

M. GESTEIRA GARZA

# LA EUCARISTIA, MISTERIO DE COMUNION



1. E. O. James: *Introducción a la historia comparada de las religiones*. 353 págs.
2. L. Boff: *Gracia y liberación del hombre. Experiencia y doctrina de la gracia*. 2.ª ed. 340 págs.
3. E. Lohse: *Teología del Nuevo Testamento*. 286 págs.
4. J. Martín Velasco: *Introducción a la fenomenología de la religión* 3.ª ed. 340 págs.
5. M. Meslin: *Aproximación a una ciencia de las religiones*. 267 págs.
6. F. Böckle: *Moral fundamental*. 324 págs.
7. M. Benzo: *Hombre profano-hombre sagrado. Tratado de Antropología Teológica*. 277 págs.
8. G. Baum: *Religión y alienación. Lectura teológica de la sociología* 318 págs.
9. R. H. Fuller: *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*. 286 págs.
10. J. B. Metz: *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo* 253 págs.
11. W. Zimmerli: *Manual de teología del Antiguo Testamento*. 287 págs.
12. X. Léon-Dufour: *Los Evangelios y la historia de Jesús* 510 págs.
13. M. Eliade: *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. 474 págs.
14. X. Léon-Dufour: *Estudios de Evangelio. Análisis exegético de relatos y parábolas*. 366 págs.
15. Ch. Perrot: *Jesús y la historia*. 268 págs.
16. X. Léon-Dufour: *Jesús y Pablo ante la muerte*. 302 págs.
17. X. Léon-Dufour: *La fracción del pan. Culto y existencia en el NT* 318 págs.
18. M. Gesteira: *La Eucaristía, misterio de comunión*.
19. J. Gómez Caffarena: *Metafísica fundamental* 2.ª ed. 510 págs.
20. M. Delcor/F. García: *Introducción a la literatura cseña de Qumrán*.
21. E. Schillebeeckx: *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*. 175 págs.

M. GESTEIRA GARZA

## LA EUCARISTIA, MISTERIO DE COMUNION



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

## CONTENIDO

|   |     |
|---|-----|
| Cap. I: <i>LA EUCARISTIA EN EL CONTEXTO DE LA VIDA Y LA MUERTE DE JESUS</i> .....   | 13  |
| 1. La teología eucarística y el problema del Jesús histórico, 13.—2. La vida de Jesús como entrega y servicio al «banquete del reino», 16.—3. En la diaconía o servicio de Jesús al banquete del reino de Dios radica su sacrificio, 25.<br>4. La última cena de Jesús en el contexto de su vida y de su destino, 41.                                     |     |
| Cap. II: <i>LA EUCARISTIA Y LA RESURRECCION DE JESUCRISTO</i> .....   | 65  |
| 1. Las comidas de los discípulos con el Resucitado, 65.—<br>2. La eucaristía en la comunidad pospascual, 75.—3. Los relatos de la cena en los sinópticos y en 1 Cor 11, 106.—<br>4. La eucaristía en el Evangelio de Juan, 122.   |     |
| Cap. III: <i>LA EUCARISTIA Y LA PRESENCIA DEL SEÑOR RESUCITADO</i> .....  | 147 |
| 1. La eucaristía como descenso o como ascensión, 147.—<br>2. Hacia un planteamiento más idóneo del binomio eucaristía-resurrección, 167.—3. La presencia del Resucitado como presencia por densidad y no por mera localización espacial, 176.—4. La presencia del Resucitado como «derramamiento» y comunicación de su propia vida y de su espíritu, 189. |     |
| Cap. IV: <i>LA EUCARISTIA Y LA IGLESIA</i> .....  | 195 |
| 1. La Iglesia como sacramento primordial, 195.—2. «Porque el pan es uno, muchos somos un solo cuerpo» (1 Cor 10,17), 202.—3. Comunión eucarística: comunión eclesial, 233.—4. El banquete fraternal, sacramento de comunión, 241.—5. La Iglesia mediadora de una presencia eucarística que es presencia de comunión, 248.                                 |     |

© Copyright by  
EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.  
Madrid 1983

Depósito legal: M. 20.891.—1983

ISBN: 84-7057-337-3

Printed in Spain

|   |     |
|---|-----|
| Cap. V: LA EUCARISTIA Y EL SACRIFICIO DE JESUS .....  | 267 |
| 1. El planteamiento de la cuestión, 267.—2. La última cena y su valor sacrificial en la intención de Jesús, 269.—3. La interpretación sacrificial de la eucaristía en la comunidad apostólica, 277.—4. Eucaristía y sacrificio en los Padres de la Iglesia y en la teología medieval, 297.—5. La Reforma protestante y el Concilio de Trento, 332.—6. Hacia un replanteamiento actual del problema: la eucaristía como un sacrificio de comunión, 362.—7. La eucaristía, ¿sufragio por los vivos y los muertos?, 387.—8. La eucaristía, memorial del sacrificio de Cristo, 393. |     |
| Cap. VI: LA EUCARISTIA Y LA TRANSFORMACION DEL MUNDO .....  | 421 |
| 1. La presencia real de Cristo en los dones del pan y del vino, 421.—2. El porqué de la teoría de la transustanciación, 441.—3. La transustanciación. Origen y vicisitudes de este concepto, 496.—4. Otras formulaciones de la conversión eucarística: transfinalización y transignificación, 524.—5. Hacia una nueva comprensión del concepto de transustanciación, 553.   |     |
| Cap. VII: LA EUCARISTIA Y EL ESPIRITU SANTO .....   | 577 |
| 1. La obra del Espíritu en la persona y en la vida de Jesús, 577.—2. Un espíritu de comunión: eclesial y eucarística, 580.—3. La intervención del Espíritu: la epiclesis eucarística, 594.—4. El Espíritu Santo, unificador de todo el misterio eucarístico, 608.—5. La eucaristía y los demás sacramentos, 623.  |     |
| RESUMEN Y CONCLUSIÓN FINAL .....  | 635 |
| REVISTAS Y DICCIONARIOS .....   | 641 |
| BIBLIOGRAFÍA .....  | 643 |
| SIGLAS UTILIZADAS .....   | 653 |
| ÍNDICE ONOMÁSTICO .....   | 657 |
| ÍNDICE GENERAL .....  | 665 |

## PROLOGO

La acelerada transformación del mundo en las últimas décadas repercutió de forma inexorable en la Iglesia, estimulando nuevas articulaciones de su propia fe y de su praxis eclesial más en consonancia con el momento histórico. En poco más de veinticinco años envejecieron rápidamente esquemas que habían perdurado casi inalterables durante varios siglos, originando una rápida depreciación de ciertas formulaciones teológicas (así como de los manuales de teología que les servían de cauce), sobre todo en los países latinos, donde la transición adquirió tonos de singular contraste. Poco a poco esta laguna va siendo superada en España gracias a las aportaciones de una teología autóctona que ha producido ya valiosos frutos en el campo de la cristología, del misterio de Dios, de la escatología, de la moral, así como en diversas parcelas de la teología sacramental.

Este libro pretende ser una contribución más a ese intento de reformulación actualizada de la fe. Su objetivo es ofrecer una amplia síntesis de los datos más recientes sobre la eucaristía que, diseminados en publicaciones no accesibles en muchos casos al lector medio, han sido recopilados y luego reelaborados y sistematizados a través del estudio y la reflexión personal. Es fruto de las clases impartidas y debe mucho al interés de los alumnos, así como a sus inquietudes. Nacido del ámbito escolar —que no por ello deja de ser el ámbito de la vida misma—, a él especialmente pretende dirigirse en actitud humilde de servicio.

Son cuatro las vertientes que el autor ha querido cuidar singularmente. En primer término, hacerse eco de las recientes aportaciones de la exégesis bíblica, y no por la incorporación indiscriminada de datos, sino por el discernimiento y la selección de los que parecían más contrastados. En segundo lugar, servir de caja de resonancia a la tradición genuina de la Iglesia que, no siendo reducible a la teología de los últimos siglos, debe remontarse a sus primeras fuentes: el testimonio de los Padres, así como la teología de los siglos VIII al XI (a veces postergada), por ser el eslabón que une la tradición patristica con la posterior escolástica. Sin olvidar, en tercer término, la dimensión antropológica, sobre todo en su ver-

tiente religiosa, y que, a partir de la configuración misma de lo humano, ofrezca el adecuado respaldo a una teología de la eucaristía. Por último, y en cuarto lugar, este libro pretende servir a la causa ecuménica. Trata de reflejar con la mayor objetividad y esmero la teología de las Iglesias tanto del Oriente como de la Reforma, y no sólo en sus primitivas formulaciones, sino también en su proyección actual explicitada por sus principales teólogos. Una teología ecuménica, capaz de discernimiento y de crítica, a la vez que abierta a otros valores que —procedentes de la tradición común— laten en la fe de esas Iglesias, es de por sí enriquecedora y fecunda. A ella debe no poco este libro en lo que pueda contener de novedad o interés.

El título general alude al eje en torno al que se articula su contenido, que (sin repetir aquí la síntesis expuesta en las últimas páginas) resumiremos de forma muy breve. El punto de partida es el reino de Dios como banquete escatológico que se anticipa en las comidas de Jesús y en el convite eucarístico. Pero el reino es ya indisoluble de la persona del Resucitado y de su cuerpo: de su humanidad nueva que tiende a recapitular en sí el universo. Así la eucaristía no sólo es la presencia de la carne y la sangre individual, terrena, de Jesús, sino también la del cuerpo del Resucitado que incluye al Señor como cabeza y a su cuerpo eclesial. Por lo que la eucaristía es sacramento de la comunión (o conjunción en un único cuerpo) entre Cristo y la Iglesia. Una comunión que es sacrificial: a través de la entrega sacrificial de Jesús —perennizada ya por su resurrección— y que genera la entrega sacrificial de la Iglesia (a la vez que la asume como cabeza en su propio sacrificio, ofreciéndola al Padre), es como acaece la transformación de la Iglesia y de sus dones (pan y vino) en cuerpo de Cristo.

A esta transformación sacrificial llama la teología «transustanciación»: por ella se anticipa y realiza, en primicias, la recapitulación o transformación escatológica de la realidad en el cuerpo en plenitud de Cristo, en el reino de Dios. El sacrificio es, pues, transustanciador y la transustanciación es sacrificial: la presencia eucarística del sacrificio de Cristo es la que origina la transustanciación y no viceversa. En suma: comunión, sacrificio, transustanciación (y presencia) no son sino tres aspectos de un único misterio de cuya plenitud escatológica es signo sacramental en el tiempo el banquete eucarístico.

No ambiciona este libro decir la última palabra sobre el tema. Es sólo una modesta invitación al diálogo —también al interconfesional— como cauce, el más idóneo, para enriquecer nuestra fe. Si

logra aportar luz en algún punto y suscitar nuevos interrogantes que impulsen a un estudio ulterior que complete —y en caso necesario corrija— lo que en él se afirma, habría cumplido su misión.

Debo acabar expresando mi gratitud a las personas que han hecho posible su publicación. En especial, a los profesores amigos del Estudio Teológico del Seminario de Madrid, de la Universidad de Comillas y de algún otro centro. Sin omitir, por último, una mención de aquella fuente donde bebí la fe inicial en el misterio que profeso. *In memoriam patris, hoc opus matri dicatum.*

Roma, Domingo de Resurrección, 1983

## CAPITULO PRIMERO

### LA EUCARISTIA EN EL CONTEXTO DE LA VIDA Y LA MUERTE DE JESUS

#### I. LA TEOLOGIA EUCARISTICA Y EL PROBLEMA DEL JESUS HISTORICO

El Concilio Vaticano II considera a la eucaristía como «fuente a la vez que culminación de toda la vida cristiana»<sup>1</sup>. Mediante ella vive, se edifica y crece sin cesar la Iglesia de Dios<sup>2</sup>. En estas afirmaciones se expresa con acierto el sentir generalizado de todo el pueblo de Dios.

Tomando como norte la revelación, tal como se plasma en la fe y en la praxis fundamental de la Iglesia, la reflexión teológica deberá esforzarse por encontrar hoy renovadas formas de expresión de la fe tradicional, adecuadas a la mentalidad propia de cada época<sup>3</sup>. Esta tarea tendrá que realizarse en el marco de una doble fidelidad: por una parte, la teología no puede volver la espalda a la cultura y al pensamiento contemporáneos, así como a las esperanzas e inquietudes, a los problemas y a los logros de nuestro tiempo<sup>4</sup>. Pero, por otra, la teología deberá mantenerse siempre fiel a la Escritura<sup>5</sup> y permanecer atenta a ese rico venero que es la tradición eclesial, donde se encierra un enorme caudal de sabiduría, así como de pluriformes expresiones de la fe. Sólo desde esta fidelidad radical a la palabra de Dios, vivida y transmitida por la Iglesia, la teología podrá reflejar hoy la revelación, y sólo así podrá también, en determinados momentos, servir de instancia crítica frente a posibles deficiencias en la explicitación concreta de la fe o frente a determinadas corruptelas en la praxis de la comunidad cristiana.

<sup>1</sup> Const. *Lumen gentium*, núm. 11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, núm. 26, y Decreto *Unitatis redintegratio*, núm. 15.

<sup>3</sup> Const. *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo, núm. 62.

<sup>4</sup> Decreto *Optatam totius*, núm. 15.

<sup>5</sup> Const. *Dei Verbum* sobre la revelación, núm. 24, y Decreto *Optatam totius*, núm. 16.

Desde estos presupuestos básicos se nos plantea hoy una serie de interrogantes en torno al misterio eucarístico. ¿Qué valor y qué sentido tiene para el hombre actual la celebración eucarística? ¿Dónde están los orígenes o las raíces últimas, culturales o religiosas, de la eucaristía que celebramos hoy los cristianos? Porque sólo teniendo en cuenta la inserción de los símbolos en el contexto más amplio de un universo humano de comprensión será posible descubrir su sentido original más profundo e intentar una retraducción en clave actual. ¿Hasta qué punto habrá conectado Jesús con otros símbolos ancestrales de la religión y qué novedad habrá aportado a ese universo simbólico?

Hoy día se acepta como un dato históricamente cierto que Jesús celebró una cena última con sus discípulos antes de morir. No hay unanimidad, en cambio, ni en cuanto a la fecha exacta de la celebración y su coincidencia con la fiesta misma de la pascua judía ni en cuanto a su sentido primigenio. Y, sin embargo, es importante poder llegar a conocer el significado y el contenido de dicha celebración, pues la mera constatación de que Jesús celebró una cena última de nada sirve si no nos es posible precisar lo que pretendió con ella. Las preguntas se agolpan a este respecto. ¿Qué es lo que, en las diversas referencias neotestamentarias a la eucaristía, es atribuible al Jesús histórico y qué es lo que proviene de la fe y la liturgia posterior de la Iglesia apostólica? ¿Fue la última cena una de tantas comidas festivas judías que Jesús celebró en otras ocasiones<sup>6</sup> o pretendió el Señor romper los cánones del judaísmo y establecer algo inédito, del todo singular? ¿Tuvo esta comida última un carácter secular, semejante al de otros banquetes que se mencionan en el evangelio, o fue un acto sacral, de algún modo litúrgico o sacramental? Y, por último, ¿pudo haber pensado Jesús en una «presencia real» y, más aún, en una «transustanciación» de los do-

<sup>6</sup> Así, R. Bultmann, para quien en Mc 14,22-25 «originalmente se nos narraría cómo Jesús en una comida (festiva; ¿quizá la última?) expresa su certeza de que él celebrará el próximo convite festivo en el reino de Dios, que, por tanto, espera para un futuro inmediato. Aunque con esta hipótesis nos movamos en el terreno de una suposición insegura...», en *Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttinga 1958) 286-287 (cf. también *Theol. des NT*, 61). Es significativo que Bultmann prefiera siempre el término «Herrenmahl» —cena del Señor, celebrada por la comunidad que rememora las comidas con el Jesús histórico—, para referirse a la eucaristía, a «Abendmahl» —cena última, celebrada por Jesús—. De manera semejante, W. Marxsen reduce la última cena a una comida más de Jesús: *Das Abendmahl als christologisches Problem* (Gütersloh 1965) 19.

nes tal como luego han sido formuladas por la teología y el magisterio de la Iglesia? ¿Habrá sido Jesús consciente de que en aquella acción que él realizaba se hacía presente su sacrificio y, más en concreto, su muerte como sacrificio expiatorio por la humanidad entera?

Los relatos que poseemos de la última cena muestran ciertas divergencias que se ahondan más todavía si tenemos en cuenta la narración del cuarto Evangelio, que omite toda referencia explícita a las palabras y los gestos eucarísticos de Jesús. Sobre la teología de la eucaristía incide también esa cuestión preliminar del Jesús histórico y el Cristo de la fe, condicionando de entrada sus planteamientos. Por lo que la mejor forma de responder a los numerosos interrogantes que se plantean no puede ser ya el simple recurso ingenuo al tenor literal de las palabras de Jesús en la cena, sino el estudio de esas narraciones enmarcadas en el contexto más amplio de la identidad del Jesús histórico y de su pretensión, del sentido de su vida, así como de su muerte y su resurrección. Se trata, pues, de descubrir aquellas constantes que definen el conjunto global de la actuación de Jesús, así como el significado de ciertos gestos realizados por él, de los que no es el menos importante el de las comidas, incluida la última.

Ante nosotros se abre un camino «en el que, con ayuda del método histórico crítico, se puede mostrar que la interpretación soteriológica de los textos de la cena en el Nuevo Testamento tiene su fundamento objetivo en la autocomprensión y en el comportamiento del Jesús terreno. Toda una serie de estudios sobre la historia de la tradición en el Nuevo Testamento avala este camino»<sup>7</sup>. Este punto de partida cristológico constituye sin duda el fundamento más adecuado para una teología renovada de la eucaristía.

<sup>7</sup> K. Kertelge, *Die soteriologischen Aussagen in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung und ihre Beziehung zum geschichtlichen Jesus*: TrThZ 81 (1972) 200.

## II. LA VIDA DE JESUS COMO ENTREGA Y SERVICIO AL «BANQUETE DEL REINO»

### 1. Jesús y el reino de Dios

El reino de Dios constituye el motivo central del mensaje de Jesús<sup>8</sup>, de toda su vida y su actuación. Aunque el Nuevo Testamento nunca define en términos precisos lo que es el reino, podemos hablar de «un nuevo comienzo del todo imprevisible y que únicamente puede ser otorgado por Dios como señor de la vida y de la historia»<sup>9</sup>.

Esta realidad nueva no se reduce, sin embargo, al señorío de Dios, anunciado en el Antiguo Testamento, y a la humanidad nueva que de ahí se deriva; antes bien, Jesús reinterpreta el concepto veterotestamentario del reino. Para él, el reino de Dios, su venida y su proximidad equivalen al advenimiento de la soberanía de su amor. Es en el apelativo de Padre dado por Jesús a Dios donde se funden la idea del reino de Dios y la de un «imperio», que no es otro que el de su amor<sup>10</sup>. Por eso el reino de Dios supone, en principio, la comunión de Dios con el hombre más que la dominación o el poderío divinos, la paternidad de Dios más que su realeza, y su signo preferente será el banquete familiar por encima de la imposición de un *status* en virtud de la potencia o de la fuerza.

El reino de Dios anunciado por Jesús es fundamentalmente una realidad futura; alcanzará su plenitud al final de los tiempos, y por ello es objeto de esperanza. Pero Jesús «imprime a esta esperanza

<sup>8</sup> Cf. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975) 67 (cf. 67-100). Cf. también W. Kasper, *Jesús el Cristo* (Salamanca 1976) 86-107; J. Jeremias, *Teología del NT*, 46-50; R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1967) 75-91.

<sup>9</sup> W. Kasper, *Jesús*, 88s.95.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 96. W. Pannenberg pone en estrecha relación el reino con la paternidad de Dios; cf. *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974) 284-291. No parece acertada, en cambio, la afirmación de J. Jeremias: el reino de Dios significa «Dios es rey» o «Dios reina como rey» (*Teol. del NT*, 288-290), o la de G. Bornkamm, que habla de la realeza de Dios y traduce el reino de Dios por «Dios va a reinar» (*Jesús*, 70). Con mayor acierto, H. Conzelmann disocia la idea de Dios rey de la de reino de Dios: en el Nuevo Testamento, «dada la frecuencia con que se habla de la *basileia* de Dios, resulta sorprendente que sólo en raras ocasiones reciba Dios el nombre de *basileus*. Su *basileia* y su condición de *basileus* no son dos conceptos asociados entre sí» (*Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Munich 1968, 119).

un nuevo giro: anuncia que la esperanza escatológica se cumple ahora»<sup>11</sup>. Esta anticipación del reino acaece en su persona y en su obra, si bien de forma germinal. A diferencia del profetismo antiguo, Jesús no sólo anuncia el reino venidero, sino que es él mismo «el reino personificado»<sup>12</sup>, pues en su persona coinciden la presencia salvadora y reconciliadora de Dios que adviene y el hombre salvado por esa presencia actuante de Dios. O en la acertada formulación del Vaticano II: «Este reino brilla ante los hombres en la palabra, en las obras y en la presencia de Cristo... Los milagros de Jesús, a su vez, confirman que el reino ya llegó a la tierra». «Pero, sobre todo, el reino se manifiesta en la persona misma de Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, que vino a servir y dar su vida para la redención de muchos»<sup>13</sup>.

### 2. Las comidas de Jesús, anticipación del banquete del reino

Para el judaísmo, como para todos los pueblos orientales, la comensalidad, «el acoger a una persona e invitarle a la propia mesa es una muestra de respeto. Y significa una oferta de paz, de confianza, de fraternidad y de perdón. En una palabra: la comunión de mesa es comunión de vida»<sup>14</sup>. Pero la comunión de mesa tenía en el judaísmo, además, cierto carácter religioso e implicaba una comunión también con la divinidad, porque todo comensal, al participar del pan, participaba asimismo de la bendición a Dios que el dueño de la casa pronunciaba al iniciarse la comida festiva.

Pues bien: frente a Juan el Bautista, «que no comía ni bebía» (Mt 11,18; cf. Mc 1,6) y cuyos discípulos ayunaban (Mt 2,16-22) —en actitud coherente con el adusto mensaje del juicio divino que el Precursor proclamaba—, Jesús aparece en los evangelios participando con frecuencia en banquetes, hasta tal punto que sus adversarios llegan a acusarle de ser «un comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,19; Lc 7,34). Esta acusación, tan injuriosa para Jesús, que los evangelios nos conservan, responde sin duda a la realidad histórica, ya que es im-

<sup>11</sup> W. Kasper, *Jesús*, 90.

<sup>12</sup> Según Orígenes: Cristo, «así como es la misma sabiduría y la misma justicia y la verdad misma, ¿no ha de ser por igual razón él mismo el reino (*kai ē autobasileia*)?». Y añade: «puedes decir... que él mismo es el reino (*autobasileia esti*)» (*In Mt 14,7*: PG 13,1198 BC).

<sup>13</sup> Const. *Lumen gentium* sobre la Iglesia, núm. 5a.

<sup>14</sup> J. Jeremias, *Teología del NT*, 141.



pensable que pueda haber tenido su origen en el ámbito de la primera comunidad cristiana<sup>15</sup>

La razón de este comportamiento novedoso de Jesús (sin paralelo en otros clásicos fundadores de religiones) hay que buscar la en el espíritu del Antiguo Testamento, donde el reino de Dios se vislumbra, en los profetas, bajo la imagen de un banquete preparado «para todos los pueblos en el monte Sión un festín de succulentos manjares, un festín de vinos generosos, de manjares grasos y tiernos, de vinos generosos clarificados»<sup>16</sup> Jesús utilizará en diversas parábolas este símil del convite escatológico como expresión del reino de Dios<sup>17</sup>

Pero las comidas de Jesús, aunque enmarcadas en el contexto general del judaísmo y sólo inteligibles en principio desde él, ofrecen dos novedades importantes. En primer lugar, el reino se presenta no sólo como promesa de un futuro, sino como realidad anticipada ya bajo el signo de la comida festiva. Jesús se distancia de los antiguos profetas, pero sobre todo de la mentalidad apocalíptica de su tiempo, que excluía toda realización del reino aquí en

<sup>15</sup> J Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1970) 197 y nota 236. De Lc 7,31-35 (y de Lc 5,27-39, calificado como escenificación del *logion* anterior) afirma J Roloff que conserva «el vivo recuerdo de la comunidad de mesa que el Jesús histórico concedió, y que este comer y beber, en unión con sus discípulos, con gente extraviada de la casa de Israel constituyó para los suyos una característica central de su actuación, mientras que para sus adversarios fue una piedra de escándalo» (J Roloff *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Gotinga 1973, 237). El *logion* de Mt 11,18-19 pertenece, según el mismo J Roloff, a la fuente Q (*ibid.*, 228).

<sup>16</sup> Is 25,6, pasaje relacionado con la era mesiánica y la nueva creación futura (cf vv 7-9). Otros pasajes referidos al banquete mesiánico del reino: Is 26,19, 48,21, 49,9-10, 55,1-3, 58,14, así como el festín preparado por la Sabiduría divina: Prov 9,1-6, Eclo 24,19-22. Cf otras referencias de la literatura rabínica en Strack-Billerbeck IV, 1146ss.

<sup>17</sup> Así, la parábola del banquete de bodas (Mt 22,1-14 y par de Lc) la parábola escatológica de Lc 12,37, así como la de Mt 25,1-13 sobre las vírgenes prudentes y las necias y su acceso al banquete. Y sobre todo el *logion* de Mt 8,11-12 (y par de Lc), del que dice L Bouyer «todas las promesas proféticas del banquete mesiánico las había resumido Jesús al hablar del banquete en el que los justos, venidos de todos los puntos del horizonte, se sentarían a la mesa en el reino con Abraham, Isaac y todos los profetas», en *Eucaristia* (Barcelona 1969) 112. Cf más datos sobre el sentido del banquete en el Antiguo Testamento y en otros pasajes de los sinópticos, en G Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, 1928, y E J Kilmartin, *La Cène du Seigneur* (París 1976) 13-19.

la tierra, remitiéndola a una edad futura, celestial, que seguirá a la edad presente<sup>18</sup>. El Señor utiliza el motivo del banquete nupcial (enraizado en la tradición apocalíptica), pero advirtiendo que el esposo ya está presente (por eso no es preciso ayunar) e insistiendo además en el vino nuevo del reino, cuya presencia desbarata, superándolas ya, inveteradas estructuras (Mc 2,18s). El hecho de que las comidas de Jesús no se realicen dentro de un ámbito sagrado, sino que acaezcan en la cotidianidad de la existencia misma, es también un signo de la incardinación inicial de los bienes mesiánicos futuros en la vida presente, en el normal proceso de la historia<sup>19</sup>.

Una segunda novedad que caracteriza a las comidas de Jesús es la participación en ellas de los pecadores, lo cual escandaliza a muchos de sus contemporáneos piadosos. El convite, para Jesús, no queda enmarcado en los estrechos límites de un acto social convencional. Ni siquiera se reduce a un acto de hospitalidad o confraternización humana (aunque también sea eso), pues para ello bastaría con invitar a los amigos y conocidos algo que Jesús trata de superar, evidentemente (cf Lc 14,12). Antes bien, las comidas festivas se convierten para Jesús en signo de la acogida gratuita y generosa de Dios para con los pecadores y, por ello, en signo concreto de gracia y de alianza nueva, de presencia del reino de Dios.

El evangelio se complace en resaltar a veces la invitación generosa de Jesús, que «acoge a los pecadores y come con ellos» (Lc 15,1-2)<sup>20</sup>. Otras veces Jesús es invitado y accede a la invitación. Pero en uno o en otro caso Jesús tiene con frecuencia, en la

<sup>18</sup> Así se expresa F Hahn *Die alttestamentlichen Motive* EvTh 27 (1967) 345. W Kasper habla también de las comidas como «celebraciones anticipadas del banquete de la salvación al fin de los tiempos», *Jesus*, 124.

<sup>19</sup> El «comer pan» (*phagein arton*) un sábado en casa de un fariseo se convierte en signo y prolepsis del «comer pan en el reino de Dios» (Lc 14,1-15). Mientras que, por el contrario, Jesús parece desvalorizar el pan de la proposición en el templo (el «pan santo» *lebem qodesh* o *artos hagios* cf 1 Sm 21,5-7), que sólo podían comer los sacerdotes y del que Jesús afirma que fue comido por profanos, David y los suyos (Mc 2,23-28 par).

<sup>20</sup> J Jeremias destaca especialmente esta acogida de Jesús al interpretar el *en tē oikia autou* (en su casa Mc 2,15) como «en la casa de Jesús» y no de Leví (como generalmente se entiende). En este caso, Jesús acogería en su propia casa y a su mesa a publicanos y pecadores. Sin embargo, hay que reconocer que esta interpretación no tiene base suficiente. Cf J Jeremias, *Teología del NT*, 140 y notas 25-26.

comida, una palabra o un gesto explícito de perdón para con el pecador: así sucede con la Magdalena (Lc 7,48) o con Zaqueo (Lc 19,9; cf. Lc 5,31 par.; Mt 9,9-13; 11,19 par., así como la razón que Jesús da de por qué come con los pecadores en Lc 15); mientras, por el contrario, en el convite los autosuficientes y los soberbios, los que se escandalizan y murmuran, son desenmascarados como injustos: así, Simón el fariseo (Lc 7,47), o el hermano del hijo pródigo (Lc 15,27-32), o los invitados a la boda, que acaban siendo rechazados por su actitud indiferente y sustituidos por los humildes (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24). El reino de Dios se hace presente en las comidas como gracia que puede convertirse en juicio para el hombre<sup>21</sup>.

Entre los principales momentos en los que Jesús invitó a una comida se cuentan la multiplicación de los panes y la última cena. Mateo y Marcos nos relatan una doble multiplicación de los panes<sup>22</sup>. F. Hahn destaca en los relatos de la multiplicación estas tres características fundamentales: en primer término, la compasión que Jesús siente por las turbas y su actitud de acogida («se le conmovieron las entrañas»: Mc 6,34; 8,2 y par. de Mt; «los acogía y curaba a los que tenían necesidad»: Lc 9,11). En segundo lugar, es manifiesto el paralelismo de estos relatos de la multiplicación con las narraciones de la última cena<sup>23</sup>. Aunque F. Hahn, siguiendo a otros autores, excluye todo influjo del relato de la cena sobre el de la multiplicación, afirmando que la fórmula «tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo dio» nos remite al uso general establecido de las comidas festivas en tiempo de Jesús y por ello a un trasfondo judío común tanto a la comida en la multiplicación como en la última cena<sup>24</sup>; sin embargo, creo que es muy

<sup>21</sup> Sobre esta dimensión del perdón vinculado al banquete, cf. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente* (Madrid 1981) 187-193.

<sup>22</sup> Por una parte, cinco mil hombres a los que repartió cinco panes y dos peces, se recogieron doce canastos (Mt 14,13-21 y par. de Mc, Lc y Jn). En el segundo relato se habla de cuatro mil hombres a los que se repartió siete panes y algunos pececillos, se recogen siete cestos (Mt 15,32-39 y par. de Mc), y se prolonga en el episodio de los panes en la barca (Mt 16,5-12 y par. de Mc), que parece prelude, según algunos autores, la posterior interpretación del pan de vida en Jn 6.

<sup>23</sup> Cf. una sinopsis donde se comparan los relatos de la multiplicación y los de la última cena en R. E. Brown, *El Evangelio según Juan* (Madrid 1979) I, 456-461.

<sup>24</sup> Insiste por primera vez en el trasfondo judío de los gestos de Jesús G. Boobyer, *The Eucharistic Interpretation*: JournTheolStud 3 (1952) 161-171, quien concluye así su estudio: «Podemos atribuir a Marcos una inter-

difícil sustraerse a una reinterpretación «eucarística» de la multiplicación de los panes en la redacción de los evangelios, pues estos hechos de Jesús son recordados y escritos por una comunidad que está celebrando asiduamente la eucaristía. En tercer lugar, destaca la analogía de la multiplicación de los panes con el milagro del maná, tal como aparecerá luego en el cuarto Evangelio: Jesús, nuevo Moisés, alimenta al pueblo en el desierto<sup>25</sup>. Finalmente, advierte F. Hahn, en los relatos helenísticos de milagros no es posible encontrar paralelo alguno de la multiplicación de los panes, mientras se encuentran otros milagros similares a los del evangelio.

Resumiendo, podemos decir que en los sinópticos (sobre todo en Lucas) las comidas sintetizan en buena parte los restantes signos del reino: las parábolas y los milagros. El banquete, aparte de ser un hecho con entidad propia en la vida y la actuación de Jesús, aparece también en el evangelio bajo la forma de parábola (las parábolas del banquete) y bajo la forma de milagro (multiplicación de los panes). El convite expresa así de la forma más plástica todo lo que el reino implica no sólo de salvación, gracia y reconciliación provenientes de Dios, sino también de comunión y fraternidad humanas en torno a la persona de Jesús como centro de una nueva comunidad. De este modo, las comidas vienen a ser la mejor expresión de la misión y el mensaje de Jesús: en ellas «se nos muestra la máxima coherencia y la unidad suprema entre la predicación, la praxis y la persona misma de Jesús»<sup>26</sup>.

