; por eso existen no solo muchas teorías sobre el sacrificio, sino también muchas teorías teológicas sobre el sacrificio que ha logrado nuestra redención. Sin embargo, resulta que el misterio más profundo de nuestra fe nunca se ha expresado de forma dogmática clara. Existe la doctrina de San Ireneo o de San Gregorio de Nisa, según la cual Jesús pagó con su sangre el tributo a Satanás para liberarnos de la esclavitud en la que nos mantenía; pero también existe la de San Anselmo, para quien Jesús derramó su sangre para satisfacer la justicia de Dios, o la de Lutero, según la cual Jesús apaciguó la ira del Padre. Todas estas teorías se basan en textos del Nuevo Testamento, por lo que debería ser posible conciliarlas de una forma u otra. Por último, en la Primera Epístola a los Corintios, san Pablo exhorta a sus lectores a entregar «al criminal a Satanás para la perdición de su carne, a fin de que el espíritu sea salvo en el día del Señor» (1 Cor 5,5).

En la Sagrada Escritura, toda la actividad del diablo parece ser una actividad que, a pesar suyo, no puede sino ir en la dirección del plan de Dios. La Iglesia nunca ha definido en un dogma que la muerte de Jesús fuera un sacrificio por nuestros pecados. Nunca lo ha definido porque nunca se ha cuestionado: formaba parte de la enseñanza del magisterio ordinario. Es cierto que lo definió

de manera indirecta, en el Concilio de Trento: este declaró que, en cuanto actualización del sacrificio de la Cruz, la misa es un sacrificio real y verdadero. Y lo definió así en reacción contra Lutero, para quien el sacrificio de la misa amenazaba la fe en el «una sola vez» y el «de una vez por todas» del sacrificio de Cristo. En realidad, lo que constatamos hoy es que el sacrificio de la misa es el verdadero baluarte de esta fe. Desde que, incluso en la Iglesia católica, se cuestiona o se deja en segundo plano el hecho de que la misa tiene verdaderamente carácter de sacrificio, cada vez son más los teólogos que cuestionan que la muerte de Jesús fuera un sacrificio. Desde que los altares de nuestras iglesias han sido sustituidos por mesas, ya no se dice que la Cruz era un altar.

Fueron los filósofos de la Ilustración, en su variante favorable a la religión, como Rousseau y Kant, quienes rechazaron la idea de que la muerte de Jesús pudiera interpretarse como un sacrificio expiatorio. Según su interpretación, el cristianismo era una «religión natural», lo que para ellos no significaba religión de la naturaleza, sino, en palabras de Kant, «la religión dentro de los límites de la simple razón»; y Jesús era su maestro más importante y su modelo supremo. El verdadero culto divino es una vida moral, y nada puede sustituirla. Esto ya lo enseñaba Platón. En todas las grandes religiones del mundo hay una corriente crítica con respecto al sacrificio. Así, los Upanishads critican los sacrificios culturales védicos. Y los profetas de Israel —Isaías y Jeremías— escriben que Dios aborrece los sacrificios. Lo que Dios quiere de nosotros es : aspirar al bien, ayudar a los oprimidos, hacer justicia a la viuda y al huérfano. «No os fiéis de las palabras mentirosas : "¡Es el santuario de Yahvé!" Pero... mejorad realmente vuestros caminos y vuestras obras» (2 Jr 7,4). En la antigua liturgia romana, la Iglesia católica no dudaba, y más aún el Viernes Santo, en leer el texto del profeta Oseas: *Misericordiam volui et non sacrificium, et scientiam Dei plus quam holocausta.*

Otra razón por la que estos filósofos se negaban a considerar que la muerte de Jesús fuera una muerte sacrificial era el concepto de sustitución. La sustitución, al parecer, solo existe en el ámbito de la reparación material y no en el ámbito moral. La Ilustración se aferraba firmemente a la idea de un Dios justo, que recompensa a los buenos y castiga a los malos. Para rechazar la idea del sacrificio, los teólogos de hoy en día emplean el argumento exactamente contrario: al ser puro amor, Dios perdona sin condiciones. Y esta idea de amor incondicional parece incompatible con la idea de que Dios se satisfaga con una muerte. Últimamente, el teólogo Eugen Biser ha presentado otro argumento, muy poco convincente: entregar a un hombre a una muerte violenta para salvar a otros hombres va en contra del imperativo categórico formulado por Kant, según el cual siempre hay que tratar a los hombres como un fin en sí mismos. Pero este argumento exigiría que Dios impidiera la muerte de todos los hombres. Por qué sería malo dar a la muerte de un hombre —una muerte provocada no por Dios, sino por los hombres— el valor infinito de un sacrificio redentor, eso es el secreto de Biser. Además, dado que Dios resucita a los muertos, no reduce al hombre a la categoría de simple medio cuando lo deja morir. La aceptación del sacrificio de Cristo es la resurrección de Cristo. Y, por último, implícitamente, esta objeción se basa en el postulado de que la persona de Jesús es una persona humana y no la del Hijo eterno. Pero la persona de Jesús no deja de descansar en el seno del Padre. Él incluye a todos los hombres en la entrega eterna de sí mismo que hace al Padre. El hecho de que esto ocurra en forma de una muerte odiosa revela lo que es el pecado: la