El Evangelio de Juan destaca menos la importancia de las comidas de Jesús (sobre todo de las comidas con los pecadores, en las que insiste Lucas de manera especial). Juan menciona el convite de las bodas de Caná, la multiplicación de los panes y la cena

pretación simbólica de los milagros de los panes. Pero no hay suficientes datos para suponer que él los asoció a la eucaristía» (*ibid.*, 171). Le sigue J. Roloff, *Das Kerygma*, 237-269, y F. Hahn. También J. P. Audet, *Esquisse*: RB 65 (1958) 375-385, pone en relación los gestos de Jesús en la multiplicación con el rito judío de bendición en las comidas festivas. En cambio, se inclina por una interpretación eucarística B. van Iersel, *Die wunderbare Speisung*: NovTest 7 (1964-65) 167-194, en un documentado estudio con abundante bibliografía, que cuestiona la tesis de G. Boobyer.

<sup>25</sup> Cf. F. Hahn, *Die alttestamentlichen Motive*: EvTh 27 (1967) 347-348. Véase también G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, 136-137 y nota 40. La relación entre la multiplicación y el maná en Marcos, tomando como clave de interpretación Ex 18,13-27, había sido ya formulada por G. Ziener, *Das Brotwunder*: BZ 4 (1960) 282-285.

<sup>26</sup> E. Schillebeeckx, *Jesús*, 193. Cf. también W. Kasper, *Jesús*, 120.

última. Alguna otra referencia a la comida y la bebida aparece en el discurso del pan de vida (Jn 6), así como en la alusión de Jesús a una comida que los discípulos desconocen y que consiste en el cumplimiento de la voluntad del Padre (Jn 4,32-34). Sin embargo, creo que en el cuarto Evangelio el tema de las comidas concretas de Jesús en los sinópticos sufre una transposición a la clave de la vida entera del Señor como «comida» y convite. Para Juan, Jesús no sólo invita al banquete y lo preside: él mismo es el banquete del reino personificado; así como no sólo da el pan, sino que él mismo es el pan de vida. El banquete se convierte así en una clave global de comprensión de toda la persona y la obra de Jesús.

### 3. La «*diakonia*» de Jesús: servicio al banquete del reino

Jesús no se limitó a invitar a otros a las comidas presididas por él, sino que además debió ejercer en determinados momentos la función del sirviente a la mesa. Al menos en una ocasión —la última cena, según Juan— nos queda constancia explícita de ello. Pero sobre todo podemos afirmar que la vida entera de Jesús fue un servicio constante al «banquete del reino de Dios», del que él fue «diácono», rendido servidor.

El término *diakonos* tenía en el griego clásico un sentido meramente profano de «servidor» o siervo. El verbo *diakonein* significaba servir a la mesa. El oficio designado por dichos términos era considerado en el mundo helénico como una tarea despreciable, propia de esclavos<sup>27</sup>. En la versión griega de los Setenta (LXX) nunca aparece el verbo *diakonein*, sino únicamente *douleuein* (servir) o *doulos* (siervo), para referirse al servicio común de los esclavos o los siervos (y *leitourgein* o *latreuein* cuando se trata del servicio o culto divino). En cambio, los sustantivos *diakonos* y *diakonia* aparecen cinco veces en los LXX, en textos tardíos, con el significado puramente funcional y profano de servidor a la mesa o camarero<sup>28</sup>. Por el contrario, en el Nuevo Testamento los términos

<sup>27</sup> El término *diakonein* aparece, por ejemplo, en Platón, quien no oculta su desprecio por el siervo, que «no puede ser dichoso» (*Gorgias*, 491e: cf. Platón, *Oeuvres complètes*, París 1965, III/2,173). Sólo los que sirven a la patria (*iē patriđi diakonountes*) sin aceptar recompensa son valorados positivamente (*Gorgias*, 521e; *Leyes*, 12,955cd; cf. *ibid.*, III/2,216; XII/2, 67). Por eso afirma con razón H. W. Beyer, art. *Diakoneō*: ThWNT II, 83: «La postura de Jesús con respecto al servicio constituye una novedad absoluta frente al helenismo».

<sup>28</sup> *Diakonos* aparece en Est 1,10; 2,2; 6,3,5; Prov 10,4. *Diakonia*, en

*diakonos*, *diakonia* y *diakonein* son muy frecuentes. En los evangelios conservan todavía el significado original de servidor de la mesa (sin que se refleje aún el posterior sentido de estos términos en la comunidad)<sup>29</sup>: en todos estos casos, el verbo *diakonein* lleva, como es normal, un dativo de persona (servir a alguien).

Pero los evangelios nos conservan también otra serie de pasajes en los que se aplica a Jesús el calificativo de *diakonos* (nunca el de siervo o *doulos*) o se afirma de él un servicio diaconal que deberán imitar sus discípulos. En tales casos se utiliza el sustantivo *diakonos*, con genitivo de persona, o el verbo *diakonein* formulado de manera absoluta, sin complemento alguno (frente al uso normal de este verbo)<sup>30</sup>. Estos pasajes se encuentran en los evangelios en la última etapa de la vida pública de Jesús, después de la confesión de Cesarea de Filipo. Además, la designación de Jesús como servidor o *diakonos* aparece vinculada a la entrega del Hijo del hombre en la pasión, en discursos dirigidos siempre a sus discípulos y no a la gente. El discípulo debe comportarse como servidor de todos (*pantōn diakonos*) (Mt 23,11 y par. de Lc 22,26 —fuente Q—, así como Mc 9,35, que J. Roloff considera una variante de Mt 23,11), en estrecha dependencia con la diaconía y entrega personal del propio Jesús (Mc 10,43-45): estos pasajes se sitúan en el contexto de la segunda y tercera predicción de la pasión. Mencionemos, por último, la parábola del señor que se presta a servir a sus criados y que alude probablemente a la actuación del propio Jesús (Lc 12,37), así como a la afirmación que Jesús hace de su propia diaconía en la última cena (Lc 22,24) en un texto que recuerda el de Mc 10,45<sup>31</sup>.

1 Mac 11,58 (y como variante en Est 6,3,5). Cf. E. Hatch-E. Redpath, *Concordance* I, 303; W. Bauer, art. *Diakonia, diakonos*: WNT, 365-367.

<sup>29</sup> Así, Mc 1,13 (= Mt 4,11): los ángeles servían (de comer) a Jesús (*diēkonoun autō*); Mc 1,31 (y par. de Mt y Lc): la suegra de Pedro servía a la mesa (*diēkonei autois*); Lc 17,8: el señor ordena al siervo que le sirva a la mesa (*diakonei moi*); Lc 10,40: Marta se afana en el servicio (*diakonia-diakonein*); Jn 2,5,9 menciona a los servidores a la mesa (*diakonois*) en Caná; Hch 6,2: los apóstoles dejan el servicio a las mesas (*diakonein trapezais*). Detrás del término griego *diakonein* podría estar el hebreo *shmsb*, según J. Roloff, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu*: NewTestStud 19 (1972-73) 52 y nota 3.

<sup>30</sup> Cf. Mc 10,45; Lc 22,27. Según X. Léon-Dufour, *Jésus devant sa mort, en Jésus aux origines de la christologie* (Lovaina-Gembloux 1975) 165.

<sup>31</sup> K. Kertelge, *Die soteriologischen Aussagen*, 201, considera el texto de Lc 22,27 más original que el de Mc 10,45. Cf. más datos en pp. 279-280, nota 24.

última. Alguna otra referencia a la comida y la bebida aparece en el discurso del pan de vida (Jn 6), así como en la alusión de Jesús a una comida que los discípulos desconocen y que consiste en el cumplimiento de la voluntad del Padre (Jn 4,32-34). Sin embargo, creo que en el cuarto Evangelio el tema de las comidas concretas de Jesús en los sinópticos sufre una transposición a la clave de la vida entera del Señor como «comida» y convite. Para Juan, Jesús no sólo invita al banquete y lo preside: él mismo es el banquete del reino personificado; así como no sólo da el pan, sino que él mismo es el pan de vida. El banquete se convierte así en una clave global de comprensión de toda la persona y la obra de Jesús.

### 3. La «*diakonia*» de Jesús: servicio al banquete del reino

Jesús no se limitó a invitar a otros a las comidas presididas por él, sino que además debió ejercer en determinados momentos la función del sirviente a la mesa. Al menos en una ocasión —la última cena, según Juan— nos queda constancia explícita de ello. Pero sobre todo podemos afirmar que la vida entera de Jesús fue un servicio constante al «banquete del reino de Dios», del que él fue «diácono», rendido servidor.

El término *diakonos* tenía en el griego clásico un sentido meramente profano de «servidor» o siervo. El verbo *diakonein* significaba servir a la mesa. El oficio designado por dichos términos era considerado en el mundo helénico como una tarea despreciable, propia de esclavos<sup>27</sup>. En la versión griega de los Setenta (LXX) nunca aparece el verbo *diakonein*, sino únicamente *douleuein* (servir) o *doulos* (siervo), para referirse al servicio común de los esclavos o los siervos (y *leitourgein* o *latreuein* cuando se trata del servicio o culto divino). En cambio, los sustantivos *diakonos* y *diakonia* aparecen cinco veces en los LXX, en textos tardíos, con el significado puramente funcional y profano de servidor a la mesa o camarero<sup>28</sup>. Por el contrario, en el Nuevo Testamento los términos

<sup>27</sup> El término *diakonein* aparece, por ejemplo, en Platón, quien no oculta su desprecio por el siervo, que «no puede ser dichoso» (*Gorgias*, 491e: cf. Platón, *Oeuvres complètes*, París 1965, III/2,173). Sólo los que sirven a la patria (*tē patriđi diakonountes*) sin aceptar recompensa son valorados positivamente (*Gorgias*, 521e; *Leyes*, 12,955cd; cf. *ibid.*, III/2,216; XII/2, 67). Por eso afirma con razón H. W. Beyer, art. *Diakoneō*: ThWNT II, 83: «La postura de Jesús con respecto al servicio constituye una novedad absoluta frente al helenismo».

<sup>28</sup> *Diakonos* aparece en Est 1,10; 2,2; 6,3,5; Prov 10,4. *Diakonia*, en

*diakonos*, *diakonia* y *diakonein* son muy frecuentes. En los evangelios conservan todavía el significado original de servidor de la mesa (sin que se refleje aún el posterior sentido de estos términos en la comunidad)<sup>29</sup>: en todos estos casos, el verbo *diakonein* lleva, como es normal, un dativo de persona (servir a alguien).

Pero los evangelios nos conservan también otra serie de pasajes en los que se aplica a Jesús el calificativo de *diakonos* (nunca el de siervo o *doulos*) o se afirma de él un servicio diaconal que deberán imitar sus discípulos. En tales casos se utiliza el sustantivo *diakonos*, con genitivo de persona, o el verbo *diakonein* formulado de manera absoluta, sin complemento alguno (frente al uso normal de este verbo)<sup>30</sup>. Estos pasajes se encuentran en los evangelios en la última etapa de la vida pública de Jesús, después de la confesión de Cesarea de Filipo. Además, la designación de Jesús como servidor o *diakonos* aparece vinculada a la entrega del Hijo del hombre en la pasión, en discursos dirigidos siempre a sus discípulos y no a la gente. El discípulo debe comportarse como servidor de todos (*pantōn diakonos*) (Mt 23,11 y par. de Lc 22,26 —fuente Q—, así como Mc 9,35, que J. Roloff considera una variante de Mt 23,11), en estrecha dependencia con la diaconía y entrega personal del propio Jesús (Mc 10,43-45): estos pasajes se sitúan en el contexto de la segunda y tercera predicción de la pasión. Mencionemos, por último, la parábola del señor que se presta a servir a sus criados y que alude probablemente a la actuación del propio Jesús (Lc 12,37), así como a la afirmación que Jesús hace de su propia diaconía en la última cena (Lc 22,24) en un texto que recuerda el de Mc 10,45<sup>31</sup>.

1 Mac 11,58 (y como variante en Est 6,3,5). Cf. E. Hatch-E. Redpath, *Concordance* I, 303; W. Bauer, art. *Diakonia, diakonos*: WNT, 365-367.

<sup>29</sup> Así, Mc 1,13 (= Mt 4,11): los ángeles servían (de comer) a Jesús (*diēkonoun autō*); Mc 1,31 (y par. de Mt y Lc): la suegra de Pedro servía a la mesa (*diēkonei autois*); Lc 17,8: el señor ordena al siervo que le sirva a la mesa (*diakonei moi*); Lc 10,40: Marta se afana en el servicio (*diakonia-diakonein*); Jn 2,5,9 menciona a los servidores a la mesa (*diakonoi*) en Caná; Hch 6,2: los apóstoles dejan el servicio a las mesas (*diakonein trapēzais*). Detrás del término griego *diakonein* podría estar el hebreo *shmsb*, según J. Roloff, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu*: NewTestStud 19 (1972-73) 52 y nota 3.

<sup>30</sup> Cf. Mc 10,45; Lc 22,27. Según X. Léon-Dufour, *Jésus devant sa mort, en Jésus aux origines de la christologie* (Lovaina-Gembloux 1975) 165.

<sup>31</sup> K. Kertelge, *Die soteriologischen Aussagen*, 201, considera el texto de Lc 22,27 más original que el de Mc 10,45. Cf. más datos en pp. 279-280, nota 24.

«El reino de Dios encuentra en Jesús una realización personal bajo la forma del servicio»<sup>32</sup>, de manera que podemos afirmar que la diaconía o servicio de Jesús a la mesa (como mesa del reino) es una de las actitudes más genuinas a la vez que más originales del Jesús histórico<sup>33</sup>. La mejor prueba de ello es la inusitada relevancia que la *diakonía* adquiere en la primitiva comunidad cristiana: el servicio a la mesa, oficio servil, propio de esclavos, se convierte en uno de los principales distintivos del ministerio en la Iglesia primera. Pronto el término *diakonía* pasará a significar el ministerio de los jefes de la comunidad en vez de esclavo-sirviente a la mesa. Esta evolución semántica acaece en el corto período de unos quince a veinte años, pues en la carta a los Romanos (hacia el año 50) *diakonía* tiene ya el sentido de ministerio eclesial. Pues bien: esta revalorización del gesto diaconal o de servicio por parte de la comunidad cristiana, sin que exista antecedente alguno ni en el mundo judío ni en el grecorromano, y que además sobreviene en tan escaso lapso de tiempo, resulta inexplicable si no es a partir del comportamiento específico del Jesús histórico, que, siendo él mismo el jefe reconocido de su comunidad, se presentó como *diákonos*, bien realizando diversos gestos de servicio (incluido en ocasiones el servicio a la mesa en las comidas festivas) o bien designándose a sí mismo expresamente como «sirviente»<sup>34</sup>. De hecho, la autoridad o *exousía* de Jesús se realizó bajo el signo del vaciamiento de sí mismo en un servicio concretado en numerosos gestos, que van desde la atención a los enfermos y a los desvalidos hasta las comidas con los pecadores o el lavatorio de los pies a los discípulos en la última cena.

Lucas nos conserva una parábola según la cual el Señor, a su vuelta del banquete de bodas y ante los siervos que permanecieron vigilantes, «se ceñirá, los sentará a la mesa y se prestará a servirles (*parelthōn diakonēsai autois*)» (Lc 12,37). Si Jesús no suele hablar sino de lo que él mismo ha experimentado antes en su propia existencia, cabe afirmar que, tras esta parábola, laten humildes gestos de servicio del Señor a la mesa. Y en todo caso, el nombre de Kyrios o Señor es en Lucas una forma de designar al Jesús histórico.

<sup>32</sup> W. Kasper, *Jesús*, 148-149.

<sup>33</sup> Un autor tan crítico como F. Hahn afirma que «las palabras sobre el servicio (Mc 10,45a), que aparecen también en Lc 22,27, se remontan al propio Jesús», en *Die alttestamentlichen Motive*, 359; cf. también E. Schweizer, *Abendmahl*: RGG<sup>3</sup>I, 17.

<sup>34</sup> Cf. Ch. Perrot, *Jesús y la historia* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982) 203ss.

### III. EN LA DIACONIA O SERVICIO DE JESUS

#### AL BANQUETE DEL REINO DE DIOS RADICA SU SACRIFICIO

La vinculación entre *diakonía* y *thysia*, entre servicio y sacrificio de Jesús, que puede parecer novedosa, no lo es tanto. El mismo Nuevo Testamento hace coincidir ambos conceptos cuando en Mc 10,45 habla de que el Hijo del hombre vino a servir (*diakonēsai*) y a dar su vida en redención por muchos.

#### 1. ¿Cabe hablar de un sacrificio de Jesús?

Simplificando al máximo, podríamos reducir a dos las tendencias extremas que actualmente contienden por una interpretación correcta de la muerte de Jesús y su sentido. Una primera postura afirma que «no nos es posible saber cómo entendió Jesús su muerte, su final, ni qué sentido pudo haberle atribuido», de manera que «no cabe excluir la posibilidad de que él se haya desmoralizado al fin», muriendo en total desesperanza. Estas afirmaciones de R. Bultmann, hechas en 1960<sup>35</sup>, hicieron mella en algunos católicos como A. Vögtle, quien en 1970 dice que no es posible dilucidar «si Jesús adscribió virtud alguna salvadora a la muerte violenta que le amenazaba o, mejor aún, que él mismo provocó»<sup>36</sup>. En esa misma época, H. Kessler sostiene una postura similar: «no sabemos con seguridad si Jesús dio un sentido especial a su muerte»<sup>37</sup>. Todavía en 1974 A. Kolping mantiene una tesis semejante<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg 1960) 11-12. De modo similar, W. Marxsen: podemos «afirmar con gran seguridad que Jesús no entendió su muerte como un acontecimiento salvador»: *Anfangsprobleme der Christologie* (Gütersloh 1969) 46.

<sup>36</sup> A. Vögtle, *Jesus von Nazareth*, en R. Kottje-B. Möller, *Ökumenische Kirchengeschichte* (Maguncia-Munich 1970) I, 20. Posteriormente matiza estas afirmaciones: «Aun cuando Jesús mismo no expresó de forma explícita ni implícita la virtud salvífica (de su muerte), está fuera de toda duda la validez, vinculante para nosotros, de la convicción —que aparece por primera vez después de Pascua— del sentido salvífico de la muerte de Jesús», en A. Vögtle, *Todesankündigung und Todesverständnis Jesu*, en K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu* (Friburgo 1976) 113.

<sup>37</sup> H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* (Düsseldorf 1970) 235. Cf., sin embargo, H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* (Salamanca 1982) 65.

<sup>38</sup> A. Kolping, *Fundamentaltheologie* (Münster 1974) II, 619. Cf. un resumen de esta cuestión en R. Pesch, *Das Abendmahl*, en K. Kertelge, *Tod*

Como crítica a esta primera postura hemos de decir que sus presupuestos se basan en los discutibles postulados siguientes: en primer término, en la hipótesis bultmaniana —hoy difícilmente sostenible en su radicalidad— de que es muy poco lo que podemos conocer del comportamiento y las intenciones del Jesús histórico. Los propios discípulos de Bultmann han atemperado este supuesto, admitiendo la posibilidad de acceso al menos a las grandes líneas de la pretensión de Jesús, así como de la conciencia que él tuvo de sí mismo y de su obra. En segundo lugar, se basa en una exagerada acentuación de la expectación escatológica de Jesús, que habría anunciado la llegada inminente del reino de Dios; al no acaecer esta venida, toda la actuación de Jesús desemboca en la desilusión y el fracaso radical de la muerte<sup>39</sup>. Este escatologismo radical es inaceptable, pues Jesús realizó diversos signos de anticipación de ese reino futuro, entre los que se cuentan las comidas con los pecadores. La predicación del reino, pues, siendo el anuncio de una realidad futura, es también la proclamación de su presencia inicial, velada aún y oculta, entre los hombres<sup>40</sup>. Por último, esta hipótesis se basa en la ausencia de textos en los evangelios donde Jesús haga una interpretación explícita del valor y el sentido de su muerte, a lo que se añade el hecho de que la fuente de los *logia* no contenga todavía referencias a la pasión y a la muerte, así como el que la comunidad primera relegue a un segundo plano el valor de la muerte de Jesús (considerada sobre todo como un asesinato), mientras destaca el valor salvador de la resurrección y del próximo retorno de Jesús en la parusía cercana<sup>41</sup>.

Es verdad que el asunto no es sencillo. «La cuestión de cómo

*Jesu*, 137-141. J. I. González Faus afirma: «En la cuestión del significado redentor de la muerte de Jesús es imposible la luz» (*La Humanidad Nueva*, Madrid 1974, I, 123; cf. 122-145). Aparte de que su postura es bastante más matizada que la de los autores anteriores, la modificó posteriormente: Jesús vio su muerte «incluso como un acto de servicio al reino. Y aquí estaría en germen la posibilidad de una interpretación redentora de la muerte de Jesús» (*Acceso a Jesús*, Salamanca 1978, 85 y nota 2).

<sup>39</sup> Algo que ya habían afirmado a principios de siglo J. Weiss y A. Schweitzer, representantes de la escuela escatológica; postura reflejada en algunas tesis del modernismo (cf. Decreto *Lamentabili*, prop. 33.38: DS 3433.3438).

<sup>40</sup> Aparte de los milagros y las comidas como signos del reino, es preciso destacar además la pretensión de Jesús de que en la actitud que se adopte ante su persona se decide la salvación futura, escatológica: W. Kasper, *Jesús*, 150.

<sup>41</sup> Cf. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung*, 235-241.

entendió Jesús su muerte nos enfrenta ante problemas muy graves, dadas las fuentes de que disponemos», afirma W. Kasper<sup>42</sup>. No obstante, creo que el sentido de la muerte de Jesús viene dado por todo el conjunto de su vida; en todo caso, la muerte no le sobreviene de improviso, sin darle tiempo a reflexionar sobre su significado en relación con lo que constituyó la tarea fundamental de su vida: la implantación del reino de Dios. Sin duda alguna, la muerte violenta está ausente de la conciencia de Jesús durante buena parte de su vida pública y sólo aparece en el horizonte después de la confesión de Cesarea de Filipo, al final de la fase galilea: desde entonces «comenzó a enseñarles (*ἐρχατο didaskein*) que el Hijo del hombre tendría que padecer mucho» (Mc 8,31)<sup>43</sup>. La actuación de Jesús en Galilea había ido despertando un progresivo recelo: fariseos y herodianos le espían y se conciertan para perderle (Mc 3,2.6); desde Jerusalén son enviados escribas para observarle (Mc 3,22); muy pronto es acusado de blasfemia (Mc 2,7), inculpación que reaparecerá en el proceso ante Caifás (Mc 14,64 y par. de Mt), así como de pacto y connivencia con el diablo (Mc 3,22.30; cf. Mt 9,34; 12,24; Lc 11,15; Jn 7,20; 8,48.52; 10,20), cargos que conllevarían la pena de muerte por lapidación. Peligrosa debió de ser también para Jesús la decapitación del Bautista, sobre todo desde el momento en que tanto Herodes como el pueblo empiezan a considerarle como el Bautista redivivo (cf. Mc 6,14-16; 8,27-28): de hecho, según Lucas (13,31-33), parece que Herodes tuvo intención de dar muerte a Jesús. Pues bien: si Jesús previó la posibilidad de su muerte violenta a partir de su propia actuación y de las resistencias que encontraba y, aún más, si él afrontó decididamente tal posibilidad encaminándose a Jerusalén, es preciso suponer que tuvo que haberse preguntado por el sentido de esa muerte en relación con todo el conjunto de su misión y de su vida<sup>44</sup>. Aquella misma vigilancia ante el futuro que él pide a sus discípulos en diversas ocasiones debió de tenerla

<sup>42</sup> W. Kasper, *Jesús*, 140.

<sup>43</sup> Cf. A. L. Descamps, *Cénacle et Calvaire*: RevTheolLouv 10 (1979) 335. Mt apoya el texto de Mc: «desde ese momento comenzó (*apo tote ἐρχατο*) Jesús...». En los primeros ocho capítulos de Mc sólo hay una posible referencia a la muerte en 2,20: el esposo les será arrebatado.

<sup>44</sup> «El no fue el soñador ajeno al mundo que se entregó inconscientemente a la muerte que le amenazaba en Jerusalén», dice M. Hengel, *Die stellvertretende Sühnetod Jesu*: IntKathZeitsch 9 (1980) 145. Hengel considera la muerte del Bautista como el momento en el que Jesús toma conciencia de la posibilidad de una muerte similar (*ibid.*).

el mismo Jesús ante su propio futuro. De hecho, él llamó a los suyos a un seguimiento en el que éstos debían estar dispuestos a asumir los sufrimientos e incluso la muerte por el reino.

A través de la comunión con los pecadores Jesús les otorga el perdón junto con el mensaje de la salvación y la benevolencia de parte de Dios; todo ello vinculado a su propia persona. ¿Qué sucederá con esa oferta de salvación, de la que él es personalmente el mediador, ante el hecho de su muerte violenta? Lo menos que cabe decir es que la entrega personal de Jesús por los demás durante su vida no está en contradicción —antes bien concuerda— con su entrega generosa en la muerte. Esta entrega radical de sí mismo puede ser el eslabón que une el sentido de su vida y el de su muerte.

En todo caso parece indudable, por una parte, que Jesús tuvo la convicción de que a través de su persona acaecía la proximidad inmediata del reino de Dios (de que era «mediador absoluto de la salvación», en expresión de K. Rahner) y por ello de que su persona y su obra, incluida su muerte, eran el signo sacramental de la futura comunión escatológica entre Dios y el hombre. Ninguna otra mediación ulterior podría ya interponerse entre la persona de Jesús y el reino<sup>45</sup>. Por otra parte, la interpretación soteriológica que de la vida y la muerte de Jesús hará la comunidad primera no es explicable sin un impulso que nace de la impresión primera que en los discípulos produjo la actuación, la vida y la muerte del Jesús prepaschal<sup>46</sup>.

## 2. ¿La muerte de Jesús, sacrificio expiatorio?

Una segunda tendencia, más en consonancia con la tesis tradicional, habla de un sacrificio expiatorio que Jesús realiza en la cruz al ofrecer voluntariamente su vida como propiciación por los pecados del mundo<sup>47</sup>. Algunos autores ven un respaldo bíblico

<sup>45</sup> Cf. A. Gerken, *Theologie der Eucharistie* (Munich 1973) 27-28.

<sup>46</sup> Cf. J. Gnilk, *Wie urteilte Jesus über seinen Tod?*, en *Tod Jesu*, 49.

<sup>47</sup> Esta tesis, elaborada sistemáticamente por Anselmo de Canterbury en su obra *Cur Deus homo?*, es mantenida por la teología posterior occidental. El Concilio de Trento, aun sin definirla expresamente como dogma, la refleja en algunos de sus documentos: en el Decreto sobre la justificación (Cristo «in ligno crucis... pro nobis Deo Patri satisfacit»: DS 1529) y en la doctrina sobre el sacrificio de la misa (Cristo «semel se ipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illis redemptionem operaretur»: DS 1740; cf. también DS 1743).

a esta tesis en el hecho de que Jesús se haya identificado con la figura del Siervo doliente de Yahvé, de Isaías<sup>48</sup>, o con la función expiatoria del mártir o del justo sufriente (según la mentalidad del judaísmo tardío)<sup>49</sup>. Para ello toman como base las palabras de Jesús en la última cena, así como el *logion* de Mc 10,45.

Sin embargo, esta tesis, que retrotrae al Jesús histórico la interpretación de su propia muerte como sacrificio expiatorio, parece desprovista de suficiente fundamento. En primer lugar, porque la actuación de Jesús y su persona desbordan los estrechos límites de la estructura religiosa general, así como de los esquemas religiosos judíos. Por eso no es afortunada, en principio, la pretensión de ajustar el sacrificio de Jesús al esquema previo del sacrificio general de la religión<sup>50</sup>.

Pero sobre todo parecen excluir toda idea de expiación en la mente de Jesús los siguientes datos: en primer término, el antagonismo de Jesús frente al templo de Jerusalén y su estructura cultural. El rechazo del templo se remonta sin duda al Jesús histórico, que además nunca aparece ejerciendo funciones culturales en el santuario<sup>51</sup>. En segundo lugar, los evangelios no nos conservan palabra alguna de Jesús en la que él utilice expresamente el vocablo sacrificio para interpretar el sentido de su vida o de su muerte. Aunque en ocasiones aparecen en boca de Jesús términos como sacrificio (*thysia*), ofrecer (*prosferein*), altar (*thysiasterion*) o don-oblación (*dōron*), nunca dicen relación a su muerte<sup>52</sup>; antes

<sup>48</sup> Tesis defendida por J. Jeremias, *Teología del NT*, 338-341, así como *Ultima Cena*, 247-254, y el art. *Pais theou*: ThWNT V, 709-713. También O. Cullmann, *Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1958) 63s, afirma: «No es posible discutir la tradición clara según la cual Jesús en ese momento (de la cena) predijo su muerte expiatoria por muchos y acompañó esa predicción con la acción sacramental». De entre los exegetas católicos, cf., p. ej., J. Coppens, *Le Messianisme et sa relève prophétique* (Gembloux 1974), o P. Benoît, *Jésus et le Serviteur de Dieu*, en X. Léon-Dufour (ed.), *Jésus*, 111-140.

<sup>49</sup> Así, E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht* (Gotinga 1963) 111-130.

<sup>50</sup> Cf. también J. L. Espinel, *La Eucaristía del Nuevo Testamento* (Salamanca 1980) 155-171.

<sup>51</sup> Cf. un buen resumen en J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva I*, 76-86.

<sup>52</sup> Sacrificio (*thysia*): aparece en Mt 9,13; 12,7 (no en Mc ni Lc); en Mc 12,33 (no en Mt ni Lc), palabras de un escriba que Jesús confirma; en Lc 13,1 (no en Mt ni Mc), la sangre de los galileos mezclada con los sacrificios. Oblación y ofrenda: El sustantivo *prosfora* no aparece en boca de

bien, se refieren siempre al culto sacrificial judío realizado en el templo<sup>53</sup> y entrañan por lo general cierto sentido peyorativo: «quiero misericordia y no sacrificio (*thysian*)» (Mt 9,13; 12,7; cf. Os 6,6). En tercer lugar, Jesús no exige una expiación o reparación previa al perdón de los pecados<sup>54</sup>; antes bien, la reconciliación que acompaña toda su actividad es otorgada como perdón inmerecido y gratuito que exige la conversión personal, pero no una acción expiatoria o satisfactoria previa. Los pecadores, ante Jesús, «experimentan lo que jamás habían esperado: Dios los acepta, aunque sus manos están vacías»<sup>55</sup>. «Frente al Bautista, Jesús ofrece a los pecadores la salvación aun antes de que ellos hagan penitencia»<sup>56</sup>. Y es en esta remisión gratuita por parte de Dios en lo que consiste la «buena noticia» principalmente para los pobres, a quienes el sacrificio por el pecado resultaba oneroso y difícil y con frecuencia económicamente gravoso<sup>57</sup>. Por último, la vida entera y la actuación de Jesús se mueve a impulsos de la paternidad de Dios, que, por puro amor, toma la iniciativa de la salvación del hombre, y muy lejos de la hipótesis de un Dios cruento, justiciero, que exige la sangre y la muerte del Hijo para otorgar a la humanidad su perdón y su gracia, como si fuese preciso acallar previamente su ira por la aplacación para obtener su misericordia. Esta concepción mítica, que resalta lo demoníaco en el misterio, responde a «la violencia característica de las divinidades primitivas»: algo que ya la religiosidad israelita logró ir purificando en

Jesús; sí el verbo *prosferein* (ofrecer) o el término *dōron* (don): así, Mt 5,23 (falta en Mc y Lc); Mt 8,4 (y par. de Mt y Lc): la oblación ordenada al leproso. Altar (*thysiasterion*): aparece en Mt 5,23-24; en Mt 23,18-20 (falta en Mc y Lc): jurar por el altar; y Mt 23,35 (y par. de Lc): Zacarías asesinado entre el templo y el altar.

<sup>53</sup> «La palabra *thysiasterion* se refiere claramente al altar judío, pues los LXX y el NT emplean siempre *bōmos* para designar los altares de dioses extranjeros», según S. Aalen, *Das Abendmahl*: NovTest 6 (1963) 134.

<sup>54</sup> Sólo una vez recomienda Jesús a un leproso que ofrezca una oblación, pero ésta se realiza como testimonio de su curación (cf. Mc 1,44 par.).

<sup>55</sup> J. Jeremias, *Teología del NT*, 143.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 209; cf. también p. 66. O como dice Ch. Duquoc: «Dios no exige la sangre del inocente como compensación; antes bien justifica al inocente perdonando a los que lo matan. La actitud de Jesús define la actitud misma de Dios», en *Christologie et Eucharistie*: MaisDieu 137 (1979) 45. Duquoc propugna una interpretación profética frente a una interpretación «ritual» de la vida y la muerte de Jesús.

<sup>57</sup> Cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid 1977) 136-138.

parte y que en Jesús encuentra su plena superación<sup>58</sup>. El Dios de Jesús es aquel que de antemano «ama a los enemigos», sale en busca de la oveja perdida y del hijo pródigo aun antes de que ellos hayan dado un paso por buscarle a él y hace salir el sol sobre los justos y los injustos, así como envía la lluvia sobre los buenos y los malos (cf. Mt 5,44-48 y par. de Lc). Como bien dice E. Jünger, Dios mismo en su plenitud «se crea su propia historia en la historia de Jesús como historia de amor. Por eso el amor no surge nunca de una exigencia de amor, sino que la exigencia del amor nace del previo reconocimiento de la fuerza del amor»<sup>59</sup>.

Digamos, por último, que importantes figuras de la teología actual concuerdan en que la clave del sacrificio expiatorio no es la más adecuada para explicar el sacrificio de Jesús. K. Rahner confiesa claramente que, «desde el punto de vista histórico, no nos consta con seguridad si el Jesús prepascual interpretó ya su muerte como sacrificio expiatorio tomando como punto de arranque la figura isaiana del siervo doliente de Yahvé que expía el pecado

<sup>58</sup> Cf. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris 1978) 180. Según Girard, el fenómeno sacrificial está integrado por una doble transferencia: de agresividad y acto seguido de reconciliación. La comunidad, desgarrada por la discordia y abocada al círculo eterno de las represalias vindicativas, encuentra en la víctima sacrificial un recurso por el que la oposición de todos contra todos se resuelve en la oposición de todos contra uno (el chivo expiatorio). A la multiplicidad caótica de conflictos particulares sucede bruscamente la simplicidad de un antagonismo unitario: toda la comunidad de un lado, y del otro, la víctima. El sacrificio produce así la catarsis de la comunidad, que recobra su solidaridad global a expensas de una víctima que va a sufrir la venganza colectiva sin desatar nuevas venganzas o nuevas represalias. La agresividad desemboca en reconciliación (*ibid.*, 35s.45s). Jesús viene a romper con esa realidad letal oculta tras la violencia humana primordial como «mecanismo fundador» de la comunidad y de la convivencia humana (que late tras los mitos de ciudades fundadas por el asesinato, ritualizado luego, de un hermano por otro: Caín y Abel, Rómulo y Remo), excluyendo así el sacrificio sangriento tanto de las víctimas como de otros hombres, como el suyo propio (cf. *ibid.*, 181ss.186ss). Cf. también, del mismo autor, *La violence et le sacré* (Paris 1972), de la que puede verse un resumen en L. Maldonado, *La violencia de lo sagrado* (Salamanca 1974) 105-120; así como en L. M. Chauvet, *La dimension sacrificielle de l'eucharistie*: MaisDieu 123 (1975) 48-59.

<sup>59</sup> E. Jünger, *Paulus und Jesus* (Tubinga 1972) 211; cf. también 263-284 sobre la predicación de Pablo y la de Jesús: en su doctrina de la justificación por la fe y no por las obras, Pablo expresa la prioridad absoluta del amor gratuito de Dios afirmada por Jesús, y que Juan formulará: «Dios nos amó primero» (1 Jn 4,19; cf. 1 Jn 4,10; Jn 3,15).



o la del justo que padece expiatoriamente sin culpa, en la teología del judaísmo tardío»<sup>60</sup>. No cabe hablar, por tanto, de una reparación o satisfacción puramente jurídica, tendente a hacer cambiar a Dios en su actitud respecto de nosotros. «La lesión del honor divino no dice relación a Dios, sino al hombre, al orden y armonía del mundo. No es el honor personal de Dios el que exige ser restablecido, sino un mundo desfigurado y perdido que sólo permanece dentro del orden en cuanto mantiene el honor divino. No se trata de restablecer el honor de un Dios celoso..., sino de la libertad, la paz, el orden y la plenitud de sentido del mundo». Dios vincula su propio honor al *ordo iustitiae*, y de este modo expresa su propia fidelidad divina como creador, que es la fidelidad a su propia creatura<sup>61</sup>. La liberación del hombre es el honor de Dios, había dicho san Ireneo.

<sup>60</sup> K. Rahner-W. Thüssing, *Cristología* (Madrid 1975) 53. Lo que no significa, según el propio Rahner, «negar el valor de la interpretación posterior de la muerte de Jesús en clave de expiación por parte de la Iglesia primera, aunque esta interpretación no sea útil ya para nosotros» (*ibid.*, 52). Tesis reafirmada de nuevo en K. Rahner, *Curso fundamental de la fe* (Barcelona 1979) 300-301. De forma semejante, W. Kasper, *Jesús*, 266: «Por lo demás, es discutible hoy el que Jesús se haya tenido por el siervo de Yahvé del segundo Isaías, como pretende J. Jeremias; o si las expresiones acerca de su sufrimiento y muerte vicarias no provendrán más bien de la predicación pospascual». Ya H. Kessler había afirmado: «La tesis según la cual Jesús puso en relación su muerte posible o cierta con la idea de expiación o sacrificio no es más que un postulado» (*Die theologische Bedeutung*, 234). Otros autores católicos prefieren mantener el término «expiación» o sacrificio expiatorio, pero dándole un sentido nuevo, distinto: así, p. ej., A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, 37, según el cual, «sólo la misericordia de Dios, dispuesta al perdón, es lo que en última instancia puede realizar la expiación. Llegamos así a la conclusión paradójica de que Dios mismo otorga la expiación que elimina su propio juicio». De manera similar, R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, en *Tod Jesu*, 184-187, o F. Bourassa, *Expiation: ScEsprit* 22 (1970) 149, quien, para superar los excesos de una expiación puramente penal, advierte: «El término bíblico 'expiar' designa, con toda claridad, no la acción del hombre pecador que intenta hacerse favorable a Dios por su penitencia y su sacrificio, sino ante todo la acción de Dios, que perdona gratuitamente» (cf. también la nota 5 del cap. 3).

<sup>61</sup> W. Kasper, *Jesús*, 273. Sin embargo, disiento de Kasper en su comprensión del nuevo orden justo como restauración de la creación antigua, siendo así que la obra de Jesús se orienta hacia la instauración de la nueva creación escatológica, que se anticipa. Por ser escatológica, esta justicia u orden nuevo de la realidad (el reino de Dios) desborda siempre toda justicia y todo orden humano, a los que pone en cuestión induciendo a su superación cons-

Será en el *kerygma* posterior de la comunidad apostólica donde prevalezca la interpretación de la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio (sobre todo en la carta a los Hebreos). Sin embargo, la expiación no es la única clave ni la más importante en la tradición cristiana primitiva para explicar la salvación otorgada en y por Cristo<sup>62</sup>. Otras fórmulas como la del misterio pascual, la de la victoria de la luz sobre las tinieblas o de la vida sobre la muerte son tan importantes en el Nuevo Testamento —si no más— que la primera<sup>63</sup>.

### 3. La muerte de Jesús, indisociable de su vida como entrega por todos

El sacrificio de Jesús no puede reducirse a la sangre, a la muerte por inmolación cruenta. En realidad, Jesús no viene al mundo para morir en la cruz, sino para vivir y, con su vida y su actuación, anunciar y hacer presente entre los hombres el reino de Dios<sup>64</sup>. Tampoco el Padre desea, en principio, la muerte del Hijo. Lo que ambos pretenden es establecer el orden nuevo del reino, aun a sabiendas del choque frontal que esta novedad provocará con las estructuras dominadas por el pecado del mundo. A pesar de ello, ni el Padre se arredrará ni Jesús, el Hijo, dará un paso atrás en ese objetivo de reconciliación y regeneración de una hu-

tante. Desde esta clave —instauración de algo nuevo frente a mera restauración de lo antiguo—, la misma idea de expiación resulta problemática, pues mira al «paraíso perdido» y a la reparación del pasado (ya sea del honor divino conculcado o del orden pretérito roto) más que a la nueva creación escatológica.

<sup>62</sup> «¿Por qué la sangre del Hijo único iba a ser agradable al Padre, que no quiso aceptar a Isaac ofrecido en holocausto por Abraham y reemplazó este sacrificio humano por el de un carnero? Es claro que el Padre acepta el sacrificio, pero no porque él mismo lo exija o tenga necesidad de él, sino porque le sirve para realizar sus designios: era preciso que el hombre fuese santificado por la humanidad de Dios, y era necesario que él mismo nos liberase triunfando del tirano por su poder, que él nos hiciese retornar a él por su Hijo», afirma Gregorio Nacianceno, *Orat.*, 45,22 (PG 36,654 B).

<sup>63</sup> El mismo santo Tomás habla de diversas claves de comprensión de la salvación: por vía de eficiencia, de mérito, de satisfacción, de redención o liberación, de sacrificio (Sth III, q. 48, a. 5 ad c) y advierte que Jesús hizo mucho más por su eximia caridad y obediencia que lo que le era exigible por la mera justicia.

<sup>64</sup> La tesis de la muerte como razón última de la encarnación se impone en la Edad Media con la teoría de la satisfacción vicaria de san Anselmo.

manidad nueva, dispuestos a llevar adelante su proyecto de salvación con todas sus consecuencias. (Aquí radica la dimensión «teológica» de la muerte de Jesús). Por otra parte, ese choque frontal del reino con el pecado es expresión de un juicio (Jn 12,31-32; cf. 3,18-19), de los estertores de un mundo y de una humanidad tantas veces inhumana, que es cuestionada por el amor «humano» de Dios que aparece en la vida y sobre todo en la muerte de Jesús. La muerte es asumida por Jesús como signo de esa tribulación escatológica (cuyos antecedentes se encuentran en el misterioso sufrimiento del justo —sobre todo de Job— en el Antiguo Testamento): la aproximación del hombre a Dios, al fuego inexhaustible del amor, quema, juzga, purifica y entraña cierta inmolación, pues el hombre no puede ver a Dios sin morir<sup>65</sup>. Pero este juicio —y el sacrificio que conlleva— es realizado por el Amor, desde el amor, y acaece en el advenimiento mismo del reino de Dios, del perdón gratuito y radical del Padre que desenmascara con su misma presencia la maldad del hombre a la vez que la cauteriza: la gracia sana y juzga al mismo tiempo. A pesar de la obstinación del hombre, Dios en Jesús no se deja arrastrar a una retractación de su alianza (como cabría esperar ante la amenaza de ruptura de la alianza por parte de Yahvé por el pecado de Israel en el Antiguo Testamento) ni abdica de sus designios salvadores o de su paternidad para convertirse en juez airado de los hombres. No; el juicio será ejercido desde la gracia y la salvación misma (cf. Jn 12,46-48), desde el amor que es a la vez fuego que quema en holocausto perfecto y luz que ilumina. Y el signo de ese fuego, mortal y vivificador a la vez, será la muerte de Jesús.

Esto es precisamente lo que quiere afirmar la parábola de los viñadores homicidas, que Jesús pronunció poco antes de su pasión (cf. Mc 12,1-9 y par.)<sup>66</sup>. En esta parábola Jesús da una interpre-

<sup>65</sup> El sacrificio es sobre todo el reconocimiento del Misterio. A. Vergote señala que «el sacrificio libera de culpabilidad en cuanto que restituye la inocencia amenazada por el deseo de transgredir la finitud y de ocupar el lugar que le corresponde a Dios» (*Dimensions anthropologiques de l'eucharistie*, en *L'Eucharistie, symbole et réalité*, París 1970, 53). El sacrificio o la ofrenda implica, pues, en la donación misma y la renuncia que conlleva, el dejar un espacio vacío, libre para la presencia divina en el propio corazón. En la ausencia que produce la oblación acaece la presencia divina y se hace palpable a la vez la realidad de Dios como distinto. El sacrificio tiene así fundamentalmente a la comunión con el Otro como Otro (*ibid.*, 33-46).

<sup>66</sup> Este pasaje «en su forma original contiene una parábola auténtica de Jesús», dice M. Hengel, *Das Gleichnis von den Weingärtner*: ZNW 59

tación del sentido de su muerte y de la actitud del Dueño de la viña ante esa muerte del Hijo amado. ¿Qué hará el Dios de Jesús? ¿Romperá definitivamente su alianza? La parábola reafirma el designio salvador de Dios (sobre todo en Mt 21,40-46), ampliado ahora a la humanidad entera. Así, el mundo es juzgado como reo, pero no ya desde una justicia paralela al amor o al margen de él, sino desde la «justicia de su amor»; no en un juicio autónomo, sino en un juicio que acaece en el marco de la alianza divina mantenida de forma irrevocable en la vida y sobre todo en la muerte del Hijo. Y es precisamente esta promesa definitiva del reino la que Jesús ratificará en la última cena (el comer y beber a la mesa del reino), ante la proximidad de su muerte, sin retractarse ni un ápice de la alianza predicada y ya incoada<sup>67</sup>.

A partir de lo dicho cabe hablar de un sacrificio de Jesús, aunque en un sentido nuevo. En primer término, el sacrificio de Jesús coincide no tanto con su inmolación, sino sobre todo con su oblación o su entrega personal, que abarca su vida entera. El sacrificio es, pues, indisoluble de todo el conjunto de su vida, porque su oblación no consiste en una oblación eventual de cosas exteriores, de la sangre de víctimas ofrecida en el templo, ni siquiera en el don de su propia sangre física (como en los sacrificios humanos de ciertas religiones), sino en la entrega de su persona misma<sup>68</sup>. Pero es además indisoluble de la totalidad de su existencia, pues el sacrificio de Jesús como culto al Padre tampoco puede reducirse a algunas horas de su vida terrena, al breve lapso de tiempo de su pasión y su muerte en cruz, sino que abarca su exis-

(1968) 31, como aparece por el intenso dramatismo del relato, por la palabra «el Hijo», muy poco frecuente en el judaísmo; por la referencia al asesinato del Hijo, que implica una escasa teologización, y por la ausencia de toda alusión a los dirigentes de Israel (los saduceos), causanter de la pasión, y mencionados con frecuencia por la comunidad primera (*ibid.*, 35-38).

<sup>67</sup> Cf. R. Pesch, *Das Abendmahl*, en *Tod Jesu*, 183-184; H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod* (Friburgo 1975) 88s. Sobre las alusiones de Jesús a su muerte, cf. también X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982) 73-111; J. L. Espinel, *La eucaristía*, 30-35.

<sup>68</sup> Santo Tomás afirma: «Significat autem sacrificium, quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium: quod anima seipsam offertur Deo» (STh II-II, q. 85, a. 2 ad c), por lo que la actitud interior, la caridad o la oración son el «principale sacrificium» (*ibid.*, a. 3 ad c). Por eso probablemente Tomás de Aquino no gusta de hablar de la cruz o de la muerte de Jesús, sino que prefiere hablar de la *passio Christi* (que indudablemente no se reduce a las últimas horas de su vida), destacando su amor y su obediencia: «oboedientia vero omnibus sacrificiis antefertur» (STh III, q. 47, a. 2 ad c).

tencia entera como donación generosa de sí mismo a los hombres y, en cuanto tal, donación también plena y cumplida al Padre. Y es en esta vida entregada al Padre, en y a través de su entrega cotidiana a los demás, donde Jesús realiza su culto, su oblación sacrificial, sobrepasando «los presupuestos de toda la estructura cultural de la Antigüedad con su praxis sacrificial y expiatoria. O expresado en otros términos: superando la distinción, fundamental para el mundo antiguo globalmente considerado, entre el *temenos* o recinto sagrado y la profanidad. Por eso puede admitir en su compañía a los pecadores»<sup>69</sup>. La vida entera de Jesús, por tanto, y no sólo su muerte en la cruz, es «cuerpo (= persona) entregado» y «sangre (= vida) derramada»: existencia entregada en oblación por todos —para todos—, en especial en pro de los más débiles e indefensos, pero entregada también a la vez como «oblación y sacrificio de fragante y suave olor» (Ef 5,2) en manos del Padre celestial.

La muerte de Jesús recibe, por tanto, su sentido de la vida misma. Es su existencia entera la que llena ese cáliz de la pasión y de la muerte, otorgándole contenido y significación plenas. Al margen de la vida y de toda la actuación anterior de Jesús, su muerte sería un hecho vacío de sentido. La muerte de Jesús es, pues, salvadora no por sí sola, sino porque lo fue toda su vida y en la medida en que ésta lo fue. Disociada de la existencia anterior de Jesús, la mera sangre física derramada y su cuerpo quebrantado no nos habrían salvado, por lo que el viernes santo no puede constituirse de por sí en vértice aislado de la salvación. Es claro, pues, que «la afirmación teológica del valor salvífico de la muerte de Jesús no ha de ser entendida desde los presupuestos de la concepción del sacrificio expiatorio propio de la historia de las religiones o del mismo judaísmo, sino desde el comportamiento global y desde la actuación del Jesús histórico. Sólo en conexión con toda la actuación de Jesús como entrega diaconal en favor de los hombres se hace inteligible la fuerza salvadora de su muerte»<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Gotinga 1970) I, 207.

<sup>70</sup> K. Kertelge, *Die soteriologischen Aussagen*: TrThZ 81 (1972) 202; cf. también 199. Ch. Duquoc señala que la disociación entre la muerte de Jesús y su anterior existencia profética es lo que llevó a sustituir los esquemas del evangelio por otros propios de la historia de las religiones: *Christologie et Eucharistie*, 44. Sobre la coherencia entre la actuación de Jesús y su muerte, cf. también H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus* (Stuttgart 1972) 151-225, y J. L. Espinel, *La eucaristía*, 15-42.

Pero el destacar en el sacrificio de Jesús su oblación personal o existencial —que comprende su vida entera— por encima de su inmolación cruenta no significa, sin más, que su muerte carezca de importancia. La tiene, ciertamente, como radicalización de su anterior entrega personal, como donación de sí mismo hasta el fin, como amor «hasta el extremo» (Jn 13,1). La muerte viene a ser así como el sacramento de la vida, como el sello que garantiza la seriedad y hondura de su pretensión y de su entrega. De por sí, la muerte no añade nada esencial ni valor alguno nuevo salvador a la vida de Jesús si no es la radicalidad de su entrega filial y fraternal, a la que otorga una densidad y un valor definitivos.

Por último, el sacrificio de Jesús engloba también su resurrección. Durante siglos, la teología redujo el núcleo central del misterio de la salvación a la inmolación y la muerte de Jesús. Y, sin embargo, es en la resurrección, y no en la inmolación de la cruz, donde culmina definitivamente el sacrificio personal —y no ritual— de Cristo. Es en la entrega «en manos del Padre» (Lc 23, 46) y en la aceptación irrevocable por parte de éste de la oblación personal del Hijo donde la vida de Jesús se constituye y manifiesta como verdadero sacrificio, como culto perfecto y agradable al Padre, ya que sólo por la resurrección culmina ese diálogo personal entre Dios y el hombre que está llamado a ser todo sacrificio. De este modo, la oblación y el sacrificio de Jesús se revelan como sacrificio no de muerte, sino de vida, donde la víctima «no es degollada para que perezca, sino que, como Isaac, se inmola para que viva»<sup>71</sup>. El sacrificio único y singular de Jesús comprende, pues, todo el conjunto de su vida terrena, adquiere su máxima radicalidad en la muerte y llega a su plenitud por la resurrección, donde el Padre acepta la donación de la vida del Hijo, sentándolo a su derecha<sup>72</sup>. La resurrección recoge y perenniza lo más profundo de la vida y de la muerte de Jesús: su entrega radical por los hombres al Padre. Por eso la resurrección no es una añadidura extrínseca a la muerte, sino la eclosión y la realización plena, en una vida nueva, de lo que la vida y la muerte de Jesús tienen de más valioso.

<sup>71</sup> Zenón de Verona, *Tract. 1,15,4* (PL 11,364-65; Sol I, 441). Gregorio Nacianceno habla de «la víctima destinada a la resurrección», *Ep. 171* (PG 37,280; Sol I, 635), lo que sería una contradicción en el ámbito de la religión: la víctima es inmolada para que muera y no para que viva.

<sup>72</sup> Cf. F. X. Durrwell, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Barcelona 1965) 77-89 (edición 1967, 84-100); J. Lécuyer, *El sacrificio de la nueva alianza* (Barcelona 1969) 182-183.

En realidad, «la muerte-resurrección es el único hecho sagrado de la historia» que pone en cuestión la sacralidad de todo lo demás. La resurrección y la entrada en el templo celestial es el verdadero sacrificio, «que sólo en Cristo ha sido verdaderamente *sacrum faciens*»<sup>73</sup>. Aquí radica también una de las diferencias básicas entre el sacrificio de Jesús y el sacrificio general de las religiones. Estas, aunque de forma balbuciente e imperfecta, intentan expresar, a través de la inmolación, la aceptación por la divinidad de una víctima que, sacrificada, abandona el nivel profano de la utilidad inmediata para pasar al ámbito sagrado del misterio. En cambio, este paso a Dios, que el sacrificio general simboliza por la inmolación o el holocausto, acaece en Jesús por la resurrección, con lo que su sacrificio supera a la vez que plenifica y consume el sacrificio de la religión, al hacer culminar en la propia oblación personal aquel impulso religioso fundamental latente ya en la estructura sacrificial de las religiones como un vago presentimiento del verdadero encuentro personal con el misterio<sup>74</sup>.

#### 4. La «*diakonia*» de Jesús como «*thysia*»: el servicio como sacrificio

La oblación sacrificial personal no puede consistir en la mera negación de sí mismo a impulsos de una especie como de pulsión tanática en el sentido freudiano. Esta concepción sacrificial desembocaría directamente en «la violencia de lo sagrado», en la sacralización de la inmolación o la muerte como valores absolutos. La única forma de romper el círculo infernal de la violencia sacralizada es el no reducir el sacrificio a una inmolación (o autoinmo-

<sup>73</sup> J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva I*, 162-163.

<sup>74</sup> G. van der Leeuw advierte la estrecha vinculación entre el que ofrece el sacrificio y la víctima ofrecida, en una comunión o participación mutua. En realidad, el que ofrece un sacrificio se entrega a sí mismo en y con el sacrificio ofrecido, que le sirve así de medio para realizar su donación. Por otra parte, el mundo del hombre primitivo no se resuelve en un conglomerado heterogéneo de seres, de los que unos (las cosas) pueden reemplazar o sustituir a otros (el hombre); antes bien, el mundo es un conjunto armónico y coherente, un organismo formado por seres que se interpenetran e incluyen mutuamente. Por lo que, para el hombre primitivo, la víctima o la ofrenda no es una simple cosa, sino parte de uno mismo, del propio ser. «Quien ofrece un sacrificio sacrifica algo suyo, es decir, a sí mismo, ya que cuanto posee participa de su ser»: *L'homme primitif et la religion* (París 1940) 41s.65-84; cf. *Fenomenología de la religión* (México 1964) 336-338.

lación, aun cuando ésta sea el fruto de una entrega personal), sino abrirlo hacia una entrega generosa de sí mismo al prójimo, a los demás<sup>75</sup>. Únicamente el amor, que entraña siempre una dimensión de renuncia, define el verdadero sentido y el valor auténtico de la abnegación (que no es la mera negación). Sólo entonces el sacrificio es verdaderamente «pacificador», comunión a la vez con el hombre y con Dios, y no expresión sutil de una ancestral violencia. Y ésta fue la novedad del sacrificio de Cristo: el rendir un servicio a Dios no a través de la mera negación de sí mismo, sino de la entrega abnegada en favor de los otros. En Jesús, el sacrificio y el culto al Padre acaecen como *diakonia*, como servicio y entrega al hombre. La filiación divina desemboca en fraternidad humana, y ambas cuestan «sangre».

En la entrega radical que define toda la vida de Jesús late un doble dinamismo: por una parte, la «condescendencia» del amor de Dios que en Jesús alcanza al hombre (cf. Tit 2,11), y por otra, el dinamismo ascendente de respuesta filial y obediente del Hijo al Padre celestial. Es así como en la *diakonia* de Jesús se plasma y se encarna la gracia, el amor gratuito de Dios para el hombre; y es en esa misma *diakonia* donde se concreta la obediencia filial y la oblación de Jesús a Dios Padre. Sacrificio que acaece, pues, como donación al hombre y como donación al Padre, en un único impulso que se realiza en el ámbito de la existencia cotidiana y no en el espacio sagrado del templo. No aparece en Jesús un culto sacrificial dirigido exclusivamente a Dios para aplacar su ira o su justicia y excitar su gracia o para hacerle cambiar en su actitud respecto al hombre; antes bien, es el hombre el que (a partir de la

<sup>75</sup> Nada tiene que ver Jesús con las ancestrales maldiciones destinadas a atraer sobre el individuo execrado por la comunidad (que carga sobre él su pecado) la venganza de una divinidad violenta. En él acaece exactamente lo contrario: con su muerte cierra el paso a todo intento mítico de sacralizar la violencia en un rito sacrificial, permitiendo perpetuarla. La muerte de Jesús desenmascara ese mecanismo por el que cada uno intenta proyectar sobre el otro (a veces todos sobre uno) la responsabilidad de la común injusticia que nadie quiere asumir. A lo sumo, se puede decir que Jesús padece esta violencia, cargando con la responsabilidad común, pero sin que él trate de buscar otra víctima expiatoria sobre la que descargar esa responsabilidad colectiva. Es en este sentido como habría que entender Heb 9,12.25-26: en Jesús han quedado cancelados y eliminados de una vez para siempre los antiguos sacrificios de sangre. Cf. R. Girard, *Des choses*, 192-196.249.258-260. L. M. Chauvet, *Thèmes de réflexion sur l'eucharistie* (Lourdes 1981) 47ss, habla del «antisacrificio» de Jesús.

gracia y el amor) deberá convertirse a Dios, modificar sus actitudes y su comportamiento viviendo como hijo. Por eso no podemos contraponer en Jesús un sacrificio de la cruz aislado y dirigido exclusivamente a Dios como acto expiatorio, frente al conjunto de su vida anterior, orientada sobre todo hacia el hombre. No hay en la vida de Jesús un dinamismo contrapuesto: por un lado, la oblación al Padre mientras vuelve las espaldas a lo secular o a lo profano; por otro, su entrega al hombre en una acción liberadora o salvadora. Antes bien, su «cuerpo entregado» por nosotros es a la vez «cuerpo entregado» en manos del Padre. Es un único impulso el que, partiendo del amor y la iniciativa generosa divina, se plasma en la entrega humana de Jesús por la salvación del hombre y que, a través de esa misma entrega, retorna de nuevo al Padre como obediencia filial y culto en el Espíritu.

Por eso podemos ver en la *diakonia* de Jesús la raíz última de su existencia sacrificial, así como el punto de arranque de la posterior interpretación, por la Iglesia apostólica, de la vida y la muerte de Jesús como sacrificio<sup>76</sup>. Una prueba de la relación entre *diakonia* y sacrificio estriba en el hecho de que el concepto de sacrificio en el Nuevo Testamento se reserve generalmente para designar la oblación personal, la entrega constante de la vida cristiana realizada en fe y en caridad y convertida así en culto agradable a Dios (cf. Rom 12,1; Flp 2,17; 4,18; Heb 13,15). Y aun cuando en la etapa final del Nuevo Testamento la carta a los Hebreos reinterprete la muerte de Jesús desde el esquema del sacrificio expiatorio judío, se trata de una mera comparación y no de una identificación, ya que a la vez se establece una evidente disociación que no siempre ha sido tenida en cuenta y que se concreta en los cuatro puntos siguientes: el sacrificio de Cristo, frente al antiguo, desemboca en la vida de la resurrección y por ello en la perfección consumada; se celebra en un templo «no de esta creación»; se realiza no con sangre ajena, de víctimas carnales, sino con sangre propia<sup>77</sup>, es decir, con la donación de la propia vida y de la propia persona, y es un sacrificio que, siendo perfecto, no necesita repe-

tirse, pues tiene validez para siempre (cf. Heb 8; 9,9-15.23-28; 10,1-18). San Juan Crisóstomo resume así esa contraposición: «Así como allí contraponía la muerte de Cristo a los sacrificios, así también ahora (Heb 9,4) contrapone el templo al cielo entero. Ya ves cuántas son las diferencias: el 'muchas veces' se contrapone al 'una vez'; el que haya entrado con su propia sangre se contrapone a la 'entrada en sangre ajena'. Pues él mismo es el sacrificio y el sacerdote»<sup>78</sup>.

#### IV. LA ÚLTIMA CENA DE JESÚS EN EL CONTEXTO DE SU VIDA Y DE SU DESTINO

##### 1. El sentido escatológico de la cena y su relación con el banquete del reino

En la cena última encuentra su mejor compendio todo lo dicho acerca de la vida y la muerte de Jesús, de su sentido diaconal y de su estrecha relación con el reino. La última cena deberá ser situada, pues, en el contexto más amplio de la vida y la actuación de Jesús, sobre todo de las comidas, en lo que éstas entrañan de signo y de anticipación del reino de Dios. De hecho, en los tres relatos sinópticos de la cena Jesús vincula estrechamente su última comida al advenimiento del reino (cf. Mt 26,29; Mc 14,25; Lc 22,15.18.28-30).

Esta referencia al banquete del reino pertenece a un estrato muy antiguo de la tradición. En la última cena Jesús muestra una confianza radical en la venida del reino de Dios, hasta el punto de que, según X. Léon-Dufour, la única convicción claramente anunciada por Jesús en este contexto fue la de participar en el banquete escatológico del reino<sup>79</sup>: «Os digo que ya no beberé del fruto

<sup>78</sup> In Ep. Heb. hom. 17 (PG 63,128-129). J. Lécuyer señala cómo en Heb la sangre de Jesús es «sangre que habla», elocuente (Heb 12,24): en ella acaece «la palabra de la alianza». Por eso, Heb 9,17-18 concibe sin duda la alianza como testamento; es decir, Jesús en su muerte es garante y fiador, agente y realizador de la promesa de la herencia divina para nosotros (El sacrificio de la nueva alianza, 65-68.83-87).

<sup>79</sup> Cf. X. Léon-Dufour, *Jésus devant sa morte*, en *Jésus aux origines*, 158-159. R. Bultmann distingue en el relato dos estratos: uno tardío, referido a la pasión, y otro mucho más antiguo en relación con el banquete escatológico, que provendría de Jesús. Mc 14,25 sería anterior a Lc (cf. *Geschichte*

<sup>76</sup> Cf. J. L. Espinel, *La eucaristía*, 35-38.

<sup>77</sup> J. R. Daly, *The Origins of the christian doctrine of the Sacrifice* (Fildelfia 1978) 3-30, afirma que el AT apenas concede importancia o significación alguna a la muerte de la víctima, que es un mero presupuesto o prerrequisito de la verdadera acción sacrificial que es la oblación de la sangre (= vida). El olvidar esto originó planteamientos incorrectos del sacrificio sin suficiente base en la Escritura.

de la vid hasta aquel día en que lo beba, pero nuevo, en el reino de Dios» (Mc 14,25 y par.)<sup>80</sup>.

Marcos destaca la suerte personal de Jesús: él es el único sujeto de la frase y el que, distribuyendo ahora la copa entre sus discípulos, beberá muy pronto el vino nuevo del reino. Mateo subraya más la dimensión comunitaria y la participación de los discípulos en ese banquete futuro («en que lo beba, pero nuevo, *con vosotros*»). Lucas, aparte de conservar una doble referencia al banquete futuro del reino (22,16.18 y 28-30), subraya la afirmación de Mateo y la explícita («para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino») e inserta una alusión a los discípulos como jueces de las doce tribus de Israel, texto de clara resonancia escatológica que Mateo incluye en un contexto anterior (19,28) vinculado al Hijo del hombre.

Pablo confirma este sentido escatológico de la cena al hablar de su celebración «hasta que él venga» (1 Cor 11,26) en su parusía última<sup>81</sup>.

## 2. La cena compendia y presencionaliza la vida entera de Jesús como servicio y «*diakonia*» al reino

Debido al influjo de la celebración litúrgica posterior, los relatos de la cena muestran ciertas divergencias que dificultan notablemente el acceso inmediato al tenor literal de las palabras utilizadas por Jesús (sobre todo en la fórmula del cáliz, así como en el mandato de la *anámnesis*). Por eso algunos autores orientan hoy su investigación hacia el estudio de determinadas acciones o gestos de Jesús que, por su originalidad, ayuden a desvelar el sentido de la última cena y nos permitan una aproximación a las palabras pronunciadas por Jesús.