rebelión del hombre contra Dios. Y es porque él es el Inocente por excelencia —que, en sustitución, «aprendió, por lo que padeció, la obediencia», como dice la Epístola a los Hebreos (Hb 5, 8)— que su muerte es un sacrificio de redención que revierte el destino del mundo.

¿Es posible un cristianismo sin sacrificio? La cuestión no es si es posible, sino si es auténtico. Según nos enseñan las Sagradas Escrituras y la Tradición, no es auténtico. ¿Qué es el cristianismo? Para la Iglesia católica, no existe un término genérico «cristianismo» cuya relación con las confesiones sea idéntica a la relación existente entre el género y las especies. Se trata, por supuesto, de una concepción sociológica «objetiva» del cristianismo, según la cual son cristianos todos aquellos que ven en Jesús la figura de referencia de su vida y de su relación con Dios. Pero, ¿quién es Jesús? ¿Qué quería realmente? ¿Qué significa concretamente inspirarse en Jesús? ¿Cómo sabemos, cuando decimos «Jesús», que no estamos hablando de una proyección de nosotros mismos? La respuesta católica es clara: solo existe una comunidad de discípulos de Jesús, una sola Iglesia de Dios. En este mundo, se materializa visiblemente en la Iglesia católica. Aunque, fuera de la Iglesia, hay personas y comunidades que quieren seguir a Jesús y que, en diversos grados, comparten la fe de la Iglesia y participan de los bienes de la salvación que posee la Iglesia.

Aquí es donde entra en juego el concepto de jerarquía de verdades, un concepto que, para los católicos, en el fondo no tiene ninguna importancia; en cambio, constituye un instrumento esencial para determinar en qué medida los no católicos están más o menos cerca de la Iglesia católica. En esta jerarquía de valores, la muerte de Jesús considerada como sacrificio redentor ocupa un lugar tan elevado que, en realidad, existe una equivalencia entre esta fe y el hecho de ser cristiano. Cuando decimos que «todo aquel que cree en Él recibirá, por su nombre, el perdón de sus pecados» (Hch 10, 43), se trata de la confesión que los apóstoles pedían como confesión de bautismo. Si este perdón hubiera sido proclamado por Jesús solo como una verdad general, no tendría nada que ver con la confesión de su nombre. Una vez aprendida esta lección, podríamos olvidar al maestro; y, como Sócrates, Jesús diría: «No os preocupéis por Jesús, preocupaos por la verdad». Pero el apóstol dice: *Ipse est remissio omnium peccatorum*. Esta frase solo tiene sentido si es la muerte de Jesús la que obtiene este perdón, tal y como enseñan todos los apóstoles.

La Santa Misa no es un sacrificio más; se podría decir que es un «metasacrificio», el sacrificio de un sacrificio. El sacrificio del Gólgota se entrega a la Iglesia como su propio sacrificio. Y si un acontecimiento del pasado se hace presente en cada misa sin dejar de ser numéricamente idéntico, esto solo es posible porque, como dicen la Epístola a los Hebreos y el Apocalipsis, en el cielo es el eterno presente «desde el principio del mundo». El Hijo eterno es ahora y para siempre el Cordero inmolado, que ocupa el centro de la liturgia celestial. La liturgia terrenal solo es comprensible como participación en la liturgia celestial; de lo contrario, no sería más que una simple ceremonia conmemorativa. Y esta participación tiene la forma de un rito. Precisamente porque se trata de lo mismo que ocurrió en el Gólgota y que se anticipó en el cenáculo, precisamente por eso no es algo idéntico. Cada vez que se intenta copiar la situación de la Última Cena —por motivos de historicidad o de actualización—, se observa que desaparece la fe en el presente real de este acontecimiento. No celebramos la liturgia de la misa ni en una mesa ni en una

cruz. La celebramos, como lo hacía la humanidad en los tiempos más remotos, sobre una piedra, que representa a la vez la Cruz, la mesa y a Cristo víctima: sobre un altar.