Después de casi un siglo de paciente investigación, iniciada por A. Eichhorn en 1896 y continuada luego por la Escuela de Historia

*der synoptischen Tradition*, 286-287), tesis seguida por E. Schweizer (art. *Abendmahl*: RGG I, 15; cf. 11.14-15). F. Hahn insiste en la antigüedad de Mc 14,25: probablemente «se trata de una palabra auténtica del Señor» (*Die alttestamentlichen Motive*: EvTh 27 [1967] 340; *Zum Stand*: EvTh 35 [1975] 340).

<sup>80</sup> Juan Crisóstomo refiere Mc 14,25 a la resurrección: Jesús «menciona de nuevo la resurrección y la llama aquí reino, dando a su resurrección este nombre» (*Hom. in Mt 82,2*: PG 58,739; Sol I, 791).

<sup>81</sup> Cf. E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*, en *Exegetische Versuche* I, 23.

de las Religiones, hoy ha llegado a imponerse la convicción de que la cena del Señor, en lo que respecta a sus elementos más genuinos y a la estructuración de los mismos, no encuentra paralelo en la historia de las religiones<sup>82</sup>. Al contrario de lo que sucede con el bautismo, que, aparte de su similitud con otros ritos de purificación en las religiones, tiene sus antecedentes inmediatos en el judaísmo: en el bautismo de Juan asumido por Jesús (cf. Jn 3,22; 4,12) y luego por la comunidad cristiana, que infunde en el rito antiguo un contenido nuevo. No puede decirse lo mismo de la eucaristía. Aun sin excluir alguna influencia —en la mera exterioridad del rito— de las comidas festivas judías, la celebración eucarística, en lo que entraña de más peculiar y específico, no es derivable del ámbito de la historia general de las religiones, sino que muestra unos rasgos genuinamente cristianos.

Esta originalidad se hace patente sobre todo en determinados gestos de Jesús y en unas palabras interpretativas (mejor sería decir performativas) que separan la cena última de otras comidas judías, así como de los banquetes sagrados de las religiones.

### a) Los gestos de Jesús en la última cena.

H. Schürmann ha prestado una singular atención al uso de un único cáliz en la cena última, del cual beben todos los comensales. Esta forma original de actuar no encuentra, según este autor, paralelismo alguno ni en el mundo helenístico (sobre todo en las celebraciones convivales de los misterios paganos) ni en las comidas del judaísmo.

El ritual judío que regulaba la celebración de las comidas festivas tuvo importancia para Jesús, y a él debió de ajustarse en las frecuentes comidas que realizó durante su vida. Este ritual se refiere principalmente a las dos bendiciones que tienen lugar, una al comienzo y otra al fin de la comida. Al iniciarse el banquete, el padre de familia tomaba el pan en sus manos, pronunciaba una bendición de alabanza a Dios (la *berakab*) en nombre de los invitados, a la que éstos respondían con el amén; luego partía el pan y lo distribuía entre los comensales. Esta «fracción del pan», gesto simbólico importante, no podía faltar en el inicio de toda comida festiva judía. Al final del banquete, el padre de familia volvía a to-

<sup>82</sup> F. Hahn, *Zum Stand*: EvTh 35 (1975) 563, habla de la cena como «sin analogía» respecto a otras religiones. La obra de A. Eichhorn es *Das Abendmahl im Neuen Testament*, 1896, seguida por H. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, de 1911.

mar una copa y, elevándola, pronunciaba la acción de gracias a Dios, a la que todos respondían de nuevo con el amén. A continuación bebía él mismo de la copa y lo hacían los demás invitados, si bien cada uno bebiendo de su propia copa<sup>83</sup>.

Y, sin embargo, Jesús, que conoció este ritual y lo siguió probablemente en sus comidas, se aparta de él —al menos en la última cena— con un gesto del todo inusual: la copa bendecida por él fue una copa *única*, de la que todos los discípulos debieron de participar, pues él la pasa para que beban de ella. Los evangelistas así lo subrayan con cierto interés: «tomadla y distribuidla entre vosotros» (Lc 22,17), «y bebieron todos de ella» (Mc 14,23); «bebed todos de ella» (Mt 26,27). E incluso Pablo alude también a la copa de bendición como copa de comunión o común: «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo?» (1 Cor 10,16)<sup>84</sup>.

¿Qué razón de ser tiene esta actuación de Jesús frente a los usos judíos establecidos y al comportamiento del propio Jesús en otras comidas festivas anteriores? Dos serían las posibles respuestas: una por razones de pobreza; extranjeros como eran en Jerusalén y no disponiendo allí de morada propia (pues hubieron de pedir una sala prestada para celebrar juntos la cena), es posible que careciesen de los utensilios imprescindibles para preparar y celebrar la cena y que no hubiese copas suficientes para todos. Pero esta razón no parece muy válida tratándose de una cena festiva (y menos aún si hubiese sido una cena pascual), dada la hospitali-

<sup>83</sup> Cf. más datos sobre las comidas festivas judías en Strack-Billerbeck, IV, 611-639. Véase H. Schürmann, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*: MThZ 6 (1955) 111-112; *Palabras y acciones de Jesús en la última cena*: «Concilium» 40 (1968) 629-640; *Jesu ureigener Tod*, 71-72, así como *Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl*: BZ 16 (1972) 6-7.

<sup>84</sup> Algunos Padres de la Iglesia destacan también la participación en un único cáliz. Así, Ignacio de Antioquía: hay una sola eucaristía porque «uno sólo es el cáliz para unirnos con su sangre» (*Filad. 4*: PG 5,700 B; Sol I, 72). O el Crisóstomo: Son muchas las cosas que nos unen, pues «a todos se nos da una misma bebida; más aún, no sólo se nos da una misma bebida, sino el beber de un solo cáliz. Pues el Padre, queriendo inducirnos al amor mutuo, arbitro que todos bebiéramos de un mismo cáliz; lo cual es el culmen de la caridad» (*Hom. 32,7 in Mt*: PG 57,386 A; Sol I, 779). Y a comienzos de la Edad Media, Rabano Mauro pone en relación la unidad eclesial con la única copa: «de uno pane et de uno calice percipientes, participes et consortes sumus corporis Domini» (*In 1 Cor*: PL 112,94 A).

dad oriental y sobre todo el interés que Jesús puso, según los relatos evangélicos, en una preparación minuciosa de la sala y del banquete y la diligencia de los discípulos en disponer todo según el encargo de Jesús (era «una sala grande, alfombrada y aderezada»: Mc 14,15; bien preparada: Lc 22,12; cf. 26,19). Otra razón, sin duda más válida, es que Jesús, al dar de beber de su propia copa, hubiese querido realizar un gesto simbólico inédito: la comunicación de un don único que es ofrecido por igual a todos los comensales a través de la participación de todos ellos en su propia copa, es decir, en su propia suerte o destino, según la expresión judía<sup>85</sup>.

Este gesto de donación venía insinuado ya por la fracción del pan, del que, como un todo, participaban los comensales. El gesto de fracción y donación del pan en anteriores comidas presididas por Jesús sirvió sin duda como signo de participación en el banquete del reino de Dios y en la salvación escatológica. Pues bien: el Señor asimila ahora el gesto de la copa al del pan, tratando de recalcar de forma nueva y original la participación de todos en un único don, en la misma y única «bendición», en la «copa de salvación»<sup>86</sup>.

H. Schürmann señala más en concreto hacia el don de la salvación escatológica o al reino de Dios anticipado, dado todo el contexto anterior de la vida y la actuación de Jesús que vinculaba la participación en el banquete con la participación en el reino (o en la alianza nueva). Pero estos símbolos escatológicos anteriores encuentran ahora, ante la proximidad de la muerte, una densidad redoblada: Jesús hace culminar en gestos supremos de entrega

<sup>85</sup> Cf. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, 76-78. D. M. Stanley advierte cómo Lc 22,17, en el contexto de la cena (pascual) judía, habla de que Jesús tomó una copa; mientras que en un contexto más estrictamente eucarístico (22,20) dice que tomó la copa (única), y presenta este detalle como de «cierta importancia», en *Liturgical Influences*: CathBiblQuart 21 (1959) 34. También se muestra de acuerdo con Schürmann en la única copa X. Léon-Dufour en su reciente obra *La fracción del pan. Culto y existencia en el NT*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1982) 187, 215. Algunos autores ponen en duda la afirmación de H. Schürmann sobre la única copa: así, E. J. Kilmartin, *La Cène du Seigneur* (París 1976) 75, y K. Kertelge, *Die soteriologischen Aussagen*: TrThZ 81 (1972) 201-202, nota 10, quien se pregunta por qué han de ser más fiables los gestos que las palabras originales de Jesús.

<sup>86</sup> Cf. Sal 16,5: el Señor es mi heredad y mi copa, o Sal 116,13. Estos pasajes pudieron haber influido en el gesto de Jesús: H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, 79-80.

de sí mismo por los otros, palabras y gestos anteriores de presencia anticipada del reino a través de su propia donación personal. La cena última se convierte así en la culminación suprema de toda la pretensión anterior de Jesús. Pero en esos gestos se recalca especialmente algo que ya estaba presente en la vida misma de Jesús: la personificación en él —en su vida y en su entrega personal— del reino que él anunciaba. Jesús renueva ahora de forma suprema y definitiva la promesa, así como la anticipación del reino y la salvación escatológica, pero encarnada en su persona y vinculada inseparablemente a él. Y lo hace a través de unos gestos de donación y de ofrecimiento que expresan la donación de la salvación como indisoluble de su persona y de su existencia entregada y derramada por los otros o en la fórmula, acuñada por H. Schürmann, de su «pro-existencia»<sup>87</sup>.

b) Las palabras interpretativas de Jesús.

Otra diferencia notable de la cena última respecto a las comidas festivas judías es la utilización por parte de Jesús de unas palabras explicativas de los gestos de donación del pan y de la copa. La reglamentación de las comidas judías prescribía la bendición (dirigida a Yahvé) en la fracción del pan y en la copa última, pero no unas palabras explicativas de esa fracción o de la bebida<sup>88</sup>. Así, las palabras interpretativas de Jesús constituyen una novedad importante, aunque resulte difícil precisar su exacto tenor literal. Sin duda hacían referencia al don de la salvación (reino de Dios o alianza nueva), pero vinculado inseparablemente a la propia persona de Jesús y a su gesto de servicio, de diaconía y entrega personal al reino, ya que ésta fue la constante de toda la pretensión de Jesús.

J. Jeremias intentó una aproximación a las palabras de la cena tomando como base ciertas explicaciones en las que el padre de

<sup>87</sup> Cf. Schürmann, *op. cit.*, 138s, así como 95-96. A. L. Descamps afirma: «Sería extraño no querer comprender la cena como una especie de coronamiento de todo el ministerio de Jesús», *Cénacle et Calvaire*: RevTheolLouv 10 (1979) 344; cf. también 346. Cf. además H. Schürmann, *Das Weiterleben*, 6-14.

<sup>88</sup> Cf. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, 77s. También J. Jeremias habla de «lo insólito de la actuación de Jesús»: «el hecho de que Jesús, después de cada una de las oraciones de la mesa, pronunciara una palabra explicativa tuvo que ser para los discípulos algo inesperado..., ya que iba contra todas las costumbres. Las palabras explicativas formaban parte de la meditación pascual y no de las oraciones de la mesa» (*Ultima Cena*, 241).

familia daba razón —en la cena pascual judía— de por qué se comían en la noche pascual pan ázimo y hierbas amargas<sup>89</sup>. Pero, según H. Schürmann, tales explicaciones no pasaban de ser una sencilla iniciación catequética infantil dirigida a los menores que participaban en la cena pascual; además, tales palabras explicativas no acompañaban inmediatamente a la donación del pan (como sucede en la última cena), sino que aparecían en un contexto más o menos lejano<sup>90</sup>. Todo ello, finalmente, en el supuesto de que la última cena fuese cena pascual, lo que no consta con claridad.

De aquí que H. Schürmann prefiera tomar como punto de partida la hipótesis de la «acción profética», frecuente en el Antiguo Testamento, donde unos gestos simbólicos son acompañados por la palabra profética que complementa y explica el gesto (cf., por ejemplo, Ez 12,8-16.19s; 37,19-38; Jer 13,1-7; 19,1ss, etc.). Lo cual no significa todavía el reconocimiento taxativo de las palabras tal como se nos conservan en los relatos evangélicos como palabras textuales de Jesús, sino sólo que el Señor pronunció unas palabras que interpretaban otros gestos suyos, gestos y palabras que, en mutua consonancia, rompían los esquemas de la tradición convivial judía.

En resumen, pues, cabe decir lo siguiente: en cuanto al desarrollo de la cena parecen históricamente seguros los hechos siguientes: al comienzo de la misma Jesús partió un pan (después de la bendición a Yahvé) y lo distribuyó entre sus discípulos; de manera semejante, al final de la cena tomó la copa, pronunció la bendición y dio de beber de ella a sus discípulos (frente al uso judío). Este doble gesto fue acompañado de unas palabras explicativas, algo ajeno también al uso tradicional judío, que prevenía en tales ocasiones no un comentario al gesto de fracción del pan o de distribución de la copa, sino la ya mencionada plegaria de alabanza y bendición a Dios.

c) «Yo estoy en medio de vosotros como quien sirve»: como diácono (Lc 22,27).

Jesús pretende dar a sus discípulos participación en la realidad nueva del reino, en la salvación escatológica, en la nueva alianza y nueva creación; participación que Pablo expresará con la idea

<sup>89</sup> Cf. J. Jeremias, *op. cit.*, 57-64 y 240-261.

<sup>90</sup> Véase H. Schürmann, *op. cit.*, 77, nota 31. También R. Pesch somete a crítica la tesis de J. Jeremias, en *Das Abendmahl*, en *Tod Jesu*, 171-174.



de «comunión» (*koinonía*; 1 Cor 10,16s) referida a la cena<sup>91</sup>. Pero, como algunos teólogos católicos advierten, «en Jesús de Nazaret son inseparables su pretensión y su persona; él es su pretensión en persona. El es la realización concreta y la plasmación personal del reino de Dios»<sup>92</sup>. Por eso el don del reino y de la alianza nueva es indisoluble de la entrega de la persona y la vida del propio Jesús, que encarna aquellos dones. Por lo que la persona misma del dador va implicada necesariamente en su don<sup>93</sup>. El don es el don de la alianza nueva y el reino, pero a la vez es la donación de la vida misma y la persona de Jesús, en cuyo servicio y *diakonía* aquéllos se condensan y se plasman de forma indisoluble. El don es, por tanto, don de algo (la salvación y el reino) a la vez que de alguien (la persona de Jesús) que vive en entrega radical por los hombres al Padre<sup>94</sup>.

Pues bien: desde esta *diakonía* que define toda la vida y la actuación de Jesús, así como su muerte, el recurso al *logion* de Lc 22,27 que aparece en el contexto de la última cena puede constituir una excelente clave de interpretación de los gestos y las palabras de Jesús en la cena. Este *logion* del servicio —«yo estoy en medio de vosotros como quien sirve (*hōs ho diakonōn*: como servidor)— nos permite sobre todo poner en estrecha relación la vida entera de Jesús con las palabras de la cena (en los sinópticos y Pablo) y con el gesto singular del lavatorio de los pies (en el relato de la cena en Juan). La exégesis reciente considera, por lo general, el *logion* de Lc 22,27 como proveniente de una tradición muy antigua que sin duda se remonta a la persona misma de Jesús<sup>95</sup>.

<sup>91</sup> Cf. F. Hahn, *Zum Stand*: EvTh 35 (1975) 561.

<sup>92</sup> W. Kasper, *Jesús*, 123.

<sup>93</sup> «Quien, muriendo con tal gesto de entrega, promete la salvación de Dios, ¿no se implica a sí mismo en esa entrega muriendo por los demás?», pregunta H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, 88.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 88-90.

<sup>95</sup> R. Bultmann, siguiendo a W. Bousset, defiende una «mayor antigüedad indudable de Lc 22,27 frente a Mc 10,45» (*Gesch. Synop. Trad.*, 154). F. Hahn afirma que «el *logion* acerca del servicio (Mc 10,45a), que aparece también en forma similar en Lc 22,27, se remontaría al mismo Jesús», en *Alttestamentlichen Motive*: EvTh 27 (1967) 359; *Christologische Hobeits-titel* (Tübinga 1966) 57s. J. Jeremias afirma una fuente común a Mc y Lc también muy antigua: *Teología del NT*, 340.

α) El *logion* del servicio en Lc 22,27 y la vida terrena de Jesús.

Ya hemos hablado de la vida de Jesús como *diakonía* y como entrega de sí mismo concretada en comidas festivas, prefiguración del banquete del reino. En estas comidas Jesús pudo haber asumido no sólo la función de anfitrión o presidente, sino también la del servidor a la mesa, que lo es a la vez del banquete y del reino prefigurado en el banquete. El servicio de Jesús a que alude Lc 22,27 no se limita sin duda al momento de la cena, sino que puede ser interpretado en referencia a toda la vida anterior de Jesús, en primer lugar porque el presente «estoy en medio de vosotros» puede ser entendido como un presente inacabado: estuve y sigo estando o «vengo estando»; pero sobre todo por el paralelismo del versículo siguiente, donde se habla de la anterior permanencia de los discípulos al lado de Jesús: «pues yo soy (el que estoy) en medio de vosotros como quien sirve, así como vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas» (vv. 27-28): a la permanencia anterior de los discípulos con él responde el «estar en medio de ellos» de Jesús.

Así, este sorprendente pasaje nos ofrece la mejor interpretación de la vida entera de Jesús como entrega en pro de la humanidad nueva del reino. Desde esta perspectiva, las palabras y los gestos de la cena constituyen sin duda el mejor resumen y la más apretada síntesis de lo que fue toda la vida de Jesús: *diakonía* y servicio, «cuerpo entregado y sangre derramada» no sólo en el momento de la pasión, sino día a día y hora a hora por los caminos de la tierra en favor de los hombres y como culto al Padre. Ante el próximo fin de su vida terrena, Jesús compendia en la cena su existencia histórica en gestos y palabras últimos de oblación y de donación (a los hombres y al Padre) que resumen definitivamente lo que fue todo su camino anterior: un dar dándose, un darse<sup>96</sup>. Jesús celebra, pues, en la última cena todo el conjunto de su vida, de su acción y su pasión (que desembocará en la cruz), y lo hace junto con sus discípulos en un recuerdo que es a la vez presencialización de todo lo que él fue y lo que él hizo en la tierra. Por eso no andaba desacertado Lutero al afirmar que «la misa es el mejor

<sup>96</sup> El acto del cenáculo no es algo aislado. «Cuando distribuye el pan diciendo 'esto es mi cuerpo', Jesucristo hace lo que siempre ha hecho: da al darse. Se da. A la luz del ministerio general de Cristo se ve mejor el carácter formal de ese gesto», dice F. X. Leenhardt, *Ceci est mon corps* (Neuchâtel-París 1955) 40.

compendio de todo el evangelio»<sup>97</sup>, del conjunto de la palabra y la obra, de la vida entera de Jesús.

β) El *logion* del servicio en Lc 22,27 y las palabras de la institución en los sinópticos (y Pablo).

Pero el pasaje de Lc 22,27 no es sólo una buena clave de interpretación de la vida y la muerte de Jesús, sino también de sus palabras y sus gestos en la última cena. Cabe preguntarse, en efecto, si este *logion* no constituirá el trasfondo último y como la matriz de las palabras de la institución tal como actualmente se nos conservan en los relatos de la cena en los sinópticos y Pablo. El paralelismo es grande, hasta el punto de que las fórmulas del pan y del vino parecen como un doblaje del *logion* del servicio<sup>98</sup>. Por lo que quizá no sea descaminado el buscar en este *logion* no sólo la clave de comprensión, sino además la fuente original de las palabras de la cena. ¿No es acaso el «cuerpo entregado» (que Lucas destaca) y la «sangre derramada» (que resaltan las cuatro narraciones) otra forma de expresar la *diakonia* permanente de Jesús como entrega y oblación de la propia persona (= cuerpo) y de la propia vida (= sangre)?

E. Schweizer advierte que en la última cena Jesús ofreció a sus discípulos la comensalidad en el reino de Dios futuro o una alianza nueva de Dios con su pueblo, pero cuyo fundamento es precisamente el servicio o la *diakonia* del propio Jesús, que él recuerda ahora a sus discípulos y que va a culminar con su muerte al día siguiente. «De este modo, las palabras explicativas de Jesús (en la cena) no son más que el despliegue de todo aquello que por principio fue el contenido de esta comida, y que no era más que la expresión última de aquella comunidad de mesa que acompañó toda la *diakonia* y el servicio de Jesús durante su vida como plas-

<sup>97</sup> «Missa est pars evangelii, immo summa et compendium evangelii», *De Captivitate Babylonica Ecclesiae*, 1520 (WA 6,525). Cf. asimismo *Ein Sermon von dem Neuen Testament* (WA 6,374). Afirmación que aparece ya en la teología medieval primera: «Evangelii primordia, corporis et sanguinis sui sacramenta», dice Ruperto de Deutz, *In Eccles.* 2,8 (PL 168,1214 A).

<sup>98</sup> Cabe establecer el siguiente paralelismo:

|   |                      |                                       |
|---|----------------------|---------------------------------------|
| Yo estoy (soy)                              | en medio de vosotros | como servidor (diácono)<br>(Lc 22,27) |
| Esto es mi cuerpo<br>(= mi persona: soy yo) | por vosotros         | entregado (Lc 22,19)                  |
| Esta es mi sangre<br>(= mi vida: soy yo)    | por muchos           | derramada (Mt y Mc)                   |

mación de un gesto constante de gracia y de alianza»<sup>99</sup>. La diacónía, pues, no es más que otra forma de expresar la «entrega» y el «derramamiento» de la vida que luego explicitarán las fórmulas de la cena. Una prueba de esta relación entre Lc 22,27 y las palabras de Jesús en la cena radicaría también en el paralelismo existente entre el texto de Lucas y Mc 10,45, que a su vez muestra un indudable parentesco con las fórmulas de la cena<sup>100</sup>.

γ) El *logion* del servicio en Lc 22,27 y el relato de la cena en Jn 13,1-17.

Sobre todo, el *logion* de Lc 22,27 permite armonizar las palabras y los gestos de la institución en los sinópticos y el relato de la cena en Juan, a primera vista tan discrepantes entre sí. La diacónía de Jesús, que en los sinópticos se concreta en las palabras de la cena bajo el matiz de entrega hasta la muerte, aparece en el cuarto Evangelio como un gesto de servicio al lavar los pies a los discípulos, que J. Roloff califica de «escenificación visual» de su vida y su actuación anterior con ellos<sup>101</sup>.

En esta acción simbólico-profética del Maestro alcanza su plenitud y su cota máxima la diacónía. Una acción simbólica ya insinuada con bastante claridad en la parábola escatológica de Lc 12,37, pasaje que sirve de puente o eslabón entre el *logion* del servicio de Lc 22,27 y el acto de servicio de Jn 13. En la parábola de Lc 12,37 se habla del Señor que vuelve de las bodas y que, ante los siervos fieles que han permanecido en vela esperándole, «os digo que se ceñirá y los sentará a la mesa y se prestará a servirles (*diakonēsei autois*)». El Amo o Señor (con artículo en griego) designa por lo regular, en el Evangelio de Lucas, al propio Jesús (pues es bien conocida la predilección que este evangelista tiene por el título de Kyrios, Señor, para designar al Jesús histórico).

<sup>99</sup> E. Schweizer, art. *Abendmahl*: RGG I, 17. También J. Roloff habla de «un comportamiento de Jesús cuyo sentido teológico radica en una comprensión de la cena del Señor como un acto de servicio de Jesús que compendia de forma significativa el sentido de toda su misión», en *Anfänge: NewTestStud* 19 (1972-73) 54.

<sup>100</sup> En Mc 10,45, «las palabras sobre la entrega de la vida de Jesús 'por los muchos' parecen ser una síntesis formal de las palabras correspondientes al pan y al cáliz en el relato de la cena» (J. Roloff, *art. cit.*, 59). De modo similar, J. Jeremias, *Teología del NT*, 332ss, y *Ultima Cena*, 194ss.

<sup>101</sup> «El anonadamiento de Jesús en su servicio a los discípulos se convierte así en una representación simbólica de toda su trayectoria» (J. Roloff, *art. cit.*, 61).

La vuelta de las bodas alude al retorno del Hijo del hombre en la parusía (cf. v. 40). Es obvia también la alusión al reino de Dios bajo la imagen de las bodas. En la parábola se da a los criados el nombre de «siervos» (*douloi*) y se califica la actuación de su señor como *diakonia* (servicio a la mesa). Esta contraposición tan drástica de un señor que se presenta como servidor de sus siervos es un caso más de las fórmulas de exaltación-humillación, tan frecuentes en todo el Nuevo Testamento y que constituyen, según E. Schweizer, un distintivo característico de la palabra del Jesús histórico<sup>102</sup>.

Pues bien: tanto el *logion* de Lc 22,27 como la parábola de Lc 12,37 preanuncian el gesto de servicio de Jesús en el relato de la cena en Juan. J. Roloff habla de Juan 13 (y sobre todo del v. 14) como de una paráfrasis de Lc 22,27<sup>103</sup>. La idea eje que sirve de base a todos estos textos es la del servicio, en lo que coinciden tanto el relato de la cena en los sinópticos (y Pablo) —incluidas las fórmulas de la entrega del cuerpo y del derramamiento de la sangre— como el servicio concreto del lavatorio de los pies en Juan. Con la única diferencia quizá de que Juan (como en parte Lc 22,27) insiste más en el servicio cotidiano al reino que Jesús va realizando a lo largo de su vida en diversos gestos concretos y que plasma, por último, en un supremo ademán diaconal o de servicio. En cambio, los sinópticos (y Pablo) destacan más, si se quiere, el gesto de la diaconía ya ritualizado por la comunidad posterior, celebrado litúrgicamente, condensado y plasmado en las fórmulas del pan y del vino y en la acción concreta de donación del pan y del cáliz en la última cena de Jesús. Juan enmarca la última cena en el contexto más amplio de los gestos de servicio de Jesús en su vida, mientras los sinópticos tienden a condensar en la celebración de la cena el anterior servicio de la vida de Jesús. Por eso la última cena en Juan parece mantener un carácter secular o profano —pues el lavatorio de los pies tiene, en principio, muy poco de sacral o de litúrgico— y además se abre hacia la dimen-

<sup>102</sup> E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zurich 1962) 46ss.

<sup>103</sup> J. Roloff, *art. cit.*, 60-61. La relación entre Lc 22,27 y Jn 13,1-20 ya la había visto R. Bultmann, *Gesch. Synop. Trad.*, 49, y *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga 1968) 351-352. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* IV/3,45-46, ve poco probable que Lc 22,27 haya servido de base a la escena del lavatorio de los pies en Juan; antes bien, ambos pasajes remiten a una tradición anterior basada en datos históricos, de los que sería una reminiscencia Lc 12,35-38. De modo similar, R. E. Brown, *El Evangelio según Juan* (Madrid 1979) 805-806.

sión ética, también secular: hacia un comportamiento de los discípulos similar al de Jesús en ese banquete comunitario, prolongación de la eucaristía, que es (o debe ser) la vida misma («así, debéis lavaros los pies también unos a otros»: Jn 13,14, o Jn 13,34: «Amaos los unos a los otros como yo...»). En cambio, la cena en los sinópticos encierra un mayor sentido de celebración litúrgica, de acción sacral, ritualizada ya, de la vida cotidiana de Jesús. Como se ve, pues, se trata en cada caso de una acentuación de las dos vertientes que caracterizan a la acción eucarística como eucaristía-celebración (sinópticos y Pablo) y como eucaristía-vida realizada en el mundo (Juan).

Pero ambas perspectivas están unidas entre sí por el tema común de la entrega, la donación y el servicio radical de Jesús, el Hijo de Dios (que deberá prolongarse en su cuerpo, que es la Iglesia, la comunidad de sus discípulos). En los sinópticos, Jesús está «en medio de sus discípulos como servidor», es decir, como «cuerpo entregado y sangre derramada»: en una donación total de sí mismo, que es a la vez comunión en la mesa y el banquete del reino, a cuyo servicio está Jesús. También en Juan está Jesús en medio de sus discípulos como «cuerpo entregado» y «sangre derramada», es decir, como «servidor», en un gesto de donación y de amor —el lavatorio de los pies— que implica asimismo la comunión y la participación en la persona y en la suerte del Señor («si no te lavare los pies *no tendrás parte conmigo*»: Jn 13,8), a la vez que en el banquete del reino.

### 3. ¿Fue la última cena de Jesús una cena pascual?

«Desde un punto de vista histórico, no es posible hoy día dilucidar si el banquete de despedida de Jesús acaeció o no en el marco de una celebración pascual»<sup>104</sup>. Con esta aserción de F. Hahn estaría de acuerdo hoy la mayoría de los exegetas del Nuevo Testamento, tanto católicos como protestantes. Sólo una minoría se muestra decididamente partidaria del carácter estrictamente pascual de la celebración de la cena última<sup>105</sup>. Esta discrepancia no

<sup>104</sup> F. Hahn, *Zum Stand*: EvTh 35 (1975) 562. Cf. una síntesis de esta cuestión en W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* (Düsseldorf 1967) 124-130 (trad. cast., 148-155), y R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* IV/3,39-43.

<sup>105</sup> A favor de una cena estrictamente pascual están, entre los autores católicos, J. Pascher, *Eucharistia*, 18-40; A. L. Descamps, *Les origines de*

debe extrañarnos, pues ya en la Iglesia antigua se manifiestan claramente estas dos posturas básicas: a favor y en contra del carácter pascual de la cena última<sup>106</sup>.

a) Razones a favor de la cena última como cena pascual.

J. Jeremias ha agrupado y resumido las diversas razones a favor y en contra del carácter pascual de la cena. Es este resumen el que seguiremos básicamente en esta exposición, añadiendo algún que otro dato no recogido por él. Las principales razones aducidas en favor de una coincidencia de la cena con la fecha de la cena pascual judía son las siguientes:

1) Según los cuatro evangelistas, la última cena se celebró en Jerusalén. Desde el 621 a. C., la fiesta de la pascua había dejado de ser —en Jerusalén— una fiesta estrictamente doméstica para incorporar una dimensión parcialmente cultural: el banquete pascual era precedido del sacrificio ritual del cordero en la explanada del templo. Por otra parte, era obligatorio comer el cordero dentro del perímetro de la ciudad santa, de manera que si una parte del cordero pascual salía fuera de los muros tenía que ser quemada<sup>107</sup>. Ahora bien, dado que Jesús solía ir a pernoctar a Beta-

*l'eucharistie*, en *L'Eucharistie*, 71-80; J. Auer, *Eucaristía*, 191-193. Y en el ámbito protestante, F. X. Leenhardt, *Le sacrement de la S. Cène*, 29s.107; J. Jeremias, *Última Cena*, 13-88; J. Behm, art. *Klaō*: ThWNT III, 731, etc.

<sup>106</sup> Rechaza el carácter pascual de la cena Eusebio de Cesarea: «Tampoco el Salvador celebró la pascua con los judíos al tiempo de su pasión, pues él no celebró su propia pascua con sus discípulos al mismo tiempo que aquellos sacrificaban el cordero. Los judíos lo celebraban el día de la parasceve, en el que sufrió su pasión el Salvador; por eso no entraron en el pretorio, sino que Pilato salió a ellos» (*De Sol. Pasch.* 9: PG 24,704 B; Sol I, 281). A Eusebio le interesa subrayar la diferencia entre la pascua judía circunscrita a Israel y la nueva pascua cristiana, universal y abierta a todas las gentes. También Atanasio vincula la pascua a la muerte de Cristo (*Ep.* 5,1: PG 26, 1379 D; Sol I, 295), así como Afraates († 345), que habla del «dies paschatis, in quo Salvator passus est» (*Dem.* 12,12: PS 1,534; cf. también 522s). En cambio, se inclinan por la cena pascual Efrén (*Serm.* 4,7; Sol I, 350) y Juan Crisóstomo: Cristo celebró la cena pascual «porque la vieja pascua era tipo de la futura y convenía añadir la realidad al tipo» (*Adv. Jud. hom.* 3,4: PG 48,866; Sol I, 681). Por lo general, la Iglesia occidental (incluida la Reforma) se inclinó por la tradición sinóptica de la cena pascual (de ahí el uso del pan ázimo), mientras que la Iglesia oriental se inclina por la tradición de Juan (cena un día antes de la pascua, con uso de pan fermentado).

<sup>107</sup> Cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 95-102.

nia durante su estancia en Jerusalén (cf. Mc 11,11.19; 14,3; Lc 21, 37-39), ¿por qué se quedó esa noche en la ciudad, incómoda por la multitud de gente que la inundaba en esos días? ¿Sería quizá para comer la cena pascual dentro de sus muros?

2) El hecho de que Jesús y sus discípulos utilizasen un local prestado (Mc 14,13-15 y par.) puede ser reflejo de la costumbre judía de ceder gratuitamente a los peregrinos ciertos locales en la ciudad santa, cuyo perímetro era considerado en las fiestas pascales propiedad nacional.

3) 1 Cor 11,23 y Jn 13,30 recuerdan que la cena se celebró de noche, mientras Mc 14,17 y Mt 26,20 señalan su comienzo «al atardecer», aunque es probable su prolongación hasta bien entrada la noche (pues Mc 14,30 y Jn 18,3 hablan del prendimiento a la luz de faroles y antorchas). Según J. Jeremias, los judíos sólo tenían al día dos comidas principales: el desayuno, entre las 10 y las 11 de la mañana, y el almuerzo (que era a la vez comida y cena), antes del atardecer. Sólo los banquetes muy solemnes (de circuncisión o de bodas) se prolongaban a veces hasta la medianoche (cf. Mt 25,1-13). En cuanto a la cena pascual, era preceptivo celebrarla de noche, «después de la puesta del sol».

4) Los cuatro evangelios coinciden también en que comieron recostados y no sentados: así se hacía en la cena pascual como signo de liberación, pues el recostarse en la mesa era propio de hombres libres y no de esclavos. En las comidas ordinarias lo normal era comer sentados, si bien nos consta que también en otros convites festivos (no pascales) se comía recostado (cf. Mc 12,39; en un convite nupcial: Mt 22,10-11; o en un banquete regio: Mc 6,26; y en el banquete mesiánico: Mt 8,11).

5) El lavatorio de los pies se explicaría mejor desde la pureza exigida a los laicos para comer la cena pascual (cf. Num 19, 19), no requerida en las comidas ordinarias.

6) El hecho de que Jesús parta el pan en el decurso de la cena («mientras comían»: Mc 14,18-22) sólo puede referirse a la cena pascual, en la que un plato antecedía a la fracción del pan (cf. Mt 26,20-25.26), mientras que las comidas festivas ordinarias empezaban siempre por la fracción misma.

7) El beber vino se reservaba para ocasiones solemnes: convites de circuncisión o de bodas, etc. El uso del vino (tinto) era preceptivo en la cena pascual.

8) El «himno» (cf. Mc 14,26; Mt 26,30) no es otra cosa que la segunda parte del *hallel*, cuyo canto clausuraba la cena pascual. Las simples comidas festivas acababan con una bendición final, no con un canto <sup>108</sup>.

9) Las palabras interpretativas del pan pronunciadas por Jesús parecen similares a ciertas explicaciones dadas por el padre de familia sobre el sentido del pan ázimo en la cena: «Mira: éste es el pan de la amargura (Dt 16,3) que nuestros padres tuvieron que comer al salir de Egipto» <sup>109</sup>.

10) La *anámnesis* o memorial que Jesús prescribe corresponde a la celebración pascual como memorial de las proezas de Dios en el éxodo <sup>110</sup>.

No todas estas razones —aun siendo las principales— tienen igual fuerza probatoria: las aducidas en los números 3, 4 y 7 son válidas tanto para una cena pascual como para un banquete festivo no pascual. La 1 y la 2 no superan el carácter de meras hipótesis.

b) Razones en contra de la cena última como cena pascual.

A las razones expuestas suelen oponerse los siguientes datos en contra de una identificación de la cena última con la cena pascual judía:

1) Los relatos de la cena hablan de *artos* (pan normal) y no de *azymos* (pan sin levadura), siendo así que en la cena pascual se utilizaba el pan ázimo. Sin embargo, a veces se da el nombre de *artos* (pan ordinario) a los panes de la proposición (cf. Mc 2, 26; Mt 12, 4; Lc 6,4), de los que sabemos que eran panes ázimos.

2) En Mc 14,22.25 (y par. de Mt) no hay mención explícita del rito pascual ni del cordero o las hierbas amargas. Si bien J. Jeremías responde que el relato de la cena no intenta describir al de-

talle el hecho histórico, sino reflejar la celebración eucarística cristiana <sup>111</sup>.

3) La amnistía de Barrabás (Mc 15,6; Jn 18,39) parece excluir el jueves como día de la pascua, pues la amnistía era concedida con antelación suficiente para que el reo participase en las fiestas pascales. El relato de Juan, que sitúa el inicio de la fiesta de la pascua en el atardecer del viernes, estaría más de acuerdo con el sentido de esta amnistía <sup>112</sup>.

4) Es impensable que en la gran fiesta pascual pudiesen tener lugar la ida a Getsemaní tanto de Jesús y los suyos como de sus enemigos, el portar armas los discípulos, la reunión del Sanedrín, la constitución del tribunal y la condena de Jesús <sup>113</sup>, el retorno del Cireneo del campo y la ejecución y el entierro de Jesús, así como la compra de lienzos para el sepelio antes de la puesta del sol. En las fiestas, y más en la pascua, estaba prohibida la compra-venta, la constitución de un tribunal, el andar más de un cierto trecho, las labores del campo, el ajusticiar y enterrar <sup>114</sup>.

5) Un dato importante es la coincidencia —según Juan— de la fiesta de la pascua no con el día de la última cena, sino con el siguiente, por lo que Jesús muere poco tiempo antes de iniciarse en Israel el banquete pascual, inaugurando como nuevo cordero pascual la naciente pascua cristiana. En efecto: los judíos «no entraron en el pretorio (era la mañana del viernes) para no contaminarse y poder comer la pascua» (Jn 18,28), que comenzaría, por

<sup>111</sup> J. Jeremías, *op. cit.*, 65-70. R. Bultmann da mayor importancia a la ausencia de alusiones al cordero pascual (en Mc) que al empleo del término *artos* (pan ordinario). En todo caso, dado que el relato de Mc es una «leyenda cultural proveniente de círculos helenísticos del ámbito paulino», su relación con la Pascua es fruto de una elaboración teológica tardía (*Gesch. Synop. Trad.*, 285-286 y nota 4).

<sup>112</sup> J. Jeremías, *op. cit.*, 77.

<sup>113</sup> Eusebio de Cesarea ya aduce esta razón: «Habiendo celebrado (Jesús) la fiesta por la tarde, los pontífices... le echaron mano. Pero ellos no comían la pascua aquella tarde; pues si la comieran se habrían abstenido de perseguirle». Y añade: «En cambio, nuestro Salvador celebró aquella fiesta... no entonces, sino el día anterior» (*De Sol. Pasch.* 10: PG 24,704-705; Sol I, 282).

<sup>114</sup> J. Jeremías responde a esta objeción diciendo que en casos urgentes se podía hasta ajusticiar y enterrar el día de la Pascua. Respecto al Cireneo, interpreta el «venir del campo» no como retornar del trabajo, sino como un desplazarse de la zona rural a la ciudad, en *op. cit.*, 78-83.

<sup>108</sup> Cf. J. Jeremías, *Ultima Cena*, 42-57.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 57-64. Cf. una crítica de estas afirmaciones de Jeremías en notas 89 y 90 de este capítulo. Véase también un resumen de las razones en pro de la cena pascual en J. Delorme, *La Cène et la Pâque*: LumVie 6 (1957) 26ss, así como en E. Schweizer, art. *Abendmahl*: RGG I, 17s.

<sup>110</sup> Razón aportada por J. Behm, art. *Klaō*: ThWNT III, 733-734. Una exposición acerca del desarrollo de la cena pascual judía puede verse en J. Jeremías, *Ultima Cena*, 88-92.

tanto, esa misma tarde. Además, Pilato sacó a Jesús fuera del *litóstratos* (el patio enlosado) y «era el día de la preparación de la pascua, alrededor de la hora sexta» (Jn 19,13-14)<sup>115</sup>.

6) Juan presenta a Jesús como cordero pascual («no quebraréis ninguno de sus huesos»: Jn 19,36, cita de Ex 12,46), que muere a la misma hora del sacrificio de los corderos en el templo. Pablo coincide con esta versión de Juan cuando habla de Cristo como «cordero pascual que ha sido inmolado» (1 Cor 5,7b), así como al darle el nombre de «primicias»<sup>116</sup>.

7) Otra razón importante es el que la comunidad apostólica celebre la eucaristía o cena del Señor semanalmente (y quizá diariamente), lo cual indica que no vio relación inmediata y directa entre la cena del Señor y la cena pascual judía, porque de lo contrario la cena cristiana debería celebrarse cada año, como la judía, lo que no fue así<sup>117</sup>. Por eso afirma con razón F. Hahn que la dependencia de la cena cristiana respecto de la cena pascual judía es nula e irrelevante, ya que la tradición pascual judía de la cena no parece ejercer influjo alguno significativo en la primera celebración cristiana. Todo esto podría indicar que en la última cena de Jesús fue establecida ya una forma nueva de comunidad convivencial que separó en sus inicios a la pascua judía de la cristiana. Si bien posteriormente, en círculos judeocristianos, parece mantenerse hasta finales del siglo II una celebración pascual anual cristiana vinculada a la cena eucarística, lo que condujo a la célebre controversia de la pascua y a la cuestión de los cuartodecimanos<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 83-87; cf. J. Delorme, *La Cène et la Pâque*, 29-32. P. Benoit considera esta objeción la más seria contra una cena pascual de Jesús: *L'institution de l'eucharistie*, en *Exégèse et Théologie* (París 1961) I, 213.

<sup>116</sup> J. Jeremias, *Ultima Cena*, 77.

<sup>117</sup> Eusebio de Cesarea vio también esta diferencia: los cristianos comen el cordero inmolado «no una vez cada año, sino cada semana», pues «celebramos esos mismos misterios a lo largo de todo el año» (*De Sol. Pasch. 11 y 12*: PG 24,705; Sol I, 283-284). Y el Crisóstomo: Cristo «no sólo no mandó que se observasen los días, antes bien nos libró de tal obligación»; por eso celebramos «la pascua tres veces a la semana y no es raro que aun cuatro y más todavía, cuantas veces queramos» (*Adv. Jud. hom. 3,4*: PG 48,867; Sol I, 681).

<sup>118</sup> Cf. F. Hahn, *Zum Stand*: *EvTh* 35 (1975) 563; W. Huber, *Passa und Ostern* (Berlín 1969) 1-11.45-55, sobre la pascua en la Iglesia primitiva. En los círculos cuartodecimanos la pascua cristiana es celebrada el mismo día

8) G. Bornkamm advierte que el relato de 1 Cor 11,23ss no contiene alusión alguna a la cena pascual, lo cual resulta tanto más extraño cuanto que Pablo, en la misma carta (1 Cor 5,7), se refiere a Cristo como cordero pascual (cf. también Jn 1,29 y 1 Pe 1,18s)<sup>119</sup>.

9) Según R. Bultmann, la expresión «antes de la solemnidad de la pascua» (Jn 13,1) al comienzo del relato de la cena parece indicar su celebración el día antes del comienzo de la pascua. Además, Juan habla de cena (*deipnon*), término aplicable únicamente a una comida ordinaria, pues la cena pascual sería designada como *pascha*, tal como lo hacen los sinópticos<sup>120</sup>.

c) La última cena tiene, sin embargo, un carácter pascual.

Aunque no podamos afirmar con seguridad que la cena última de Jesús haya coincidido con la fecha judía de la pascua (ya que no es posible dilucidar qué relato —sinópticos o Juan— nos acerca más a la realidad histórica o cuál implica una mayor elaboración teológica)<sup>121</sup>, sí cabe decir que se celebró en un contexto inmediato a las fiestas de pascua, lo que permite hablar de su carácter pascual<sup>122</sup>.

Es verdad que los sinópticos vinculan la cena de Jesús a la pascua judía: las expresiones «preparar la pascua» (*etoimadsein to pascha*: cf. Mt 26,17.19 y par. de Mc y Lc) o «hacer (celebrar) la pascua» (*poiein to pascha*: cf. Mt 26,18; Heb 11,28), frecuentes

que la pascua judía, mientras que la Iglesia en general propende a celebrarla el domingo siguiente. Esto dio origen a la controversia de la Pascua.

<sup>119</sup> G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, en *Studien zu Antike und Urchristentum* (Munich 1970) 149-150.

<sup>120</sup> R. Bultmann, *Evangelium des Johannes*, 353-354 y nota 5.

<sup>121</sup> Unos autores insisten en la mayor teologización del Evangelio de Juan, que utilizó la tipología en clave cronológica: así, J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* (Friburgo 1955) I/1, 21, siguiendo a J. Jeremias. Otros afirman una teologización tanto en los sinópticos como en Juan: los sinópticos refieren el cordero pascual a la cena; Juan (junto con Pablo), a la muerte: cf. G. Bornkamm, *Jesús*, 170. Para R. Feneberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl* (Munich 1971) 128, los desajustes en la datación serían consecuencia de las diversas formas de celebración de la Pascua en la antigua comunidad cristiana. Lo cual no tiene verosimilitud ninguna.

<sup>122</sup> Jesús actuó en el espíritu de la Pascua y en su contexto: así, H. Schürmann, art. *Abendmahl Jesu*: *LThK* I, 27s. La teología de la Pascua judía constituye el trasfondo de la última cena, independientemente de la solución del problema histórico, afirma A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, 32-33.

en los LXX, significan celebrar el banquete pascual. A su vez, en las expresiones «comer la pascua» (*phagein to pascha*: Mt 26,17 y par. de Mc y Lc; cf. Jn 18,28), así como «sacrificar (o inmolar) la pascua» (*thyein to pascha*: Mc 14,12; Lc 22,7), el término *pascha* significa el cordero pascual<sup>123</sup>. Los sinópticos, pues, hacen referencia explícita a una cena pascual de Jesús y a un cordero pascual inmolado y dispuesto para ser comido. En cambio, Pablo expresa en otro esquema el sentido pascual: el motivo del cordero pascual aparece en relación no directamente con la cena del Señor, sino con su muerte, mientras se reservan para la eucaristía otras referencias pascuales más en conexión con el camino del éxodo, como son el maná y el agua de la roca, como comida y bebida espiritual (1 Cor 10,1ss; Jn 6 y 18,34). En todo caso, se trata de una vinculación a la pascua que está ya contemplada desde la nueva pascua cristiana, que supera a la pascua judía hasta llegar a suplantarla.

Algo más compleja es la narración de Lucas, que contiene dos partes claramente diferenciadas: una primera que parece remitir a una primitiva cena pascual y otra segunda a la cena eucarística propiamente dicha. Sin embargo, la primera parte (Lc 22,15-20, donde se mencionan la cena del cordero pascual y la bendición del cáliz) probablemente no se refiere ya a una cena pascual judía, sino a una cena pascual cristiana celebrada por la Iglesia apostólica: de hecho encontramos una fiesta pascual (cristianizada ya sin duda) en Hch 20,6, donde Pablo y sus compañeros interrumpen en Tróade su viaje a Jerusalén para celebrar la pascua<sup>124</sup>.

Podría hablarse así de una progresiva teologización de la cena pascual, cuyos pasos sucesivos serían los siguientes:

1) Pablo interpreta la muerte de Jesús desde la inmolación del cordero pascual. Se trata sin duda de una antigua tradición de la comunidad de Jerusalén, que entiende la muerte de Jesús tipológicamente a la luz de la pascua judía. Juan actualizará más tarde esta tradición en su evangelio.

2) Marcos recoge el motivo de la pascua situando la cena de Jesús en el marco estricto de la fiesta pascual judía. Así, la úl-

<sup>123</sup> Cf. W. Bauer, art. *Pascha*: WNT, 1256.

<sup>124</sup> En opinión de H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht*, 42ss; *Die Anfänge der christlichen Osterfeier*: TheolQuart 131 (1951) 414-425; art. *Abendmahl Jesu*: LThK I, 27, al que sigue F. Hahn, *Die alttestamentlichen Motive*, 352-354; R. Feneberg, *op. cit.*, 17-41, 113-139. En contra está J. Jeremias, art. *Pascha*: ThWNT IV, 900ss, sobre todo 902, nota 54. Sobre Lc 22,15-20 y los problemas que plantea, cf. P. Benoit, *Le recit de la Cène dans Lc 22, 15-20*, en *Exégèse et Théologie I*, 163-209.

tima cena (junto con la muerte de Jesús) lleva a su cumplimiento la antigua pascua e inicia su sustitución.

3) En Lc 22,15-18 prevalece ya la dislocación entre el banquete de la antigua pascua, que se extingue (de hecho, según Lucas, Jesús ya no participa de él, pues no come ni bebe), y el nuevo banquete escatológico en el que Jesús va a participar y que está llamado a sustituir al anterior. Así, la celebración de la última cena aparece como puente: es disolución de la antigua cena pascual y anticipación de la nueva cena del reino<sup>125</sup>.

Común a esta triple tradición sería el hecho de que la pascua judía no tenga ya una importancia trascendental para la comunidad cristiana. El nuevo banquete para esta comunidad es la cena del Señor y no la antigua cena pascual, que sólo interesa como marco o introducción que encuadra la celebración convival cristiana, en cuanto que la pascua judía constituye un adecuado punto de referencia para el nuevo éxodo del pueblo de Dios en la alianza nueva.

d) Un intento fallido de armonización.

En la historia de la teología hubo diversas tentativas para superar las divergencias entre los sinópticos y Juan respecto al carácter pascual de la última cena. Pero ninguna ha conducido hasta ahora a una solución satisfactoria<sup>126</sup>.

Un nuevo intento de armonización propuesto por A. Jaubert<sup>127</sup> aduce la existencia de dos calendarios de la pascua: uno, denominado de Qumrán, se ajustaba al ciclo solar; el segundo, que era oficial, seguía el ciclo lunar. Los sinópticos se atienen al primer

<sup>125</sup> Según K. Kertelge, *Die soteriologischen Aussagen*, 196-197. La afirmación de que Jesús no participó del banquete pascual es de J. Jeremias, que traduce así Lc 22,15: «¡cómo me hubiera gustado comer esta Pascua (cordero pascual) con vosotros!», y lo une a la renuncia siguiente a comer y beber hasta que llegue el banquete del reino: cf. *Ultima Cena*, 227ss.

<sup>126</sup> Cf. una rápida presentación de las principales tentativas armonizadoras en J. Betz, art. *Eucaristía*, en X. Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona 1980) 310; pero, sobre todo, en J. Delorme, *La Cène et la Pâque*, 36-41, y en J. Jeremias, *Ultima Cena*, 19-25.

<sup>127</sup> A. Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (París 1957). Se inclinaron en un primer momento a favor autores como J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit II/1*, 47s, o A. L. Descamps, *Les origines de l'eucharistie*, en *L'Eucharistie*, 73. Cf. más datos en P. Benoit, *La date de la Cène*, en *Exégèse et Théologie I*, 255-261; R. Schnackenburg, *Johannesevangelium IV/3*, 39ss; J. Jeremias, *Ultima Cena*, 23-25.

calendario, según el cual Jesús habría celebrado la cena pascual en la tarde del martes, antes de la pascua oficial, siendo apresado en la noche del miércoles<sup>128</sup>. En cambio, Juan se ajustaría al calendario oficial judío, según el cual la pascua se celebraba aquel año al atardecer del viernes.

Pero esta solución ha encontrado por lo general mayor repulsa que acogida. «Personalmente, no puedo menos de considerar todo esto como pura fantasía», dice J. Jeremías<sup>129</sup>. Por lo que no parece posible, al menos de momento, llegar a una solución de este arduo problema: ninguno de los intentos de armonización es convincente. Pero tiene razón P. Benoit cuando afirma que la discusión sobre este punto no es de capital importancia para la teología eucarística, pues, «ya se trate de una coincidencia exacta (con la fiesta pascual judía) o de una celebración anterior, no hay duda de que la última cena de Jesús se desarrolló en la atmósfera de las fiestas de la pascua y que, habiendo querido esta coincidencia, el Maestro se sirvió de ella para instituir un rito nuevo»<sup>130</sup>.

Señalemos, por último, la hipótesis de X. Léon-Dufour, según el cual Jesús celebró una cena como banquete de despedida, en el que dijo adiós a sus discípulos. Las palabras de Jesús en ese banquete evocan los discursos de despedida de los antiguos patriarcas bíblicos antes de morir. Es éste un género literario que, a partir de Gn 27 y 48-49, fue desarrollado por algunos libros apócrifos veterotestamentarios (en especial por el Testamento de Neftalí). El patriarca, antes de morir, otorgaba como herencia una bendición

<sup>128</sup> E. Rückstuhl, *Die Chronologie des letzten Mables und des Leidens Jesu* (Einsiedeln 1963), prolongó la tesis de Jaubert distribuyendo el proceso y la pasión de Jesús desde la tarde del martes hasta el mediodía del viernes. P. Benoit tiene razón al decir que no hay motivos suficientes para separarse del calendario propuesto por los evangelios. El proceso y la muerte de Jesús debieron de acacer en un plazo inferior a un día, dada la prisa de los jefes de Israel por deshacerse de Jesús. Por otra parte, no es probable que el Señor vinculase la última cena al posible calendario de Qumrán, pues era muy poco lo que le unía a los círculos esenios: cf. *La date de la Cène*, 260-261.

<sup>129</sup> J. Jeremías, *Ultima Cena*, 24-25. L. Bouyer califica esta teoría de ingenuidad inverosímil, pues tal duplicidad de calendario no ha dejado huella alguna en los relatos evangélicos ni en la tradición primera. Y sobre todo, ¿cómo se podría celebrar en Jerusalén la cena pascual en fecha distinta sin provocar un alboroto? Aparte de que los corderos comidos en Jerusalén tenían que ser sacrificados todos en el templo: cf. *Eucaristía*, 110.

<sup>130</sup> P. Benoit, *L'institution de l'eucharistie*, en *Exégèse et Théologie I*, 214; cf. 213ss.

irrevocable, en la que resumía toda su vida y sus principales acciones, bendición que era extensiva a las generaciones venideras. En este marco de un banquete que es despedida a la vez que «testamento» se podría encuadrar también la última cena de Jesús<sup>131</sup>.

En un libro muy reciente, Léon-Dufour desarrolla más esta tesis. La tradición «testamentaria» o de la cena como despedida es la originaria y se remonta sin duda al propio Jesús. Mira hacia el futuro (como es propio de todo testamento o promesa) y encierra una clara dimensión escatológica que se explicita en las referencias de Jesús al reino en la cena. Implica un sentido martirial y diaconal (no cultural o ritual-sacrificial) de la propia existencia que es resumida e interpretada o explicada para los «descendientes» en el banquete último. En este contexto testamentario se sitúa además la promesa de la «nueva alianza» (no en vano *diathèkē* significa a la vez alianza y testamento), por la que se constituye la descendencia del patriarca, la comunidad sucesora de Jesús. Reminiscencias de esta primitiva tradición testamentaria quedan todavía en Mateo y Marcos. Y se ajusta claramente a ella Lucas (cuyo relato de la cena, según Léon-Dufour, sigue el esquema del Testamento de Neftalí), y de manera especial la narración de la cena en el cuarto Evangelio, así como el largo discurso de despedida de Jesús.

Por el contrario, en Mateo y Marcos predomina la tradición cultural, que tiene su origen en la comunidad primitiva. Esta tradición se orienta hacia el pasado de los ritos judíos, en especial al de la pascua (a cuya luz es reinterpretada la cena de despedida de Jesús), e implica un nuevo sentido sacrificial y ritual. De aquí la acentuación de la sangre sobre la alianza (a tenor de Ex 24,8), así como de la muerte sacrificial de Jesús<sup>132</sup>.

<sup>131</sup> X. Léon-Dufour, *Jésus devant sa morte*, en *Jésus aux origines*, 152-154. X. Léon-Dufour remite al Libro de los Jubileos y al Testamento de Neftalí. J. Coppens reprocha a Léon-Dufour el que admita dos tradiciones paralelas: una «testamentaria» (banquete de despedida) y otra cultural o litúrgica (cena pascual): *L'eucharistie dans les temps apostoliques*: ETL 53 (1977) 195-198.

<sup>132</sup> Cf. X. Léon-Dufour, *Das letzte Mahl Jesu und die testamentarische Tradition nach Lk 22*: ZKTh 103 (1981) 33-55; así como *La fracción del pan*, passim, pero especialmente pp. 113-129 sobre la tradición testamentaria y 131-138 sobre la tradición cultural, y un resumen general en 291-345. Cf. también en español E. Cortés, *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17* (Barcelona 1976).



LA EUCARISTIA Y LA RESURRECCION  
DE JESUCRISTO

I. LAS COMIDAS DE LOS DISCIPULOS CON EL RESUCITADO

1. *Una triple raíz de la eucaristía*

Hemos puesto de relieve en el capítulo precedente la vinculación de la eucaristía con las comidas del Jesús histórico y su anuncio del reino, así como con la última cena en la víspera de su muerte. Pero la eucaristía hunde sus raíces no sólo en la vida y en la muerte de Cristo, sino también en su resurrección. Mejor diríamos: es sobre todo la resurrección del Señor la fuente última de donde dimana la eucaristía de la Iglesia posterior, hasta el punto de que sin la resurrección la eucaristía no llegaría a existir. Porque la vida y la muerte de Jesús podrían suscitar el recuerdo de los discípulos, mientras que sólo la resurrección puede ser generadora de la presencia de Cristo en la eucaristía.

Podemos, pues, afirmar que el hecho de la resurrección, así como las apariciones del Resucitado y sus comidas con los discípulos, constituyen el fundamento último y definitivo de la eucaristía de la Iglesia. Sin ellas, la cena quedaría reducida a ser la comida *última* de Jesús con los suyos, destinada a clausurar todo el ciclo anterior de comidas como anuncio y presencialización del reino; pero no llegaría a ser jamás el *principio* de la eucaristía posterior. Por eso suscribimos la tesis de F. Hahn cuando habla de «tres raíces de la eucaristía, pero con un origen común»: triple raíz constituida por las comidas del Jesús histórico, por la última cena la víspera de su muerte y por las comidas con el Resucitado, con un origen común de estas comidas en la persona y la vida de Cristo Jesús<sup>1</sup>. Esta tesis compendia de algún modo las tres principales tendencias teológicas sobre el origen de la cena del Señor: la línea tradicional que veía en la última cena el momento clave de la ins-

<sup>1</sup> F. Hahn, *Alttestamentlichen Motive*: EvTh 27 (1967) 338.

titudin eucarística; la postura de la Escuela de la Historia de las Religiones (desde H. Lietzmann a R. Bultmann como epígono), que tiende a resaltar la continuidad inmediata entre la eucaristía de la Iglesia y las comidas del Jesús histórico, y, por último, la intuición de O. Cullmann al destacar «la estrecha relación entre la cena de la Iglesia y las comidas en las que Jesús se apareció después de su resurrección». No es, pues, la última cena la única y exclusiva fuente de la eucaristía; antes bien, «el hecho de que las primeras apariciones hayan tenido lugar precisamente en el contexto de una comida pone en evidencia un dato frecuentemente olvidado; a saber: que los primeros convites eucarísticos de la comunidad dicen relación a estas comidas con el Resucitado», en las que se veía como una suerte de anticipación del convite mesiánico prometido por Jesús en su comida última antes de morir<sup>2</sup>.

En las comidas con el Resucitado se revela definitivamente, por una parte, el sentido, así como el contenido de las anteriores «comidas del reino» con el Jesús histórico, y, por otra, se actualiza el don anteriormente prometido e inicialmente realizado. Es la resurrección la que da el último espaldarazo a la eucaristía.

## 2. La «exultación» de la comunidad apostólica

Los Hechos de los Apóstoles subrayan como una de las características predominantes de las comidas en la comunidad primera la exultación y el júbilo (la *agalliasis*: Hch 2,46) que en ellas reinaba<sup>3</sup>. Con razón advierte O. Cullmann que este desbordamiento de alegría carece de toda explicación racional si estas comidas se redujesen a ser un mero recuerdo de los convites habidos con un Jesús que acabó sus días ajusticiado en una cruz, o fuesen una mera celebración conmemorativa de una última cena teñida de tristeza ante la muerte próxima, o se tratase, por último, de un banquete funerario similar a los que tenían lugar en la cultura grecorromana.

<sup>2</sup> O. Cullmann, *La Foi et le Culte de l'Église primitive* (Neuchâtel 1963) 112 (trad. cast., 156).

<sup>3</sup> R. Bultmann, art. *Agalliasis*, en ThWNT I, 19, pone en relación la *agalliasis* con la exultación escatológica (si bien trata de explicar desde aquí, aunque sin pruebas suficientes, las anomalías en las que degeneró en algún caso la celebración, como en la ebriedad de algunos en Corinto). J. Betz señala que la expresión «tomaban el alimento con júbilo» se encuentra en la versión griega de Símaco de Is 49,13, referida al júbilo escatológico por la promesa de Dios de saciar toda hambre y toda sed: cf. *Die Eucharistie in der Zeit* II/1,5-6.

Tal explosión de júbilo no encuentra su razón de ser en el mero recuerdo de un pasado trágico y sería inexplicable sin la presencia misteriosa pero viva y gozosa del Resucitado en medio de sus discípulos<sup>4</sup>.

Esta alegría surge de una nueva experiencia vinculada a la presencia del Resucitado. Si las comidas prepascuales no se limitaban a ser mero anuncio del reino, sino anticipación efectiva del perdón y la reconciliación amorosa y gratuita de Dios para los pecadores, eso mismo —ratificado por Jesús en la última cena— encuentra ahora renovado cumplimiento en los convites con el Resucitado. En ellos es el Señor el que recupera la iniciativa, es él el que, como buen pastor, reúne de nuevo a las ovejas perdidas de su rebaño (Mt 26,32; 28,7 y par. de Mc). En esta congregación de la grey, dispersa por la muerte de su pastor, vuelve a repetirse el antiguo gesto del Maestro en sus comidas con los pecadores, pues todos los discípulos, en mayor o menor grado, han negado a Jesús y le han traicionado. La experiencia de la resurrección se convierte así en la experiencia de un perdón gratuito e inmerecido, en el que los discípulos reviven con toda intensidad aquella bondad del Jesús terreno «que acoge a los pecadores y come con ellos». Ellos son ahora esos pecadores acogidos por el Resucitado sin un reproche, sin reticencia alguna; antes bien, con un magnánimo gesto de perdón y de amor. Es esta renovada experiencia de comunión restablecida, de reconciliación y acogida por parte del Señor resucitado lo que late sin duda tras el júbilo desbordante de esas comidas primeras con los discípulos.

Podemos acabar con palabras de O. Cullmann: «La exultación que caracterizaba las comidas eucarísticas se explica, pues, por el recuerdo de la Pascua y por la esperanza del banquete mesiánico. La comida eucarística de la Iglesia, reunida en el nombre de Jesús y en la que Cristo participa efectivamente *en pneumatí* (en Espíritu), se sitúa, por tanto, entre las comidas con el Resucitado y el banquete mesiánico... La venida de Cristo para estar en medio

<sup>4</sup> Cf. O. Cullmann, *La Foi et le Culte*, 112 (trad. cast., 156). A. L. Descamps afirma: «Sin estas experiencias pascales centradas sobre la presencia del Resucitado sería impensable la reiteración de la cena» (*Cénacle et Calvaire*, 338). Y lo mismo afirma H. Schürmann de las comidas con el Resucitado (*Jesu ureigener Tod*, 70). Más desacertada me parece la postura de E. Schillebeeckx al acentuar la «ausencia» de Cristo en la comunidad primera frente a la anterior presencia del Jesús histórico y la «tristeza» consiguiente (de la que él quiere ver un reflejo en el «entonces ayunarán» de Mc 2,20): cf. *Jesús*, 184-187.

de su Iglesia reunida para la cena es una anticipación del retorno escatológico para el banquete mesiánico y una repriminación de sus comidas con los discípulos en los días de la Pascua. Por eso el Apocalipsis, que confunde en sus visiones el culto presente con su cumplimiento escatológico en los últimos días, hace decir a Cristo: 'He aquí que estoy a la puerta y llamo. Si alguno escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré junto a él y cenaré con él y él conmigo' (3,20)<sup>5</sup>. Como única acotación a estas afirmaciones de O. Cullmann habría que insistir, además de en el recuerdo del pasado y en la esperanza del banquete mesiánico, en la presencia misteriosa del Señor resucitado y en la nueva experiencia que esa presencia origina en el corazón y la vida de sus discípulos.

### 3. La eucaristía primera y las apariciones del Resucitado

Diversos pasajes del Nuevo Testamento recalcan la importancia singular de las comidas con el Resucitado como un momento de presencia del Señor a sus discípulos y de la misión de éstos como testigos ante el mundo.

Mencionemos, en primer término, el pasaje de Hch 10,40-42: «Dios lo resucitó al tercer día y le dio manifestarse no a todo el pueblo, sino a los testigos de antemano elegidos por Dios, a nosotros, que comimos y bebimos con él después de resucitado de entre los muertos. Y nos ordenó predicar al pueblo y atestiguar...». M. Kehl afirma que el verbo «comer con» (*synesthiein*) aislado puede significar sin más una comida ordinaria, pero cuando aparece en paralelo con el verbo «beber con» (*sympiein*) significa con toda probabilidad —en el griego del Nuevo Testamento— el banquete eucarístico<sup>6</sup>. Se trata, pues, en estas comidas con el Resucitado del convite de la eucaristía.

<sup>5</sup> O. Cullmann, *La Foi et le Culte*, 113 (trad. cast. 157). Cf. también sobre las comidas con el Resucitado J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit I/1*, 70-74.

<sup>6</sup> Cf. M. Kehl, *Eucharistie und Auferstehung*: GuL 43 (1970) 106-107 (cf. trad. cast. en *SelTeol* 10 [1971] 238-248). El Crisóstomo pone en relación Hch 10,41 con la última cena al interpretar las comidas del Resucitado con sus discípulos como realización de la promesa de Jesús en la cena de comer con ellos en su reino (cf. *Hom. in Mt* 82,2: PG 58,739; Sol I, 791). En cambio, la comida de Pablo en la nave camino de Roma (Hch 27,33-38), que hoy no es considerada como eucarística, es tenida como tal por Tertuliano, que trata de explicar la oblación pura en todo lugar (Mal 1,11), apelando a la oración incluso en la cárcel o a lo que sabemos «acerca de Pablo, quien

Otro pasaje, aunque menos explícito, es el de Hch 1,4: «Y comiendo con ellos (*synalizomenos*) les ordenó no apartarse de Jerusalén, sino esperar la promesa del Padre». Podría tratarse en este caso de una alusión velada a la eucaristía, ya que el término *synalizesthai*, que en su sentido propio significa «comer sal con alguien», fue utilizado en ciertos casos por el judeocristianismo primitivo para designar el banquete eucarístico<sup>7</sup>. Por otra parte, unos versos después se habla de «los reunidos» (*hoi synelthontes*, v. 6): el verbo *synerchomai* se utiliza con cierta frecuencia en el Nuevo Testamento para designar a la asamblea eucarística<sup>8</sup>. Por último, puede ser también una alusión a la eucaristía la mención, en el contexto de esta comida con el Resucitado, del reino de Dios, cuya realización en plenitud no corresponde a los discípulos fijarla (Hch 1,6-8).

Mayor importancia tiene el relato de Emaús (Lc 24,13-35). Son numerosos los autores, tanto antiguos como modernos, que atribuyen a este pasaje un indudable carácter eucarístico<sup>9</sup>. En primer lugar, por la mención de la «fracción del pan» (le reconocieron «en te klasei tou artou»: v. 35; cf. también v. 30: «lo partió»), término que no es frecuente en los evangelios y que en este caso parece designar todo el conjunto de la comida tal como es usual

en la nave, delante de todos, celebró la eucaristía (*eucharistiam fecit*) (*De Orat.* 24: PL 1,1192 A; Sol I, 135).

<sup>7</sup> En las Pseudoclementinas, según O. Cullmann, *La Foi et le Culte*, 112, nota 6 (trad. cast., 156, nota 3). Cf. también E. Hänchen, *Die Apostelgeschichte* (Gotinga 1968) 110, nota 1. P. Benoit afirma que es preferible el sentido de «comer con» respaldado por todas las versiones, así como por numerosos Padres y además en referencia expresa a Lc 24,41-43: cf. *L'Ascension*, en *Exégèse et Théologie* I, 398, nota 1.

<sup>8</sup> Así, 1 Cor 11,17.20.33.34, con indudable sentido eucarístico.

<sup>9</sup> Cabe destacar, entre los autores antiguos, a san Agustín, que interpreta el pasaje de Emaús en sentido eucarístico: «Jesús, no reconocido por los ojos velados de los discípulos, quiso dárseles a conocer en la fracción del pan», pero «no de cualquier pan, sino del pan que recibe la bendición de Cristo, único que se transforma en cuerpo suyo» (*Serm.* 234,2: PL 38,1116; Sol II, 320. Cf. también *Serm.* 89,7: PL 38,558; Sol II, 293; *Serm.* 235,2.3: PL 38, 1118-19; Sol II, 321-323). Entre los autores modernos señalemos a P. Benoit: Lc junto con Jn concede suma importancia a las comidas del Resucitado con sus discípulos, donde «él veía sin duda la figura del banquete escatológico ya comenzado en el banquete eucarístico; cf. Lc 22,29s» (*L'Ascension*, en *Exégèse et Théologie* I, 398, nota 1). De modo similar, J. Dupont, *Le repas d'Emmaüs*: LumVie 6 (1957) 86-87, y O. Cullmann, *La Foi et le Culte*, 112.

ya en la Iglesia apostólica (a diferencia del judaísmo palestino, donde la fracción del pan designaba únicamente el rito inicial realizado por el que presidía el convite)<sup>10</sup>. Lo que se refleja en los Hechos, donde la «fracción del pan» (en forma sustantivada) se refiere siempre al banquete comunitario eucarístico considerado en su globalidad (cf. Hch 2,42.46; 20,7-11), mientras que en los sinópticos prevalece generalmente el antiguo sentido judío (así en los relatos de la cena como en la multiplicación de los panes): por eso este término no aparece en forma sustantivada («fracción»), sino en su forma verbal («partió») y, por tanto, referido a un acto muy concreto como era el de partir el pan al comienzo de las comidas judías. Por otra parte, la fracción del pan por Jesús debió de tener algo de original, ya que los discípulos le reconocen por su forma de realizar esa fracción<sup>11</sup>. En segundo lugar, el pasaje de Lc 24,30 muestra cierto paralelismo con el relato de la cena y con el de la multiplicación de los panes (sobre todo con Mt 14,19; el paralelismo es menor con el propio relato de Lucas en ambos casos)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> La fracción del pan «es término técnico para designar la cena del Señor», mientras «la repetida opinión de que 'fracción del pan' quiere decir en las fuentes judías 'tomar una comida', constituye un error que parece difícil de erradicar», según J. Jeremias, *Última Cena*, 127-128, nota 64. Para J. Dupont, la fracción del pan no puede entenderse de una comida ordinaria. Se trata de un sentido religioso: los judíos expresaban con ella el rito por el que comenzaba un convite. Jesús designó con ella el conjunto de la comida tal y como lo hará la comunidad cristiana según se muestra por la singular expresión: «permanecían en la fracción del pan» (Hch 2,42). Cambio de sentido que se acentúa con el paso al mundo helenístico (para el que Lc escribe), donde antiguos términos judíos, inusuales para el mundo pagano, adquieren un significado distinto y en parte nuevo: cf. *Le repas d'Emmaüs*, 87-89.

<sup>11</sup> Cf. J. Behm, art. *Klaō*, en ThWNT III, 726-743; E. Hänchen, *Apostelgeschichte*, 153s.

<sup>12</sup> Véanse en paralelo los diversos pasajes:

*El pasaje de Emaús:*

Labōn ton arton eulogēsēn kai klasas epedidou autois (Lc 24,30)

*La multiplicación de los panes:*

Labōn tous artous eulogēsēn kai klasas edōken tois mathētais (Mt 14,19)

Elaben tous artous eucharistēsas eklasen kai edidou tois mathētais (Mt 15,36)

Labōn tous artous eulogēsēn kai kateklasen kai edidou tois mathētais (Mc 6,41)

Además, el reconocimiento del Resucitado por los discípulos («se les abrieron los ojos»: v. 45) parece indicar que se trata no de una mera comida profana, sino de la cena del Kyrios, donde él se hace presente y los discípulos captan esa presencia nueva. Señalemos, por último, que tratándose, en el caso de Emaús, de una aparición privada a unos miembros desconocidos de la primera comunidad y no al grupo oficial de los Doce, no es lógico que haya sido incorporada al evangelio, donde se resume la acción y el *kerygma* oficial de la Iglesia. Además, ¿por qué ha encontrado eco en el evangelio esta aparición cuando hubo otras sin duda más relevantes o al menos más «espectaculares» (como la aparición a más de 500 hermanos: cf. 1 Cor 15,6)? R. Orlett razona del siguiente modo: se trata en el relato de Emaús de enseñar a los creyentes cómo llegar a la fe en el Resucitado a través de un camino, de una enseñanza y de un encuentro en la fracción del pan<sup>13</sup>. En esta narración se ejemplifica una experiencia de la comunidad primera por la que ésta participa en sus miembros de las apariciones oficiales a los primeros testigos, participación que acaece sobre todo en el banquete eucarístico. Es allí donde el Señor, desbordando la pura materialidad carnal (pues no es reconocido en principio por su fisonomía o sus rasgos físicos) se hace presente en la palabra de las Escrituras y en la fracción del pan. Esta ampliación de las apariciones del Resucitado a la comunidad de los fieles tiene su importancia, porque abre la presencia del Señor a su Iglesia en el decurso de los siglos.

Labōn tous artous eucharistēsas eklasen kai edidou tois mathētais (Mc 8,6)

Labōn tous artous eulogēsēn autois kai kateklasen kai edidou tois mathētais (Lc 9,16)

Elaben tous artous kai eucharistēsas diedōken tois anakeimenois (Jn 6,11)

*La última cena:*

Labōn arton eulogēsēn eklasen kai edōken autois (Mc 14,22)

Labōn arton kai eulogēsēn eklasen kai edidou tois mathētais (Mt 26,26)

Labōn arton eucharistēsas eklasen kai edōken autois (Lc 22,19)

Elaben arton kai eucharistēsas eklasen (1 Cor 11,23)

<sup>13</sup> R. Orlett, *An Influence of the early Liturgie upon the Emmaus Account*. CathBiblQuart 21 (1959) 213-214. Y añade: «La experiencia de estos dos discípulos sintetiza la experiencia de los primeros seguidores de Jesús» (*ibid.*, 216). J. Dupont habla también de otras tradiciones paralelas a la tradición oficial: «Algunos grupos cristianos habrían conservado piadosamente recuerdos que no se relacionaban directamente con los apóstoles» (*Le repas d'Emmaüs*, 84-85).

Mc 14,12-14 alude, finalmente, también a la aparición de Emaús y a la comida con los Once (aunque el texto es discutido).

La aparición en el lago (Jn 21,1-14) incluye una comida en la que el Resucitado restablece la comunidad de mesa con sus discípulos<sup>14</sup>. Es el Señor quien toma la iniciativa y el que prepara los alimentos, pan y unos peces, cuya procedencia no se nos revela; desde luego, los peces no provienen de la pesca de los discípulos. Parece tratarse de un don preparado por el Resucitado independientemente de toda aportación por parte de los apóstoles<sup>15</sup>. No se trata, según R. Bultmann, de un simple «convite para saciar el hambre» (*Sättigungsmahl*), sino que tiene un carácter misterioso, cúltico. Es un doblaje de la cena del Señor, y el evangelista se sirve del paradigma de la multiplicación de los panes, tipo de la eucaristía: ahora, como entonces, Jesús tomó el pan y se lo dio, y de igual modo el pez (cf. Jn 6,11), lo que subraya el sentido eucarístico<sup>16</sup>. «Y los discípulos vuelven a sentir la sensación de siempre ante el Resucitado: está aquí y a la vez no está; no es exactamente aquel que ellos habían conocido, pero a la vez es el

<sup>14</sup> Cf. R. Bultmann, *Evangelium des Johannes*, 549-550; A. Shaw, *The Breakfast by the Shore and the Mary Magdalene Encounter as Eucharistic Narrations*: JournTheolStud 25 (1974) 12s.

<sup>15</sup> San Efrén hace un bello comentario eucarístico de este pasaje: «Tres cosas preclaras habían sido místicamente dispuestas: el pan, los peces y un fuego sin soplar; el pan fue presentado y cocido sin sudor humano. ¿A quién jamás le fue preparada una mesa espiritual? Peces cogidos en las redes sin agua, pan amasado sin manos, carbones hechos sin madera» (*Himn. 36,4*: Sol I, 405). Y de modo similar, Sedulio (425-450): «No carecen de sentido el pez, las brasas y el pan hallados por los discípulos en un mismo punto... Pues el agua es el pez, Cristo el pan, el Espíritu Santo el fuego. Con el agua somos purificados, con el pan alimentados, con el Espíritu consagrados» (*Carm. pasch. 5,400s*: PL 19,747-48; Sol II, 747; cf. también *Opus pasch. 5,35*: PL 19,748 B; Sol II, 750).

<sup>16</sup> Cf. R. Bultmann, *op. cit.*, 550. Véase el paralelismo entre los dos pasajes.

Lambanei ton arton

kai didōsin autois, kai to opsarion omoiōs (Jn 21,13)

Elaben tous artous kai eucharistēsas diedōken

omoiōs kai ek tōn opsariōn (Jn 6,11)

También R. Schnackenburg ve en el *eucharistēsas* una probable referencia eucarística (*Johannesevangelium* IV/3,428) frente a R. E. Brown, que muestra reservas ante esta interpretación (*Evangelio según Juan* II, 1425-27).

mismo»<sup>17</sup>, al igual de lo que sucedió en Emaús. Y también ahora, como en Emaús, es en la comunidad de mesa con el Señor donde se supera la ambigüedad de su cercanía y de su presencia y se esclarece por fin la situación: «Ninguno de los discípulos se atrevió a preguntarle: Tú, ¿quién eres?, sabiendo que era el Señor» (Jn 21,12)<sup>18</sup>. Por otra parte, la comida se inicia por la frase «viene Jesús» (*erchetai ho Iesous*: v. 13), que es un eco de la plegaria «ven, Señor Jesús» (*erchou, Kyrie Iesou*: Ap 22,20) —el *Maran atha* de la comunidad primera<sup>19</sup>—, así como de aquel «vendré a vosotros» (*erchomai pros hymas*) tan reiterativamente repetido por el Señor en la última cena según Juan (14,3.18.28; 21,23).

Mencionemos por último, el pasaje de Jn 20,19ss (cf. Lc 24, 36ss y Mc 16,14). El Señor se aparece a sus discípulos, reunidos en una sala, el primer día de la semana (*mia sabbaton*), que es el día de la resurrección, así como el de la celebración de la eucaristía en la primitiva Iglesia, el domingo (y otra vez vuelve a hacerlo a los ocho días), lo cual indica una vinculación probable de la aparición de Cristo con la celebración litúrgica de la comunidad. Al igual que en Emaús y en la aparición a orillas del lago de Tiberíades, nos encontramos también aquí con la secuencia ver-comer-creer.

Acabemos con una breve referencia al apócrifo *Evangelio de los Hebreos*, en un texto conservado por san Jerónimo. Cristo se aparece a Santiago el Menor, que había jurado no volver a comer pan hasta que le viese resucitado. El Señor ordena poner una mesa y pan; luego toma el pan, (lo) bendice y lo parte diciendo: come tu pan, porque resucitó el Hijo del hombre<sup>20</sup>. Los gestos de Jesús, así como el juramento de Santiago, nos recuerdan los gestos de la

<sup>17</sup> R. Bultmann, *op. cit.*, 549, así como R. Schnackenburg, *op. cit.* IV/3, 412.

<sup>18</sup> R. Bultmann, *ibid.*: «No estaban en disposición de reconocerle», y luego: «Le reconocieron en la fracción del pan» (en Emaús: Lc 24,16.32).

<sup>19</sup> La expresión *erchetai ho Iesous* (vino Jesús) se repite en varias apariciones en Juan (20,19-20.26).

<sup>20</sup> «Dominus autem... ivit ad Iacobum et apparuit ei (iuraverat enim Iacobus se non comesurum panem ab illa hora qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus) rursusque post paululum, 'adferte, ait Dominus, mensam et panem' statimque addidit: 'tulit panem et benedixit et fregit et dedit Iacobo iusto, et dixit ei: frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit Filius hominis a dormientibus', en san Jerónimo, *De Viris Illust.* 2 (PL 23,612-613); cf. también E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* (Tubinga 1959) I, 108.

última cena y la promesa del Maestro de no comer hasta que llegue el banquete del reino de los cielos<sup>21</sup>.

#### 4. ¿Total identificación entre la presencia eucarística y la presencia del Resucitado en las apariciones?

¿Se trata, en todos los casos de aparición, de una experiencia de la comunidad que capta la presencia eucarística de Cristo, experiencia que luego se expresa y se formula en los relatos de aparición? ¿O, por el contrario, es la praxis eucarística la que se deriva de una tradición anterior, que tiene su origen en las apariciones del Resucitado, aunque sin identificarse del todo con ellas? No es posible responder a estas preguntas de manera apodíctica. Cabe hablar de una mutua influencia: las experiencias iniciales de la presencia viva del Resucitado sirven de base a la celebración y a la praxis eucarística de la comunidad, y a su vez éstas condicionan, aclaran y profundizan las experiencias de presencia y aparición del Resucitado, influyendo también en los relatos posteriores de los hechos. La eucaristía juega un papel indudable en todo ese proceso, que va de la desconfianza inicial y hasta de la incredulidad de los discípulos ante la presencia del Señor hasta la aceptación definitiva y la fe en la resurrección de Cristo y su presencia viva. En todo ese camino de maduración, más o menos rápido según los casos, tuvo probablemente su importancia la celebración comunitaria de la eucaristía y la presencia del Señor acaecida en ella<sup>22</sup>.

No parece, pues, que todas las apariciones del Resucitado puedan reducirse a la presencia y la aparición del Señor en la eucaristía, ya que el Nuevo Testamento presenta diversos casos y tipos de aparición no fácilmente reductibles a un único denominador común<sup>23</sup>. Pero cabe afirmar, sin género de dudas, que el banquete

<sup>21</sup> También la antigua tradición cristiana se hace eco de esta relación eucaristía y comidas del Resucitado. Justino afirma: «Pues un día después del de Saturno (sábado), el cual es el día del sol (domingo), se apareció a los apóstoles y discípulos y les enseñó estas cosas que he propuesto a vuestra consideración» (la celebración de la eucaristía) (*Apol.* 1,67: PG 6,432 A; Sol I, 94). También Ireneo (*Adv. Haer.* 5,2,3: PG 7,1126-27; Sol I, 118) y Ambrosio (*De Fide* 4,10,124: PL 16,641 A; Sol I, 536) relacionan la eucaristía con la aparición y las palabras del Resucitado a los discípulos congregados (Lc 24,36-45).

<sup>22</sup> Cf. M. Kehl, *Eucharistie und Auferstehung*, 106-109.

<sup>23</sup> Cf. J. D. Dunn, *Jesus and the Spirit* (Londres 1975) 95-134. Y afirma: «El modo de ver en visión significaba que había diferentes grados en la

eucarístico de la comunidad apostólica es uno de los principales ámbitos de presencia y epifanía del Resucitado, así como un lugar privilegiado de reflexión y profundización de la experiencia pascual de los discípulos. Es ahí donde Jesús «viene y se presenta en medio de ellos» (cf. Lc 24,36.44) o está con ellos (cf. Jn 20,19; Mt 28,20). Sin que de momento prejuzguemos aún nada respecto a la forma concreta de esa aparición del Resucitado (que en principio no excluiría en determinados casos una aparición en forma sensible).

## II. LA EUCARISTIA EN LA COMUNIDAD POSTPASCUAL

### 1. Diversas hipótesis sobre el origen de la eucaristía de la Iglesia

En una síntesis breve de las principales teorías modernas acerca de los orígenes y las fuentes de la eucaristía cabe señalar las siguientes líneas:

a) En primer término, la tesis tradicional, que retrotrae los orígenes de la eucaristía a las palabras y a la decisión del Jesús histórico en la última cena. Esta tesis fue, en sus líneas generales, patrimonio común de todas las Iglesias cristianas. Sin embargo, la poca atención que este planteamiento prestó a la resurrección de Jesús tuvo consecuencias negativas para la teología de la eucaristía. La principal fue una minusvaloración de la presencia actual o actuante de Cristo resucitado en la celebración misma en beneficio de la mera presencia objetiva (o «real» somática). En realidad, las apariciones de los discípulos no cesaron del todo al cabo de los cuarenta días; Cristo resucitado sigue haciéndose presente a su comunidad a lo largo de los siglos. Cierto que estas dos formas de aparición no son equiparables sin más: las apariciones a los primeros discípulos tuvieron una densidad y una fuerza que no volvieron a alcanzar nunca después. Ellos, que acompañaron a Jesús desde el principio de su predicación y de su misión (Hch 1,22), son los que pueden identificar al Resucitado como el Crucificado, captando por ello de forma singular el sentido salvador de su vida,

percepción de la realidad que tenían ante sí. Algunos veían con claridad que era Jesús vivo de entre los muertos; a otros la visión les resultaba en cierto modo oscura y confusa. Para unos, las apariciones fueron tan reales y tangibles que podían hablar fácilmente de ellas en términos físicos; para otros, el hecho de tener a Jesús delante no estaba claro a primera vista o no les resultaba claro por la sola visión...» (*ibid.*, 124-125).

su muerte y su resurrección, así como el substrato profundo que dio unidad y coherencia a esos tres momentos. La estrecha convivencia de los primeros discípulos con el Jesús terreno luego resucitado es irrepetible (cf. 1 Jn 1,1; 2 Pe 1,16). Pero también es cierto que nosotros coincidimos con los apóstoles en que el Señor resucitado se nos hace presente en la fe que se requiere para captar esa presencia y en el Espíritu y la vida nueva de la resurrección que a ellos y a nosotros nos son otorgados por igual: no en vano el Resucitado les abre los ojos y la inteligencia para comprender tanto a los primeros testigos cualificados —a los Once (Lc 24,45)— como a aquellos dos creyentes, oscuros miembros de la Iglesia primera y signo de la comunidad cristiana posterior, en el encuentro de Emaús (Lc 24,27)<sup>24</sup>.

No conviene olvidar la presencia personal, actuante, del Resucitado en el proceso mismo de la celebración eucarística. Una excesiva insistencia en la última cena que prescindiera de las apariciones del Resucitado corre peligro de minimizar la presencia del Señor, restringiéndola a la mera presencia objetiva en los dones. Prevalece de ordinario la impresión de que fue en la cena donde Jesús presidió personalmente por primera y última vez la eucaristía. A partir de entonces, él dejó de estar en medio de sus discípulos, sustituyendo su presencia personal, dinámica, por la presencia que llamamos real, objetiva y estática, velada tras los dones. Lo que no es exacto: la presencia viva del Resucitado que vuelve a comer con sus discípulos nos recuerda que el Señor sigue siendo —en la palabra y en el gesto, en su persona misma— el verdadero presidente de la asamblea eucarística. El está sentado con nosotros a la mesa a la vez que se nos da en alimento como pan de vida. Sólo desde el reconocimiento de la presencia viva de Cristo resucitado es posible evitar un doble escollo: el de reducir la eucaristía a un puro recuerdo del pasado, de la cena y de la cruz, anclado en la existencia terrena de Jesús (tendencia de la Reforma), o el de reducir la presencia de Cristo a una presencia real, puramente objetiva (tendencia católica).

b) La Escuela de la Historia de las Religiones, a finales del siglo XIX y principios del XX, creyó poder descubrir los antecedentes de la eucaristía bien en el contexto judío en el que Jesús se movió o bien en el ámbito extrabíblico de la religión helenística, en cuyo marco se desarrollaron en buena parte las primeras comunidades cristianas.

<sup>24</sup> Como lo hace notar R. Orlett, *An Influence*, 215.

Así, H. Lietzmann<sup>25</sup> distingue dos tipos fundamentales de comidas eucarísticas en la comunidad apostólica: uno que él denomina «tipo Jerusalén», en el que pervive la tradición y el recuerdo de los banquetes del Jesús histórico celebrados en el marco de las comidas festivas judías y que la comunidad primera intenta revivir de nuevo. El origen último de estos convites comunitarios estaría, pues, en el Jesús terreno, aunque es la comunidad la que posteriormente instituye en realidad la eucaristía como banquete de rememoración y recuerdo. Esta clase de comidas de las que nos queda constancia en los Hechos es designada bajo el apelativo global de «fracción del pan» y está vinculada a la expectativa próxima del fin de los tiempos (como aparece por el *Maran atha*). Un segundo «tipo paulino» del banquete eucarístico nace posteriormente en las comunidades de Pablo y tiene un origen helenístico y no judío. Conocemos su existencia y su evolución en la comunidad de Corinto. Este tipo de eucaristía dice relación no ya a la vida de Jesús y a sus comidas con los discípulos, sino a su muerte, por lo que implica un marcado acento sacrificial y un carácter eminentemente cultural y litúrgico. Es designado bajo el apelativo global de «cena del Señor».

Más tarde, E. Lohmeyer corregirá la tesis de H. Lietzmann: en la comunidad más antigua, anterior a Pablo, encontramos ya, además de las comidas «tipo Galilea», que se remontan a los banquetes de Jesús con los pecadores y que se ajustan al esquema tradicional del convite festivo judío, otras comidas de «tipo Jerusalén», que tienen su origen y su fuente en la última cena de Jesús<sup>26</sup>.

Epígonos de esta tendencia son en nuestros días R. Bultmann y W. Marxsen. Bultmann asume, de forma un tanto ingenua y sin la debida crítica, las principales tesis de la Escuela de la Historia de las Religiones. Mantiene el doble tipo de comidas: las que él llama «comidas comunitarias» de la comunidad judeocristiana palestinese, que son prolongación de las comidas de Jesús con sus discípulos y signo del reino futuro que está para llegar. En ellas predomina tanto el anhelo de la plenitud escatológica (si bien vinculada ahora a la persona de Cristo y su retorno: *Maran atha*) como la acción de gracias por los dones que Dios otorgó en Jesús. Estas primeras comidas nada tenían al principio de celebración

<sup>25</sup> H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 249ss.

<sup>26</sup> E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl*: ThRund (NF) 9 (1937) 201ss; *Das Abendmahl in der Urgemeinde*: JournBibLit 56 (1937) 228s.

cúltica o sacramental; eran meras comidas cotidianas, aunque celebradas con cierta solemnidad. El nombre de «fracción del pan» con el que se las designaba tiene todavía un sentido judío<sup>27</sup>. En la celebración podía ser utilizado el vino, aunque su uso no era esencial ni frecuente (de ahí el nombre de fracción del pan). «El origen de estas comidas festivas se remonta sin duda a aquella comunidad de mesa por la que un día se sintieron vinculados Jesús y sus discípulos, pero sin que exista aún por el momento una especial referencia a la última cena de Jesús, referencia que surgirá más tarde, en la 'cena del Señor' celebrada por las comunidades helenísticas»<sup>28</sup>.

En la comunidad helenística, a su vez, y bajo el influjo de las religiones místicas, nace la idea de «comunión», por medio de un banquete sacrificial, con la divinidad que muere y resucita. Bultmann ve indicios de este influjo en el paralelismo que Pablo establece entre la «mesa del Señor» y la «mesa de los demonios» y el «cáliz del Señor» y el «cáliz de los demonios» (1 Cor 10,21), donde el Apóstol pone en parangón los banquetes sacrificiales paganos con el banquete eucarístico de la comunidad cristiana. Aduce además el texto de san Justino que habla del banquete de los cultos de Mitra como un remedo demoníaco de la eucaristía cristiana<sup>29</sup>. Según Bultmann, a partir de este *dromenon* o celebración cultural paralela a los cultos místicos paganos, la comunidad va estableciendo una progresiva relación de este banquete cultural con la muerte de Jesús y, aún más, retrotrae su origen a la última cena. Por ello el relato de 1 Cor 11,23ss, así como las narraciones de la cena en los sinópticos, lejos de reflejar la realidad histórica, no son más que una «leyenda cultural etiológica de origen helenísti-

<sup>27</sup> Cf. R. Bultmann, TNT 42s.61 (trad. cast., 84.103), dentro del capítulo sobre el kerigma de la comunidad primitiva. Con la fracción del pan se iniciaba la comida festiva judía. Bultmann considera la mención de la fracción en algunos relatos de comidas de Jesús (multiplicación y última cena, según Mc; Emaús según Lc, y Did 9,3; 14,1) como reflejo del uso judío (*ibid.*, 61).

<sup>28</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 150, dentro del capítulo sobre el kerigma en la comunidad helenística. El texto de Justino, después de haber citado las palabras «esto es mi cuerpo» y «ésta es mi sangre», añade: «Lo cual también en los misterios de Mitra han enseñado a hacerlo los malvados demonios, remedándolo. Porque cuando alguno es iniciado en ellos se ofrece un pan y un cáliz de agua y se añaden ciertos versos, como bien sabéis» (*Apol.* 1,66: PG 6,429 A; Sol I, 92).

co»<sup>30</sup>. Aun cuando Pablo es el testigo más antiguo del carácter sacramental, litúrgico, de esta comida, ello no significa que haya sido él su instaurador; antes bien, lo recibe de la comunidad helenística<sup>31</sup>. Posteriormente, la celebración estrictamente sacramental se irá desgajando del banquete, aunque desconozcamos la celeridad con que esto tuvo lugar.

Ahora bien: ¿qué relación hay entre la comida eucarística de la primera comunidad y la de la comunidad helenística? El banquete sacramental de comunión en el ámbito helenístico —influido por los cultos místicos—, ¿tiene su origen en el banquete comunitario de la comunidad primitiva, siendo nueva únicamente la reinterpretación posterior —a la luz de los misterios helénicos— de esa tradición más antigua, o es más bien la comunidad helenística tardía la que crea por sí misma este nuevo banquete sacramental de comunión sin vinculación alguna a una tradición anterior? No es posible, responde Bultmann, dar una solución taxativa a esta pregunta; pero es muy probable que aquellas comidas iniciales, que nada tenían de cultural, sino que eran expresión de fraternidad (en el espíritu de la tradición judía y del propio Jesús histórico), sirviesen de antecedente a la comunidad helenística paganocristiana, que acabó transformándolas en celebraciones sacramentales. Aunque esta evolución pudo haber sido distinta en los diversos ámbitos<sup>32</sup>.

W. Marxsen presta una mayor atención a la comunidad judeocristiana helenista (o de la diáspora), que Bultmann desconoce, e insiste en la importancia de la celebración comunitaria eucarística como el crisol en el que van cristalizando la eclesiología y la cristología más antiguas. Al igual que los autores ya estudiados, concede especial relevancia a las comidas del Jesús histórico y a su significación escatológica, mientras considera a la última cena como un hecho de escaso relieve para la eucaristía posterior de la Iglesia: será la comunidad la que dará luego un mayor énfasis a la cena última de Jesús antes de morir a través de una interpretación cultural de la misma. Así, pues, el banquete como tal proviene de

<sup>30</sup> *Ibid.*, 150-151 (trad. cast., 201); cf. también *Gesch. Syn. Trad.*, 285ss. Bultmann aduce como prueba el que Ignacio de Antioquía nunca mencione la última cena de Jesús, mientras pone en relación la pasión con la eucaristía, relación que en adelante se irá estrechando cada vez más (TNT, 151; trad. cast., 202-203).

<sup>31</sup> Cf. R. Bultmann, TNT 152-153.314 (trad. cast. 203-204.371-372).

<sup>32</sup> *Ibid.*, 153 (trad. cast., 204). Sobre las contradicciones en que incurre R. Bultmann, cf. R. Feneberg, *Christliches Passafest*, 65-66.



Jesús, pero la interpretación «eucarística» no se remonta al propio Jesús, sino que es obra de la Iglesia primera, que puede ser considerada, por tanto, como la verdadera fundadora de la eucaristía<sup>33</sup>.

La eucaristía como matriz de la *eclesiología* original (comunidad judeocristiana palestinese). Después de la Pascua, la comunidad apostólica sigue celebrando los banquetes iniciados por Jesús, pero en esta primera etapa se destaca por su importancia la comida en su globalidad (la mesa como vínculo de confraternización y convivencia) por encima de otros detalles (los dones que están sobre la mesa). Por lo que lo fundamental no es el comer o beber determinados manjares, sino la congregación de una comunidad viva que, reunida en torno a la mesa, se siente partícipe de la alianza nueva y de la realidad escatológica del reino de Dios anticipada en el banquete. Dentro todavía del esquema básico de las comidas judías, empieza poco a poco a destacarse la bendición del comienzo y del fin del banquete, que recordaba la participación de los comensales en la alianza divina. Va surgiendo así, en el contexto del banquete, una progresiva autointerpretación de la comunidad cristiana como comunidad escatológica de la nueva alianza, en un proceso que W. Marxsen califica de «eclesiología en progresivo desarrollo»<sup>34</sup>. Encuentra respaldo esta tesis en el relato paulino de 1 Cor 11,23-25 (considerado como el más antiguo), donde no se da aún un estricto paralelismo cuerpo-sangre (como sucede en Marcos). Pablo no insiste en el contenido del cáliz (la «sangre»), sino en el cáliz mismo que, al correr de mano en mano por la asamblea reunida, sirve como de vínculo de unión y de alianza del que todos participan. En torno a este «cáliz de la alianza nueva» (que no es todavía el «cáliz de mi sangre» de Mc y Mt) acaece la comunidad como nueva alianza, que llega a ser tal en y por el banquete eucarístico. De modo similar en lo que respecta al pan: según W. Marxsen, el relato paulino no habla expresamente de *comer* ni de *dar* el pan (como sucede en Mc y Mt); en cambio,

<sup>33</sup> Cf. W. Marxsen, *Das Abendmahl*, 16-21, así como *Anfangsprobleme der Christologie* (Gütersloh 1969) 43-49, donde, en el capítulo «Jesus und das Abendmahl», formula ya las intuiciones que desarrollará en *Das Abendmahl*. W. Marxsen desarrolla una serie de ideas formuladas antes por Bultmann (cf. TNT 39-65; trad. cast., 79-108). Véase un breve resumen en castellano de la teoría de W. Marxsen, en su artículo *Concepto y transformación del banquete*, en H. J. Schultz (ed.), *Jesús y su tiempo* (Salamanca 1963) 206-215. Cf. además H. Patsch, *Abendmahl*, 50-58.

<sup>34</sup> *Ekklesiologie im Vollzug*, en *Das Abendmahl*, 21.

insiste en el «tomar», «bendecir», «partir». Esto no significa que el pan no sea comido y el cáliz bebido; pero no es esto lo que destaca: el interés de la comunidad no parece recaer sobre los elementos que se comen y beben (el pan y el contenido del cáliz), sino sobre los gestos que acompañan y arropan a esos elementos (el cáliz que *bendecimos* y el pan que *partimos*: cf. 1 Cor 10,16-17). Es en estos gestos de alianza (bendición) y de intercomunidad (fracción y consiguiente participación comunitaria) donde acaece y se realiza la nueva comunidad de la alianza nueva<sup>35</sup>.

La eucaristía como matriz de la *crisología* original (comunidad judeocristiana helenística y paganocristiana). La interpretación eclesiológica de la comunidad como nueva alianza, que madura y llega a cristalizar a partir de la vivencia del banquete compartido, irá dando paso a la interpretación cristológica. La concepción, inicialmente judía, de la alianza nueva se traduce y se refunde ahora en el nuevo concepto de «cuerpo» o cuerpo de Cristo (más familiar a la cultura helénica), que aparece así por primera vez y se integra en el banquete eucarístico. Pero este nuevo concepto de cuerpo de Cristo tiene un sentido a la vez eclesiológico y cristológico. Esta innovación acaece probablemente en la comunidad judeohelenista de Antioquía en Siria y se refleja en 1 Cor 10,16-17, donde, junto a la mención del pan que *partimos* (y compartimos, aún no que comemos), se habla ya de comunión en el cuerpo de Cristo (= Iglesia). Es decir, la comunión o comunidad en la alianza nueva se traduce ahora como comunidad-cuerpo de Cristo (dimensión eclesiológica). En el mismo pasaje se alude al cáliz que *bendecimos* (aún no que bebemos), pero como comunión en la sangre, es decir, en la muerte de Cristo (dimensión cristológica)<sup>36</sup>. La fuente de la *koinonía* o comunión sigue siendo la comunidad de mesa más que la estricta manducación de los dones. Pero esa comunidad se expresa a sí misma no ya con el concepto judío de

<sup>35</sup> Todas estas afirmaciones deben ser situadas en el contexto general de la carta. En 1 Cor recomienda Pablo la unión de la comunidad dividida, recalando la importancia del pan compartido y de la *koinonía* o comunión que proviene de la comunidad de mesa más que de la comunión en los dones (1 Cor 10,16). La idea del banquete como alianza es pre-paulina: Pablo la recibe por tradición. En cambio, será el Apóstol quien dé el giro hacia una interpretación litúrgica o ritual del banquete. La concepción pre-paulina, según W. Marxsen, se refleja en 1 Cor 11,23-25 y 10,16-17; la concepción paulina, en 11,26-29 y 10,18-21 (donde predomina ya el comer y beber); *ibid.*, 8-13.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 27-28.

«alianza» (nueva), sino con el concepto helenístico de «cuerpo», que en estos momentos no entraña todavía el significado de «carne» de Cristo, sino que designa la unión indisoluble entre el Señor y su comunidad.

Posteriormente, en la comunidad paganocristiana helenística de Corinto empieza a separarse la comida (creadora de comunidad-alianza-cuerpo) y la celebración cultural (participación en la persona —cuerpo y sangre— de Cristo): la eclesiología pierde terreno ante la cristología. Prevalece una mayor atención a los dones materiales, pan y vino, como elementos sacramentales, muy en consonancia con la mentalidad helénica, donde la comunicación de lo divino acaece siempre a través de las cosas, de realidades materiales. La anticipación del *eschaton* (esquema temporal —tensión presente-futuro— propio del judaísmo) es sustituida por la comunión con la divinidad supraterrena (esquema espacial —tensión arriba-abajo— propio de la cultura helénica). Pablo empieza a hablar ahora de comer y beber (cf. 1 Cor 10,21; 11,26)<sup>37</sup>, iniciando así un proceso que desembocará en el relato de Marcos, donde lo que se destaca no es la fracción del pan o la copa que pasa de mano en mano como signo de alianza (así como la bendición que acompañaba a ambos gestos), sino el pan que es comido y el contenido del cáliz que es bebido: «comed - bebed todos de él». Así, el cuerpo-sangre como «medicina de inmortalidad» prevalecerá en adelante sobre los esquemas anteriores de la comunidad como alianza nueva y cuerpo de Cristo.

Esta transición coincide con el paso a la dimensión cultural: la mesa cede su puesto al altar, y la presencia del Kyrios vinculada anteriormente a la presencia del reino escatológico anticipado por obra del mismo Señor se traduce ahora en una presencia del Kyrios bajo los elementos. La mesa *en torno* a la cual se congrega la comunidad y en la que acaece la alianza nueva y se realiza el cuerpo de Cristo-Iglesia ha venido a ser la mesa *ante* la cual se sitúa la comunidad y a la que ésta se acerca para comer el cuerpo de Cristo<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Así vincula el «comer las víctimas» o la carne sacrificada a los demonios con la participación en la mesa del Señor. Esto implica ya un sentido sacramental (W. Marxsen, *op. cit.*, 13-15.23-24).

<sup>38</sup> De Jesús proviene la cena creadora de comunidad; de la Iglesia helenística procede la eucaristía como celebración cultural específicamente cristiana (*ibid.*, 28.30). Una postura similar es mantenida por el autor católico R. Feineberg, *Christliches Passafest*, 117ss.

c) La Escuela de la Escatología consiguiente consideró la eucaristía cristiana como el resultado de un proceso de «desescatologización» en la comunidad primera. Esta tendencia concede suma importancia a las alusiones que Jesús hace en la última cena al banquete escatológico. Después de la muerte de Jesús, la primitiva Iglesia se reúne en comidas donde se reaviva la esperanza del próximo fin de los tiempos que Jesús anunció. En este clima de expectación próxima, la participación en la cena del Señor asegura la comunidad de mesa con el Mesías celestial, que pronto va a hacer su aparición definitiva<sup>39</sup>. Pero el retraso de la parusía origina la progresiva instalación de la Iglesia en la tierra y su institucionalización: así nace toda la estructura sacramental eclesial, incluida la eucaristía, para llenar ese «tiempo intermedio» entre la vida terrena de Jesús y el fin de la historia que se retrasa indefinidamente. Este proceso de sacramentalización del banquete se inicia en Pablo y culmina en Juan, y se caracteriza por una progresiva acentuación de la presencia que sustituye a la desnuda esperanza de la primera hora y por una mayor materialización del cuerpo y de la sangre como plasmación de esa presencia. De este modo, «la plegaria que pedía el inmediato retorno de Cristo pronto es sustituida por la epiclesis, es decir, por la oración que implora el descenso del Espíritu (o del Logos) sobre los elementos» para hacerse presente en ellos<sup>40</sup>.

En este marco se puede situar la postura inicial de E. Schweizer al propugnar dos tipos distintos de relatos de la última cena: uno estrictamente escatológico, proveniente de Jesús, que hace referencia al reino futuro que está para llegar (con cierta vinculación al hecho de su *diakonia*), y otro relato interpretativo, que contendría las fórmulas eucarísticas (junto con la referencia a la nueva alianza y a la muerte por muchos), proveniente de la comunidad primitiva bajo el probable influjo de las comidas de alianza en Qumrán, que tomaban como base los pasajes, referidos a la alianza antigua, de Ex 16,16 («éste es el pan que os da el Señor como alimento») y Ex 24,9 («ésta es la sangre de la alianza que establece con vos-

<sup>39</sup> M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (Stuttgart 1959) 111-115. La eucaristía se sitúa, pues, entre el recuerdo y la expectación de la parusía. M. Werner aporta como ejemplos de esta expectación escatológica la plegaria de Did 10,1, así como la afirmación de la Tradición Apostólica acerca de los neófitos: «sumant lac et mel in memoriam saeculi futuri et dulcedinis bonorum» (*ibid.*, 112).

<sup>40</sup> *Ibid.*, 114 (cf. 112ss). Aduce como testigos de esta nueva tendencia a Ireneo y Tertuliano.

otros el Señor sobre todos estos preceptos»), según los LXX. En consecuencia, la intención de Jesús en la última cena sería la de establecer una estrecha vinculación entre su misión y el advenimiento próximo del banquete del reino futuro<sup>41</sup>. Sin embargo, E. Schweizer modificó posteriormente esta tesis, superando esa duplicidad tan radical de tradiciones en la cena independientes entre sí. Dada la antigüedad que muestran los textos y la estructura de la celebración eucarística en la comunidad primera, este autor se inclina hoy por una relación más estrecha —ya desde sus inicios— entre la dimensión escatológica futura y la que podríamos denominar de presencia de la nueva alianza. Y aunque es verdad que la primitiva comunidad palestinese resalta la irrupción, prevista como próxima, del reino de Dios, también es cierto que «el motivo de la nueva alianza —marco en el que tiene lugar la comunidad de mesa entre el Resucitado y sus discípulos y que anticipa en cierta manera el banquete escatológico del reino de Dios— constituyó el verdadero núcleo central de las palabras mismas de Jesús, o al menos así aparece en la formulación más antigua, asequible a nosotros, de las palabras de la cena»<sup>42</sup>. A este propósito E. Schweizer advierte cómo ya en Ex 24,8-10 aparecen juntos los tres motivos: la santificación por la sangre, la comunidad de mesa con la divinidad y la anticipación de la gloria futura, que encontramos también en la cena. Estos tres elementos —la muerte sacrificial por los muchos, la nueva alianza y la dimensión escatológica— se remontan a la comunidad aramea primitiva, conocedora del Antiguo Testamento, y no son fruto de una desescatologización posterior tardía<sup>43</sup>.

d) En una valoración crítica de las dos últimas tendencias se advierte una clara propensión a situar la eucaristía en pura referencia al pasado como memoria de las comidas del Jesús histórico (Escuela de la Historia de las Religiones) o al futuro como esperanza del advenimiento próximo del reino (Escuela escatológica). En ambos casos no se atiende suficientemente a la euca-

<sup>41</sup> Cf. E. Schweizer, art. *Abendmahl*: RGG I, 15-17. Una postura similar mantiene R. Fuller, *The Double Origin of the Eucharist*: BiblRes 8 (1963) 1-15, al defender una doble tradición en la cena: una celebración festiva unida a la alegría escatológica y otra pascual vinculada a la muerte de Jesús.

<sup>42</sup> E. Schweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des N.T.* (Hamburgo 1968) 120; cf. también 94s.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 120-122, resaltando ahora el valor de la diaconía que une entre sí esos tres elementos.

ristía como presencia del Señor. En cambio, es un dato común a las tres tendencias (incluida la postura más tradicional) la escasa atención que prestan todas ellas a la resurrección de Jesús y a la presencia personal del Resucitado.

Descendiendo a más detalles, es preciso rechazar, en primer término, la insistencia exclusiva en las comidas del Jesús histórico, la reducción de la última cena a una más de estas comidas y la equiparación total de la cena de Jesús y la eucaristía de la comunidad posterior con las comidas festivas judías. La Escuela de la Historia de las Religiones no presta atención suficiente a la novedad que Jesús aportó, en sus gestos y en sus palabras, a las comidas festivas del judaísmo, con lo que se desvirtúa la novedad de la eucaristía cristiana, que ya no es atribuible, según estos autores, a la iniciativa singular de Jesús, sino a la reflexión posterior de la Iglesia.

En segundo lugar, nos hallamos ante una atención insuficiente a la resurrección de Jesús, que pierde aquí toda su relevancia, así como a las comidas de los discípulos con el Resucitado. La congregación de los discípulos después del hecho sangriento de la cruz no encuentra explicación suficiente desde el mero recuerdo de la vida y de la muerte trágica de Jesús<sup>44</sup> ni tampoco desde la mera esperanza en una salvación futura anunciada por el Maestro. Únicamente la experiencia nueva de la presencia viva y salvadora del Resucitado permite dar una explicación satisfactoria de la reunión (*synaxis*) de la comunidad, de la exultación (*agalliasis*) y de la acción de gracias (*eucharistia*): en definitiva, de la eucaristía cristiana. Por otra parte, ¿cómo explicar el traslado de la celebración festiva del sábado judío al día del Señor o domingo?, o ¿qué razón cabría dar de la nueva celebración repetida semanalmente, que rompe con el ritmo anual de las fiestas judías, si no es a partir de la experiencia nueva del Resucitado que se hace presente en medio de su comunidad?

En tercer lugar, es también exagerada la importancia que algunos de estos autores conceden al pretendido influjo de los misterios helénicos sobre la eucaristía cristiana. No cabe olvidar las evidentes diferencias que median entre los misterios del helenismo y el misterio cristiano. La eucaristía no implica una comunión directa con una divinidad que muere y resucita, sino con la suerte

<sup>44</sup> La exultación jubilosa de la primera comunidad no se compagina con un mero banquete funerario de conmemoración (J. Jeremias, *Ultima Cena*, 262-268).

y el destino *históricos* (y no míticos) de Jesús de Nazaret. G. Bornkamm hace notar con razón cómo en la frase de Pablo «en la noche en que fue entregado» (1 Cor 11,23) la celebración eucarística es puesta en relación con la vida y la muerte de un personaje histórico, Jesús. Esto es «un signo evidente de que la cena del Señor no puede ser entendida como una celebración cultual similar a la de los misterios y sus mitos atemporales; aquí nos encontramos ante un hecho anclado en la historia y, más aún, en una historia determinada por Dios»<sup>45</sup>. Además, la eucaristía, al revés de los cultos místéricos, no se reduce a la comunión del *mystes* o el iniciado que, individualmente, participa de la salvación, sino que implica una participación en la vida de una comunidad y por ello entraña un comportamiento ético que desborda el ámbito de la celebración, prolongándose hacia la vida misma. Finalmente, la comunión en los cultos místéricos era una comunión con las potencias telúricas personalizadas en divinidades ctónicas o cósmicas, representadas en la fortaleza de un animal (generalmente el toro) cuyas vísceras y cuya sangre eran devoradas por los fieles; pero nada había en estos cultos de comunión como entrega humana, personal, tanto al nivel de encuentro personal con el Misterio también personal como a nivel de comunión y encuentro personal con los otros. Por ello es más acertado buscar las raíces de la eucaristía cristiana en el espíritu bíblico que en el influjo de otros ámbitos religiosos extraños<sup>46</sup>.

En lo que respecta a la postura de R. Bultmann podemos admitir que en la comunidad más antigua destaca la presencia personal de Jesús (aunque insistiendo mucho más en la presencia del Resucitado de lo que lo hace Bultmann, que tiende a reducirla a la mera presencia del recuerdo) por encima de la presencia objetiva o «real». Conforme se va extinguiendo la generación de los testigos inmediatos es posible que se haya hecho mayor énfasis en la

<sup>45</sup> G. Bornkamm, *Herrenmahl*, en *Studien*, 149. Igualmente, E. Käsemann rechaza toda vinculación inmediata entre eucaristía y misterios helénicos: «El intento de explicar la doctrina paulina sobre la Cena a partir de los banquetes culturales del helenismo constituye un pleno fracaso» (*Anliegen*, en *Exegetische Versuche* I, 11). También H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des NT*, 76, excluye el influjo helenístico afirmado por Bultmann.

<sup>46</sup> Cf. F. Hahn, *Zum Stand*, 563; *Alttestamentlichen Motive*, 338ss. Cf. M. Jossutis/G. Marcel (ed.), *Das heilige Essen* (Stuttgart 1980) 11-27 y 112-124; también J. L. Espinel, *Eucaristía*, 59-73. Por eso carece de sentido la afirmación reciente de H. Braun sobre los rasgos helenísticos de la eucaristía, en *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo* (Salamanca 1975) 88-89.

presencia sacramental, bajo los signos. Algo parecido a como, en un principio, la luz esplendente de la resurrección desplaza a un segundo plano el significado salvador de la cruz, que sólo más tarde recuperará su importancia. Pero se trata en estos casos únicamente de acentos o de matices en torno a una realidad fundamental que encuentra su base en la actuación de Jesús y no de una invención autárquica de la Iglesia bajo influencias extrañas, como pretende R. Bultmann.

También se puede conceder a W. Marxsen que la eucaristía fue un crisol importante, en donde fueron cristalizando la eclesiología y la cristología primeras, la reflexión de la comunidad acerca de sí misma y acerca de Jesús, el Hijo de Dios. Pero no estamos de acuerdo en que esta reflexión acaezca en torno a una mesa o a un cáliz que pasa de mano en mano como signo de algo sin duda muy importante, pero en sí mismo abstracto: la participación en la nueva alianza o la constitución de la Iglesia cuerpo de Cristo. Antes bien, la asamblea eucarística acaece, según el Nuevo Testamento, en torno a «alguien» que toma la iniciativa y congrega a su comunidad y no sólo en torno a «algo» (una idea, un anhelo o una esperanza, un recuerdo o un proyecto en común) por muy noble o sublime que este «algo» sea. Por otra parte, no creo que todo se reduzca al proceso de una comunidad que inicialmente reflexiona sobre sí misma y sobre sus tareas y que, al captarse como nueva alianza y cuerpo de Cristo, prolonga su reflexión hacia el cuerpo-persona de Jesús. Esta hipótesis parte del supuesto del propio W. Marxsen, para quien las apariciones del Resucitado no son más que la expresión de una interpretación (a la luz de esquemas hebreos) de la muerte de Jesús, el Justo. (Y en esto se ve claro cómo el concepto que se tenga de la resurrección condiciona la concepción de la eucaristía). Más bien habrá que afirmar que la manifestación del Resucitado es un hecho previo —o al menos simultáneo— a la interpretación de los discípulos. En consecuencia, la reflexión eclesiológica y cristológica acaecen en un proceso paralelo y simultáneo, fruto de una presencia viva recíproca: del Señor a su Iglesia y de ésta a él. La comunidad reflexiona sobre el «cuerpo entregado» que fue el Jesús histórico y que sigue siendo el Resucitado para sus discípulos y reflexiona a la vez sobre sí misma como prolongación del cuerpo entregado de Cristo en el mundo, es decir, sobre su propia entrega eclesial generada por la entrega y la diaconía de Jesús. Todo acaece, pues, en el marco de una comunión viva, personal, recíproca entre el Cristo resucitado y su Iglesia, comunión que es la que constituye verdadera-

mente la «nueva alianza» y el «cuerpo de Cristo» eclesial en el sentido paulino.

Finalmente, respecto a un escatologismo radical, baste recordar cómo hoy gana terreno la convicción de que Jesús tenía conciencia de que a través de su persona y de su obra el reino futuro se anticipaba ya en el mundo. De no ser así serían inexplicables las comidas con los pecadores: si estas comidas no eran «comidas del reino futuro», sino meras comidas de confraternidad humana, Jesús se hubiese limitado a invitar a su mesa únicamente a sus allegados o conocidos, a sus amigos, pero no precisamente a los más alejados del reino de Dios.

Es, pues, la presencia viva y actuante del Señor resucitado y no la pura memoria del Jesús histórico ni la pura expectación de la escatología inminente lo que constituye la raíz más genuina del banquete eucarístico. Ciertamente que también la eucaristía es memoria del reino anunciado y esperanza del reino venidero, pero articuladas ambas por la presencia del Señor y no viceversa. Es esta presencia del Señor y de su Espíritu la que reaviva la memoria y la que despierta y vigoriza la esperanza de sus discípulos.

## 2. El desarrollo de la eucaristía en la Iglesia apostólica

a) La comunidad judeocristiana palestinese.

α) La celebración de la «fracción del pan».

Los primeros discípulos continúan asistiendo con cierta asiduidad al templo de Jerusalén (cf. Hch 2,46; 3,1-3.8; 5,42; Lc 24, 53), bien para participar en la oración regular establecida («a la hora de la oración de nona»: Hch 3,1) o bien para enseñar allí como lo había hecho Jesús (Hch 3,11s; 5,42). Bastantes años más tarde, al retorno de su tercer viaje apostólico, Pablo —aunque distanciado ya del judaísmo— será arrestado mientras asistía a las ceremonias del templo (Hch 21,20-27). Paralelamente, en el ámbito de la diáspora, los primeros cristianos convertidos del judaísmo seguirán manteniendo también al principio cierta vinculación con el culto sinagoga (cf. Hch 13,5.14-15.42-44; 17,2-4: en Tesalónica; 18,4s: en Corinto).

Pero a la vez, y ya desde el primer momento, la comunidad cristiana cuenta con una asamblea litúrgica propia, nueva y original: la eucaristía o fracción del pan, celebrada en un lugar y un tiempo distintos del lugar y el tiempo propios del culto oficial judío.

## β) El lugar y el tiempo de la celebración.

Además de asistir al templo, los primeros cristianos celebraban asiduamente la fracción del pan «en las casas». Se trata, pues, de dos prácticas religiosas paralelas, aunque distintas y realizadas en distinto lugar o ámbito<sup>47</sup>. Este hecho es una novedad importante, porque disocia la celebración litúrgica de la comunidad cristiana del culto estrictamente judío. Y en lo que respecta al ritmo de la celebración, si la asistencia al templo es «diaria» (*kath'ēmeran*: Hch 2,46), la fracción del pan tiene lugar sobre todo «el primer día de la semana» (Hch 20,7; 1 Cor 16,2), el día siguiente al de la fiesta semanal judía, el sábado, y que, por ser el día de las experiencias primeras de la resurrección, recibe el nombre de «día del Señor» (Ap 1,10; Did 14,1)<sup>48</sup>. Por otra parte, tampoco aparece vinculación alguna de la eucaristía, en la comunidad primitiva, con ninguna de las fiestas judías más importantes, ni siquiera con la fiesta de la Pascua: ésta se celebra anualmente, mientras que la celebración eucarística gira en torno a un ciclo semanal, y hasta es probable la celebración diaria, al menos en ciertas comunidades, pues Hch 6,1 nos habla del «servicio diario (*diakonia tē kathēmerine*) a las mesas», y en la comunidad apostólica resultaba difícilmente separable la eucaristía de la comida comunitaria<sup>49</sup>. Cabe afirmar, pues, que «la fracción del pan formó parte de las estructuras fundamentales de la Iglesia de Jerusalén, modelo y madre de todas las Iglesias»<sup>50</sup>.

## γ) La fracción del pan y las comidas comunitarias.

La fracción del pan aparece estrechamente ligada, en la comunidad más antigua, con la comida comunitaria, de lo que nos que-

<sup>47</sup> O. Cullmann traduce el *kat'οikon* (Hch 2,46; 5,42: en ambos casos relacionado con la fracción del pan) no «por las casas» o «de casa en casa», sino «en la casa», sin duda la del «piso alto» (*hyperōon*: Hch 1,13), probablemente de María, madre de Juan Marcos, donde la comunidad se reunía para orar (Hch 12,12), en la que, sin duda, se celebró la última cena y donde se encontraban los discípulos en la mañana de Pentecostés (Hch 2, 1-2). Cullmann aduce en apoyo de esa traducción 1 Cor 16,19; Flm 2; Col 4, 15, en que se habla de la iglesia reunida en tu/su casa (*La Foi et le Culte*, 107; trad. cast., 150-151).

<sup>48</sup> Sobre la frecuencia de la eucaristía en la primera Iglesia, cf. J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa* (Madrid 1951) 1066-71.

<sup>49</sup> Cf. O. Cullmann, *La Foi et le Culte*, 108-109 (trad. cast., 151).

<sup>50</sup> B. Tremel, *La fraction du pain dans les Actes des Apôtres*: LumVie 18 (1968) 84.

dan reflejos en 1 Cor 11,20-22.33-34 y más tarde en Did 9 y 10<sup>51</sup>. Esta forma de celebración es típica de la primitiva comunidad judeocristiana. La eucaristía está enmarcada en una comida ordinaria y sigue inicialmente las líneas básicas del banquete judío<sup>52</sup>: en un primer momento, las fórmulas del pan y del vino se sitúan en el ámbito correspondiente a la bendición del pan (al comienzo) y a la bendición del cáliz (al final) en el convite judío. Por lo que la comida se intercala entre las fórmulas del pan y del cáliz tal como se refleja en los relatos de Lucas y Pablo. Más tarde, la comida se desplazará al comienzo de la celebración y las fórmulas del pan y del vino pasarán al final.

Ahora bien: ¿de dónde dimana la tradición de celebrar la eucaristía en el contexto de una comida profana? Los orígenes de esta tradición se remontan a la actuación misma de Jesús, quien en la última cena y en las comidas anteriores se atuvo al esquema fundamental de la doble bendición judía en la mesa. Pero esta tradición encontró además apoyo en el sentido de comunión tan vivo que animó a la antigua Iglesia. Una vez congregada por la iniciativa y el Espíritu del Resucitado, la Iglesia primitiva vio en el convite eucarístico la mejor forma de perpetuar y reactualizar la estrecha

<sup>51</sup> Cf. Did 9,1 a 10,6 (Sol I, 79-80), según J. Daniélou, *Theologie du Judeochristianisme* (Tournai 1958) 387-88, y H. Schürmann, *Die Gestalt: MThZ 6* (1955) 119s, que habla de banquete previo a la eucaristía estrictamente dicha. En cambio, disiente J. A. Jungmann: «Es muy poco probable que esta cena a la que se refieren las oraciones (de Did 9 y 10) incluya ya el sacramento de la eucaristía» (*op. cit.*, 34). Una cuestión similar es la de los primitivos «ágapes» de la comunidad. La identificación con el antiguo banquete eucarístico (a partir de Jud 12; 2 Pe 2,13 —texto paralelo a Jud, en el que, sin embargo, la lectura *apatais* (placeres) parece preferible a *agapais*— e Ignacio, *Esmirn 7,1 y 8,2*) es hoy día discutida, después del documentado estudio de H. Leclercq, art. *Agape*, en *DACL I*, 788-808 (cf. además 808-848). J. A. Jungmann afirma: «Los ágapes, que conocemos más al detalle, datan de épocas muy posteriores, o sea, de fines del siglo II, y eran organizados por las comunidades cristianas para fomentar la caridad para con el pobre y el amor mutuo. Ya no tenían conexión alguna con la eucaristía. Por eso no se puede reconocer en ellos más que el ceremonial de una comida organizada por motivos religiosos» (*op. cit.*, 35-36; cf. además J. A. Jungmann, art. *Agape*, en *LThK I*, 218s). E. Stauffer, art. *Agapao*, en *ThWNT I*, 55, se limita a una breve alusión al ágape como banquete fraternal desarrollado a partir de la primitiva comunidad convival, mientras W. Bauer, art. *Agapē*, en *WNT*, 11, alude a su posible carácter litúrgico.

<sup>52</sup> Cf. A. L. Descamps, *Cénacle et Calvaire*, 336; J. Delorme, *La Cène et la Pâque*, 10-12.

comunión vivida anteriormente con Jesús. Nos encontramos así con una razón de fraternidad, de hondo sentido de familia, que en la comunidad primera abarcaba todos los ámbitos de la existencia. Una comunión que era vivida y celebrada a la vez, pues no cabía disociación alguna entre la eucaristía y la vida y sus problemas concretos, entre el culto a Dios y el servicio a los hermanos (fiel reflejo de la anterior actitud de Jesús).

Así, el banquete comunitario eucarístico desempeñó una función sacra y profana a la vez: la de procurar los medios de subsistencia indispensables a los miembros más necesitados de la Iglesia, en una comunión vital y no abstracta, y la de rendir, de este modo, un culto grato a Dios por Jesucristo. Culto que acaece al participar en el sacrificio de Jesús y en su oblación por medio de la oblación de la propia persona y los propios bienes a favor de los más necesitados, así como por el sacrificio de alabanza y de acción de gracias (o *eucharistia*) que brota de los labios y el corazón agradecido de los creyentes por esa experiencia de la presencia y la oblación del Señor que genera la comunión fraterna. De este modo, la eucaristía era alimento en su pleno sentido, a la vez del cuerpo y del espíritu, sustento de la vida terrena y de la vida espiritual.

El convite comunitario eucarístico iba vinculado, pues, en la Iglesia naciente, a la atención concreta a los problemas de los miembros de la comunidad. La mayor parte de los primeros discípulos eran galileos seguidores de Jesús y por ello forasteros en Jerusalén. Necesitaban, por tanto, de cierta organización para poder sobrevivir en una situación nueva, en la que carecían de recursos propios provenientes del ejercicio de una profesión. Además era apremiante la necesidad de prestar acogida y hospitalidad a los primeros conversos: bien a los convertidos en Pentecostés (en su mayoría extranjeros, judíos de la diáspora: Hch 2,5-11.41), y de los que posiblemente un cierto número se quedase en Jerusalén; bien a los conversos judíos, autóctonos de Palestina, que viviesen en situación precaria (ya que el mundo de los pobres fue el principal campo de extracción social de los seguidores de Jesús), o bien a aquellos otros cuya situación familiar o social se hubiese vuelto más difícil o inestable a consecuencia de la conversión, sobre todo después de las primeras persecuciones por parte de las autoridades judías (Hch 4ss)<sup>53</sup>.

Pero este sentido de comunión que reinó en el convite eucarístico de la Iglesia primitiva acaecía como una fraternidad abierta.

<sup>53</sup> Cf. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, 69-70.

Frente a las comidas en el judaísmo palestinese de tiempos de Jesús, que eran con frecuencia convites de grupos sectarios —fariseos o esenios<sup>54</sup>—, tendentes no tanto a la recuperación o al mantenimiento de la identidad del grupo cuanto a una segregación y a un distanciamiento frente «al pueblo impuro del país». Toma de distancia que se reflejaba sobre todo en el cumplimiento estricto de ciertas normas: el lavarse las manos antes de comer (cf. Mc 7,1-9) o el tomar únicamente alimentos puros, rechazando toda comida impura (regla que los pobres o el sencillo pueblo campesino —muchas veces por su penuria económica— no podían guardar de forma tan estricta). «El banquete se convertía así en el lugar de la segregación, de la exclusión del 'pecador' y de la incontaminación»<sup>55</sup>. A su vez, para el judaísmo de la diáspora, las comidas adquieren ciertos matices nuevos. Diseminados en un ámbito pagano, los hebreos sentían la necesidad de agruparse como pueblo no sólo en el culto sinagogal, sino también en comidas comunitarias<sup>56</sup>. Y aunque también en este ámbito de la diáspora jugaba un papel relevante la cuestión de la impureza de los alimentos y la «cena pura», pero no ya como medio de segregación entre grupos judíos, sino como forma de discriminación o de defensa frente al mundo pagano que no observaba las normas de la pureza ritual judía<sup>57</sup>.

En cambio, en la comunidad cristiana primitiva las comidas

<sup>54</sup> Cf. Ch. Perrot, *Le Repas du Seigneur*: MaisDieu 123 (1975) 29; 46; M. Delcor, *Repas cultuels esséniens et thérapeutes*: RevQumr 6 (1968) 410ss. Sobre las semejanzas y desemejanzas entre las comidas de la comunidad cristiana y las de las confraternidades judías o las de Qumrán, cf. J. Delorme, *La Cène et la Pâque*, 40-41, así como J. Betz, *Eucharistie in der Zeit II/1*, 83-84. J. Betz afirma que para los esenios sería impensable toda relación de la bebida con la sangre. Entonces la insistencia en la sangre de Mc y Mt, así como de Heb 10,29 —cf. vv. 19-31— y 1 Jn 5,6-8, iría dirigida (sobre todo en Heb) a esenios cristianos, que por su horror absoluto a la sangre celebraban la eucaristía con agua (como luego los judeocristianos ebionitas y los gnósticos, según Ireneo, *Adv. Haer.* 5,1,3): cf. J. Betz, *op. cit.*, 163-166.197.

<sup>55</sup> Ch. Perrot, *Jesús y la historia* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982) 233s; cf. X. Léon-Dufour, *La fracción del pan*, 31s.

<sup>56</sup> Flavio Josefo atestigua que cuando Cayo César «prohibió por ordenanza la formación de asociaciones (*thiasous*) en la ciudad (de Roma), únicamente a éstos (los judíos) no les prohibió recaudar dinero y hacer comidas comunitarias (*syndeipna poiain*)» (*Ant. Jud.* 14,214-216: cf. *Fl. Josephus*, Cambridge/Mass. 1966, VII, 338).

<sup>57</sup> Ch. Perrot, *op. cit.*, 233-243; así como *L'Eucharistie comme fondement de l'identité de l'Église*: MaisDieu 137 (1979) 110-125.

—al revés que en el judaísmo— pretendían servir no a la discriminación o a la segregación de los puros frente a los impuros (en una defensa a ultranza de la pureza y la incontaminación sectaria); antes al contrario, la comunidad de los creyentes se presenta fundamentalmente como un grupo abierto, de manera que todos los que se incorporan a esa comunidad lo hacen también al banquete eucarístico sin discriminación alguna, en principio, por su situación social, su nacionalidad o su religión anterior.

Es en este contexto del banquete eucarístico donde hay que situar sin duda toda esa problemática en torno a la pureza de los alimentos en ciertas comunidades cristianas más tardías, a la que alude con frecuencia Pablo (así como los Hechos). Algunos grupos judeocristianos pretendían retornar a esquemas judíos periclitados ya, convirtiendo la comida en signo de incontaminación y de segregación (cf. Hch 15,5.10.19-20.28-29): una problemática que llegó a enfrentar a Pablo con Pedro. Este «comía con los gentiles», pero en ocasiones «se retraía y apartaba» por miedo a los judíos (Gál 2,12; cf. Hch 11,2-8). Pablo le reprocha el «no caminar rectamente según la verdad del evangelio» (Gál 2,14) y propugna en varias ocasiones la superación de esas diferencias en un espíritu abierto, respetuoso de la libertad de los demás y capaz de acoger a aquellos que en los convites comunitarios no guardan las reglas de la pureza de los alimentos, superando todo exclusivismo y todo intento judaizante de retornar a las comidas puras que excluyen a los paganos (cf. Rom 14,1-3.6.13-23; 15,1-7; 1 Cor 6,12-13). La identidad de estas comidas con el convite eucarístico parece evidente en 1 Cor, donde Pablo invita a los fieles a superar la polémica en torno a la pureza de los alimentos (1 Cor 10,23-32) en un contexto en el que, a partir de las divisiones en la comunidad (tema general de la carta), insiste en la comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo como fuente de unidad (cf. 1 Cor 10,3-4.16-17.21; temática que reaparece de otra manera en 1 Cor 11,17-34), pues los capítulos 10 al 12 de la carta tratan fundamentalmente del comportamiento en la celebración litúrgica. De modo similar, en Rom 14,17, Pablo pone en relación el reino de Dios con «la comida y la bebida», excluyendo toda discriminación por la pureza de los alimentos; esta vinculación entre comida y reino de Dios es una probable alusión al convite eucarístico, que supera ya la mera comida carnal.

No todo fue perfecto, ciertamente, en el comportamiento de la comunidad apostólica, cuyas desavenencias impedían a veces que llegase a cuajar aquel ideal del «único corazón y un alma sola»

(Hch 4,32). Disidencias que se reflejaban sobre todo en el convite eucarístico: en la insistencia, exagerada a veces, en la pureza legal, en la falta de atención a ciertos miembros de la comunidad (cf. en Hch 6,1-2 las quejas de los judeocristianos helenistas frente a los hebreos) o en las deficiencias en la caridad y en la comunión fraterna, tal como se refleja en 1 Cor 11,17-22.33-34 o en Jds 12, donde se acusa a algunos «que banquetean con vosotros de manera desvergonzada, apacentándose a sí mismos» y siendo «deshonra de vuestros ágapes». No obstante, el Nuevo Testamento mantiene con suma energía la estrecha relación entre el convite eucarístico y la unión y la solidaridad entre los fieles, estableciendo como una novedad (que no encuentra paralelo en el Antiguo Testamento) una estricta vinculación entre «comunión» (*koinonía*) y «fracción del pan».

δ) El convite eucarístico y la «comunión» (*koinonía*).

Ya hemos dicho que la comunión en la Iglesia primitiva abarcaba todos los ámbitos de la existencia, prestando una especial atención a la asistencia fraternal a los necesitados a través de una comunicación de bienes (cf. Hch 2,44-45; 4,32-37; 5,1-11) no obligatoria, sino voluntaria, según la liberalidad de cada uno (cf. Hch 5,4; 2,45 y 4,32), y que llegaba a veces a la donación total del patrimonio personal. De ahí salían los recursos necesarios para atender a los más pobres. Pero esta atención se realizaba no a través de una limosna anónima individual, sino de una forma nueva: por la participación común de todos los miembros en el banquete comunitario, fruto de las colectas de los fieles, en un servicio a las mesas organizado por los apóstoles y centralizado al principio bajo su dirección (Hch 4,37; 5,2) y más tarde realizado con la ayuda eficaz de los diáconos (Hch 6,1-6), de forma que «nadie pasaba necesidad» (Hch 4,35). «De este modo, los cristianos introdujeron ya una organización de la beneficencia muy distinta de la judía»<sup>58</sup>.

En efecto: la vinculación entre la comunión y el convite representa una novedad radical respecto a las costumbres judías. El judaísmo prestó, ciertamente, una esmerada atención a la beneficencia y a la ayuda a los desvalidos. Pero la colecta en favor de los pobres nada tenía que ver con las comidas; antes bien, se realizaba en el marco del templo (en Jerusalén) o del culto sinagoga (en otras ciudades). Lo que se recogía era distribuido en la sinagoga (o en el templo) la víspera del sábado. Estos servicios esta-

<sup>58</sup> E. Hänchen, *Apostelgeschichte*, 215.

ban en manos de representantes cualificados de la asamblea judía o de administradores debidamente acreditados, a quienes estaba confiada la recaudación de la colecta y su distribución<sup>59</sup>.

En el convite eucarístico cristiano son, en cambio, indisociables la comida y la beneficencia o el servicio de ayuda. Esta singular forma de atención a los pobres en un banquete eucarístico comunitario es resaltado no sólo por los pasajes ya citados de Hch y 1 Cor 11,17-34, sino también porque un mismo término, *koinonía* (comunión), designa en el Nuevo Testamento tanto la comensalidad o comunión de mesa como el servicio de ayuda. Algo similar a lo que sucede con la palabra *diakonía* o servicio (ministerio), que designa el servicio a la mesa y el ministerio de ayuda a los necesitados a través de las colectas<sup>60</sup>. Finalmente, la recaudación de la colecta de la comunidad tiene lugar ahora el domingo y no el sábado<sup>61</sup>.

El relato evangélico de la multiplicación de los panes refleja de manera patente esta situación de la Iglesia primera. La narración conserva, junto a datos que se remontan al hecho mismo realizado por Jesús, otra serie de matices que nos remiten a la celebración eucarística de la comunidad primera, tales como la insistencia de todos los relatos (cf. Mt 14,13-21; 15,32-38; Mc 6,30-44; 8,1-10; Lc 9,10-17; Jn 6,1-5) en una multitud necesitada y desvalida, en la colecta de panes y de peces (destacada de modo especial por Juan, pues los panes son aportados no por los discípulos, sino por un muchacho de entre la multitud), la distribución del alimento por igual entre la gente, la sobreabundancia tanto de los dones como de la alegría de los invitados y, por último, toda la estructura

<sup>59</sup> Ch. Perrot, *op. cit.*, 302-303. Según Flavio Josefo, eran siete los jueces que administraban las limosnas en las ciudades judías (*De Bello Jud.* 2, 568-571: cf. *Fl. Josephus* II, 541-542). Sobre la beneficencia en los cenios, cf. *Documento de Damasco* 14,14, en J. Carmignac, *Les Textes de Qumrân* (París 1963) II, 202. Más datos sobre la actividad asistencial en el judaísmo, en J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 145-156, y Strack-Billerbeck, II, 643ss.

<sup>60</sup> *Koinonía* (comunión) aparece con el sentido de colecta o ayuda fraternal en Rom 15,26; 2 Cor 8,4; 9,13; y con el sentido de participación en una misma mesa o comida: 1 Cor 10,16.18. Lo mismo *diakonía*: con el sentido de ayuda y colecta, cf. 2 Cor 8,4; 9,1.12-13; con el sentido de servicio a la mesa: Hch 6,1-2. Cf. Ch. Perrot, *op. cit.*, 320 y nota 12.

<sup>61</sup> Cf. P. Grelot, *Du sabbat juif au dimanche chrétien*: MaisDieu 123 (1975) 101-107 y 124 (1975) 13-54; G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, 74-78 (ulterior bibliografía).



eucarística de estos relatos que son muestra de lo que está sucediendo en el convite eucarístico de la comunidad<sup>62</sup>. La fracción del pan se sitúa así «en el corazón mismo de esa 'comunidad' que es la Iglesia de Dios en su conjunto»<sup>63</sup>.

ε) La presencia personal de Cristo resucitado.

Pero toda esta serie de actuaciones y de formas nuevas de comportamiento en la comunidad cristiana no nace por generación espontánea, sino que tiene su origen y su centro, su explicación y su única razón de ser en la presencia viva y personal de Cristo. El es el que, por una parte, preside la celebración y distribuye los dones y es también el que, por otra parte, en y a través de esos dones, dispensa el don supremo de sí mismo. «El banquete cristiano es así el lugar por excelencia de la unidad y la caridad cristianas (del *agapé*), donde el Señor continúa distribuyendo, como en la multiplicación de los panes, lo que la colecta ha reunido»<sup>64</sup>. Por eso la *koinonía* o comunión es comunión con la persona de Jesús a la vez que comunión con los hermanos, que se abre así hacia la vida cotidiana. El pan distribuido tiene una doble función y genera un doble dinamismo: en cuanto *partido* (y repartido), el pan significa y realiza la comunión con el cuerpo entregado de Jesús, pues «el pan que partimos, ¿no es la comunión en el cuerpo de Cristo?» (1 Cor 10,16); en cuanto ese pan es *uno*, un mismo pan, significa la congregación de muchos en un solo cuerpo de Cristo (Iglesia), pues «porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, porque todos participamos de un solo pan» (1 Cor 10,17). «Así, la *koinonía* o comunión se edifica en torno a un único pan distribuido y en torno a una única persona que continúa distribuyéndolo»<sup>65</sup>.

En consecuencia, frente a las comidas festivas del judaísmo, donde el vínculo que unía a los comensales era la *torah*, la palabra

<sup>62</sup> No parece aceptable la desvinculación total de la multiplicación de los panes respecto a la celebración eucarística de la primera comunidad (cf. nota 24 del cap. I). Pero menos todavía en el Evangelio de Juan (cap. 6), que relaciona estrechamente la multiplicación con el pan de vida. Cf. J. M. van Cangh, *La multiplication des pains et l'eucharistie* (París 1975).

<sup>63</sup> B. Tremel, *La fraction du pain*, 85.

<sup>64</sup> Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, 235s.

<sup>65</sup> *Ibid.* Recordemos en este contexto que los términos *koinonía* y *diakonía* van unidos además a la «comunión» y el «servicio» del evangelio y su proclamación: así, Flp 1,5 (*koinonía* o comunión en el evangelio de Cristo) y Hch 6,2,4 o Rom 11,13 (*diakonía* a la palabra y al evangelio). El centro de todo ello es la persona del Resucitado.

de Dios en la historia o la palabra profética y sapiencial, en las comidas del cristianismo primitivo el factor de comunión y de cohesión es la presencia misteriosa del Señor, que preside el banquete. Allí resuena el eco de la palabra y el gesto de Jesús. Y aunque se lee el Antiguo Testamento en las reuniones litúrgicas (sobre todo antes de que vayan apareciendo los primeros escritos del Nuevo), esta lectura se hace a la luz de la persona y la obra de Jesús, en una reinterpretación de la Escritura antigua tal como se refleja en Lucas (24,27.44-46): «Comenzando por Moisés y por todos los profetas (y los salmos: v. 44), les fue declarando cuanto a él se refería en todas las Escrituras».

Por eso la fracción del pan es la cena *del Señor* (*kyriakon deipnon*) y no una cena sin más. En la asamblea cristiana son la palabra viva y el gesto de Jesús los que prevalecen sobre la enseñanza del doctor o del maestro (del antiguo «rabí», que comentaba los textos de la Escritura)<sup>66</sup>. Esta inversión de funciones respecto al Antiguo Testamento y sobre todo al judaísmo tardío tiene su importancia: significa que la persona de Jesús y su palabra viva, directa, luego revivida y reactualizada por los testigos inmediatos mientras éstos viven, ocupa el puesto central en la celebración (frente al mero comentario de la palabra escrita) como punto de partida de la fe y la reflexión cristianas. Quizá el mejor ejemplo sea el largo discurso de Jesús en el relato de la cena en Juan: la comunidad reunida en la eucaristía sirve de caja de resonancia que amplía en diversos acordes la palabra inicial pronunciada por el Señor. La celebración eucarística es sin duda el crisol del evangelio, uno de los principales ámbitos donde irá cristalizando la palabra evangélica. Sobre todo una vez que la fuerza inicial de la presencia viva del Resucitado en la Iglesia va perdiendo aquel vigor primero, la palabra de Cristo sigue especialmente viva (aun antes de su fijación por escrito) en el recuerdo y la vivencia de los primeros testigos «que comieron y bebieron con él», a la vez que

<sup>66</sup> A. M. Stanley hace notar las diferencias entre la liturgia cristiana primitiva y la liturgia judía en lo tocante a la palabra. El judaísmo disociaba radicalmente (hasta la destrucción del templo) la liturgia de la palabra (que tenía lugar el sábado en la sinagoga e implicaba el comentario de la Escritura y la instrucción religiosa del pueblo) y la celebración sacrificial que tenía lugar en el templo al margen de la palabra y la enseñanza. En cambio, la comunidad cristiana —siguiendo sin duda los pasos de Cristo «evangelizador» en sus comidas, incluida la última cena— vincula estrechamente el culto y la palabra en la celebración del banquete eucarístico: cf. *Liturgical Influences*, 26-27.

resuena en la memoria y el corazón de la asamblea. No en vano el cuarto Evangelio, que tanto gusta de recalcar la *anámnesis* o el recuerdo de los discípulos, enmarca esta memoria en un doble contexto: por una parte, en relación con el Resucitado (en tres pasajes: Jn 2,17.22; 12,16), y por otra, en relación con la celebración de la cena (en los otros tres pasajes restantes: Jn 14,26; 15,20; 16,4), esta vez en relación con la fuerza de su Espíritu.

b) La comunidad judeocristiana helenística.

Esta comunidad está constituida por judíos de la diáspora que, diseminados por el extenso ámbito del Imperio romano, se incorporan al cristianismo naciente primero en Pentecostés y luego a través de la misión de Pablo en sus viajes por Asia Menor y Europa. El Apóstol empieza siempre predicando a los judíos en las sinagogas de las ciudades que visita (cf. Hch 13ss).

Para estos judíos, el culto sinagoga tenía mayor relevancia práctica que el templo de Jerusalén, demasiado distante. Por lo que entre los convertidos al cristianismo la reunión eucarística tendría una redoblada importancia. Por otra parte, el culto sinagoga ejerce ahora cierta influencia sobre la liturgia cristiana.

Estos convertidos de un judaísmo no palestinese no habían conocido al Jesús histórico ni le habían escuchado (al revés de lo que sucedió con la comunidad palestinese, compuesta por gentes que siguieron al Maestro). Tampoco era tan viva para ellos la presencia y la manifestación del Resucitado, que acaece ya bajo el velo de los signos: la palabra y los gestos de la comunidad y los dones. Lo cual condiciona, indudablemente, el paso del primitivo evangelio oral a los evangelios escritos: hasta ahora predominaba la rememoración, pues las palabras y los gestos de Jesús seguían resonando en la mente y en el corazón de la primera comunidad, integrada en su inmensa mayoría por discípulos directos. En adelante se hará necesaria la fijación por escrito de la palabra y los hechos de Jesús para todos aquellos que no le vieron ni le escucharon.

Por otra parte, la disminución de la tensión escatológica futura acrecienta el sentido de la presencia del Señor bajo el velo misterioso de los signos: así, la vida eterna, que en los sinópticos destaca todavía como un don escatológico futuro (cf. Mt 18,8; 19,16.29; 25,46), en Juan aparece como un don otorgado ya en el presente de Jesús como «pan de vida» eterna (cf. Jn 6,27.33.35.40.47, etc.).

Ya hemos visto cómo en la comunidad primitiva palestinese la comida eucarística se desarrollaba según este esquema: bendi-

ción y fracción del pan-comida intercalada-bendición y distribución de la copa, siguiendo básicamente la forma de actuar de Jesús en la última cena. Pero en época relativamente temprana debieron de introducirse ciertas modificaciones en la secuencia de la celebración.

La comida como ámbito del diálogo, de la palabra y la comunicación humana era algo que el mundo antiguo percibió con claridad. Baste recordar el *symposion* en los diálogos del *Banquete* de Platón o la ambientación convivial en algunos diálogos de Cicerón. El *symposion* tuvo también importancia en el mundo judío<sup>67</sup>. Sin duda, Jesús fomentó el coloquio amigable en el contexto de sus comidas, pues el relato de la cena en Lucas nos conserva un núcleo inicial del *symposion* o diálogo con sus discípulos (22, 24-38) que prelude el dilatado coloquio de la cena en el Evangelio de Juan (13,31 a 17,26). Pues bien: bajo la influencia del *symposion*, la comida se irá desplazando del centro de la celebración eucarística (enmarcada inicialmente por la fracción del pan al comienzo y la fórmula del cáliz al final) hacia el principio del convite, mientras el rito del pan eucarístico se traslada hacia el final, uniéndose al cáliz (si bien en algunas comunidades el desplazamiento pudo haber sido a la inversa: el rito al comienzo y la comida al final).

Estos desplazamientos debieron de tener lugar, según H. Schürmann, relativamente pronto, situando el inicio de esta mutación en la misma comunidad palestinese<sup>68</sup>, si bien fue en las comunidades posteriores donde esta tendencia se fue consolidando. Por otra parte, la confluencia del rito del pan y del vino al final (o en algunos casos al principio) de la comida es un signo de que los discípulos captaron perfectamente la singularidad y la novedad de los

<sup>67</sup> Cf. Fl. Josefo y la descripción que hace de las comidas esenias en *De Bello Jud.* 2,129-333 (cf. *Fl. Josephus*, Cambridge/Mass. 1977, II, 372).

<sup>68</sup> Cf. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, 69. Y da las siguientes razones: primera, porque el gesto del pan y del vino se destacan de tal modo que uno de ellos —la fracción del pan— da nombre a todo el conjunto de la cena (Hch 2,42) (cf. H. Schürmann, *op. cit.*, 74, y *Die Gestalt*, 112-113). Segunda, porque sin duda la comunidad comprendió muy pronto la novedad latente tras las palabras y los gestos de Jesús en la cena, agrupándolos. Tercera, porque sólo una vez que los gestos del pan y del vino se han agrupado es más fácil que se destaque el paralelismo cuerpo-sangre que Mc y Mt subrayan (frente a Pablo-Lucas) y que encontrará su máxima expresión en la polaridad carne-sangre de Jn (6,51.53.58) y más tarde de Ignacio de Antioquía y Justino (cf. H. Schürmann, art. *Einsetzungsbericht*, en *LThK* III, 762-765).

gestos y las palabras de Jesús, que, aunque realizadas por el Maestro en el contexto de una cena, estaban reclamando —por su propio peso e importancia— un mayor relieve, de tal forma que el desenlace natural era que acabasen por destacarse bien al comienzo, bien al final del banquete, aunque el final resultase más apto por ser el ámbito adecuado del *symposion* o el coloquio, y así sucedió en la mayoría de los casos. H. Schürmann ve indicios de esta evolución en la secuencia que nos reflejan diversos pasajes del Nuevo Testamento. Así, Hch 2,42 habla de enseñanza de los apóstoles (*didaché* y no *kerygma* o anuncio a los no creyentes), seguida de la *koinonía*, la fracción del pan y la oración. Un esquema similar reaparece en la eucaristía celebrada por Pablo en Tróade (Hch 20,7-22), aunque en este caso la comida parece seguir a la fracción del pan. También en 1 Cor 11,21.33 la doble acción ritual se sitúa después de la cena. Ef 5,15-20 menciona, en el marco de una comida (ya que se alude al vino: algunos se embriagan, v. 18), la catequesis sobre «la voluntad del Señor» (v. 17), el canto de himnos y la «acción de gracias» (*eucharistein*) en nombre de Cristo (v. 20). En Col 3,12-17, la comunidad, después del perdón mutuo, se siente unida por el *agapé* y la paz de Cristo en un «único cuerpo» y realiza también la «acción de gracias» (vv. 14-15). Según H. Schürmann, este pasaje hace referencia a un banquete inicial y luego a la eucaristía («acción de gracias») estrictamente dicha, según esta secuencia: enseñanza (la palabra de Cristo y la enseñanza mutua: v. 16), himnos y cánticos espirituales y, finalmente, la acción de gracias (*eucharistein*) a Dios Padre en nombre de Cristo (v. 17). Y cita finalmente la *Didaché* (9,1 a 10,6)<sup>69</sup>.

Por otra parte, nos encontramos con una progresiva sustitución de la «bendición» dirigida a Dios (la *berakab* judía, a propósito del pan y del vino) por una bendición que recae sobre los dones y que, aunque no excluye el sentido anterior, lo modifica con un matiz nuevo. Esto origina, dentro del mismo Nuevo Testamento, una preferencia por el término *eucharistein* (realizar la

<sup>69</sup> En el Nuevo Testamento se refleja de hecho la eucaristía de la Iglesia primera: cf. H. Schürmann, *Die Gestalt*, 119ss, así como J. L. Espinel, *Eucaristía*, 197-221. R. Orlett ve en la secuencia: enseñanza de Jesús-comida («puesto con ellos a la mesa»)-fracción del pan, en el relato de Emaús, un reflejo de la celebración eucarística de la primera comunidad (cf. *An Influence of the early Liturgy upon the Emmaus Account*: CathBiblQuart 21 [1959] 217-218).

«acción de gracias») sobre el término *eulogein* (bendecir a Dios), como aparece en Lucas<sup>70</sup>. A lo que hay que añadir el hecho de que la designación de *eulogia* o bendición vaya siendo reemplazada por la denominación «fracción del pan» y luego por la de «cena del Señor», que, al igual que *koinonía* (o comunión), no designan ya un gesto o un momento concreto de la comida, sino el conjunto global de la celebración.

### c) La comunidad paganocristiana o helenística.

La incorporación de los primeros paganos a la Iglesia produjo ciertos desajustes y tensiones en la celebración del banquete comunitario eucarístico. Una de ellas fue la cuestión de los alimentos puros e impuros, ya señalada. Otra tensión fue la de señor-esclavo según la estructura sociológica que predominaba en el mundo grecorromano.

Según 1 Cor 11, el rito estrictamente eucarístico se sitúa al final de un banquete festivo celebrado al atardecer (pues se habla de *deipnon*, cena), según parece una vez por semana, en el día del Señor o domingo<sup>71</sup>. El conjunto de la celebración recibe ahora el nombre no de fracción del pan, sino de cena del Señor (*kyriakon*

<sup>70</sup> Ya en la multiplicación de los panes habla Lucas (9,16) de *eulogēsen autous* («los bendijo») —a los panes— y los partió), frente al *eulogēsen* («bendijo» a Dios) de los demás sinópticos. Por eso, sin duda, Lucas (así como Pablo) elimina en la cena toda referencia al *eulogēsas eklasen* (bendiciendo —a Dios— lo partió), sustituyéndola por *eucharistēsas eklasen*, que puede implicar ya una bendición que recae sobre los dones (sin que ello excluya la bendición dirigida a Dios). J. Audet insiste en que los términos *eucharistein-eucharistia* en el NT se refieren únicamente a la bendición judía y sólo ya entrado el siglo II empiezan a significar la eucaristía o acción de gracias específicamente cristiana: cf. *Esquisse*: RB 65 (1958) 375. Sin embargo, H. Cazelles, *Eucharistie, Bénédiction et Sacrifice dans le Nouveau Testament*: MaisDieu 123 (1975) 18-28, estudia el término *eucharistia-eucharistein* en el AT (LXX), en Filón y en el NT, y puntualiza las afirmaciones de Audet subrayando el sentido de «don o gracia» de Dios al hombre y no sólo el de «acción de gracias» o bendición del hombre a Dios en sentido judío.

<sup>71</sup> Hch 20,7 y 1 Cor 16,2 hablan del primer día de la semana (*mia sabbatou*) como el día de celebración de la eucaristía (Hch) y de recaudación de la colecta (1 Cor). También Ap 1,10 alude a la *kyriake hēmera* (día del Señor), así como la *Didaché* 14,1 (celebración «cada día del Señor»), Justino y quizá la Ep. a Bernabé (15,9) o la carta de Plinio a Trajano, según R. Bultmann, TNT 147 (trad. cast., 198). Cf. también las notas 48 y 61 de este mismo capítulo.

*deipnon*). Los gestos y las palabras se remontan, según Pablo, al mismo Jesús. Se trata, pues, de una celebración específicamente cristiana que comporta una comida ordinaria seguida de una acción ritual sobre el pan y la copa, elementos básicos que ya habíamos encontrado en la comunidad palestinese y en la judeohelenística<sup>72</sup>.

Sin embargo, en la comunidad de Corinto aparecen con claridad los primeros indicios de la disociación ulterior entre comida y eucaristía: por una parte, las fórmulas del pan y del vino no sólo se han desplazado al final del banquete (cf. vv. 21.33, donde se afirma que la comida ha tenido lugar anteriormente), sino que además tiende a separarse la comida de la eucaristía estrictamente tal, o al menos Pablo contempla esta posibilidad<sup>73</sup>. Y esto acaece hacia el año 55, fecha aproximada en la que se escribe la carta, alrededor de veinte años después de la muerte de Jesús.

Esta disociación se demuestra, según H. Schürmann, por la diferencia que Pablo establece entre un *kyriakon deipnon* y un *idion deipnon*, una «cena del Señor» y una cena nuestra o «propia cena, que ya no es la cena del Señor»; además, la cena «se adelanta» (*prolambanein en tō phagein*: 1 Cor 11,20-21). Y aunque es cierto que Pablo considera esta disociación entre comida «propia» y cena del Señor como algo deplorable por lo que encierra de egoísmo y falta de comunión en la Iglesia, también es verdad que el Apóstol contempla la posibilidad de que la comida «profana» se realice en la propia casa (vv. 22.34). De esta forma, el banquete eucarístico parece ir perdiendo aquel sentido inicial de satisfacer las necesidades de la comunidad en toda su amplitud, espiritual y material, para ir adquiriendo un carácter más ritualizado o más estrictamente sacramental.

Luego se irá afianzando progresivamente, hasta su fijación definitiva, esta separación entre el banquete y la eucaristía propiamente tal. Las fórmulas del pan y del vino se destacan acentuando la novedad del alimento espiritual. A comienzos del siglo II se

<sup>72</sup> Cf. H. Schürmann, art. *Herrenmahl*, en LThK V, 271, y *Jesu ureigener Tod*, 69.

<sup>73</sup> Empieza a distinguirse entre la comida para saciar el hambre (que deberá realizarse en la propia casa) y la congregación (*synerchomai*: vv. 33-34) de la Iglesia de Dios (v. 22): H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, 73. También J. Betz considera probable que en la praxis de Corinto «ambos actos de comunión se hayan desplazado al final de la cena» (*Eucharistie in der Zeit II/1*, 104 y nota 402).

dejará de hablar de «mesa», y todo el proceso de celebración se irá estilizando mientras se acentúa su carácter ritual, sacramental<sup>74</sup>. Justino es el mejor testigo de esta nueva etapa, en la que ya se distingue con toda claridad entre la comida y la eucaristía: ésta ha dejado de ser «cena» o comida vespertina, al haberse desplazado su celebración a la mañana (en vinculación con el bautismo, que solía administrarse a la salida del sol)<sup>75</sup>. El nombre de «eucaristía» se divulga hasta el punto de eclipsar por completo al de «cena del Señor»<sup>76</sup>, mientras la *eulogía* o bendición sobre el pan y el vino se convierte en la plegaria eucarística que constituye el núcleo central de la celebración (y que se identifica con las «oraciones y acciones de gracias» de que habla Justino hacia el año 150, y a las que el pueblo responde con el amén)<sup>77</sup>. Por último, el término eucaristía va adquiriendo un sentido objetivo y una referencia a los dones en los que se plasma o materializa toda la acción de

<sup>74</sup> Cf. H. Schürmann, *Die Gestalt*, 125-126.

<sup>75</sup> En Ignacio de Antioquía hay ya una contraposición entre la comida profana y la eucaristía: «No siento gusto por la comida corruptible (*trofē tithoras*)...; quiero el pan de Dios (*arton Theou*)» (*Rom. 7,3*: PG 5,693 B; Sol I, 73). En la carta de Plinio a Trajano (escrita desde Bitinia hacia el año 112) se habla de que los cristianos se reúnen al amanecer y cantan himnos a Cristo como a Dios (cf. R. Bultmann, TNT 147; trad. cast., 198). También insiste en la celebración eucarística matutina san Justino (*Apol. 1*, 65.67: PG 6,428 A.429 B; Sol I, 91.93), así como Tertuliano (*De corona 3*: PL 2,79 A; Sol I, 147) y ya en el siglo III, san Cipriano (*Ep. 53,16*: PL 4, 386-387; Sol I, 225).

<sup>76</sup> Es significativo el que muy pronto desaparezca en la Iglesia la expresión «cena del Señor», sustituida en la práctica por la denominación «eucaristía». Sólo en Tertuliano encontramos una vez esta expresión: «no podemos comer la cena de Dios (*coenam Dei*) y la cena de los demonios» (*De Spect. 13*: PL 1,646; Sol I, 129) donde resulta extraño que sustituya la cena o mesa del Señor de Pablo (1 Cor 10,21) por cena de Dios. Con Orígenes, en el siglo III, vuelve a aparecer: «La mesa espiritual y el alimento espiritual y la cena del Señor (*dominicam coenam*)» (*Com. in Mt 26,23*: PG 13,1732; Sol I, 191). Y en el siglo IV Basilio contrapone la cena ordinaria (*koinon deipnon*) a la cena del Señor (*kyriakon deipnon*): ésta no se debe manchar celebrándola en casa (en *oikia*), ni aquélla deberá celebrarse en la iglesia, fuera de un caso de necesidad (*Reglas breves*, 310: PG 31,1304; Sol I, 615). San Atanasio habla de «cena divina» (referida a la mesa celestial y a la cena última de Jesús), en *Ep. 7,8-9* (PG 26,1394-95; Sol I, 301-302). A partir del siglo IV encontramos diversas denominaciones: cena del Cordero, cena divina de Cristo y, sobre todo, cena mística (Crisóstomo) y alguna que otra vez cena del Señor.

<sup>77</sup> Cf. *Apol. 1,65* (PG 6,428 AB; Sol I, 91).

gracias<sup>78</sup>. De ahí la aparición del neologismo «eucaristizados», aplicado a los dones por Justino y luego por Ireneo y en torno a los que gira la bendición-acción de gracias a Dios por Jesucristo.

En resumen podemos afirmar: la comunidad primera va avanzando hacia una progresiva ritualización de la celebración eucarística y hacia una total disociación de la eucaristía de la comida ordinaria. Pero esta ritualización no acaece bajo el influjo de los misterios paganos y sus comidas rituales (como quiere Bultmann), sino por un proceso normal en el que la comunidad va acentuando y dando cada vez mayor énfasis a una serie de elementos —palabras y gestos— que Jesús había utilizado. El pan y el vino tenían ya en las manos del Señor, sobre todo en la última cena, un valor simbólico: de ahí el que el gesto fuese acompañado de palabras interpretativas. Pero estos signos, que en un primer momento (en las comidas de Jesús y luego en la última cena, así como en el banquete eucarístico de la comunidad primera) aparecieron enmarcados en el esquema general de la comida judía, en la comunidad posterior se van destacando y explicitando en sus elementos más significativos, con la consiguiente estilización y ritualización.

Así, pues, la comunidad más antigua, al mantener una comida intercalada entre la fórmula del pan y la del cáliz, respondía a la actuación inicial de Jesús, que se sirvió del esquema de la comida judía para hacer presente el misterio del reino de Dios y su servicio personal a ese reino. Pero, a su vez, la comunidad posterior, al hacer un mayor hincapié en lo que la eucaristía cristiana entraña de novedad y originalidad respecto a las estructuras del judaísmo, también responde a la actuación de Jesús, quien, dentro inicialmente del esquema del convite judío, lo superó y lo desbordó al introducir en él unos gestos y unos elementos nuevos. Así, se va disociando de la eucaristía la comida «profana», en una evolución que puede darse por concluida a comienzos del siglo II<sup>79</sup>. Aun sin negar la enorme riqueza del banquete comunitario eucarístico

<sup>78</sup> El término eucaristía aplicado al conjunto de la celebración aparece ya en Ignacio de Antioquía: «reuníos para la eucaristía y para la alabanza» (*Ef.* 13: PG 5,656 A; Sol I, 70); «usad de una sola eucaristía» (*Filad.* 4, 4: PG 5,700 B; Sol I, 72; cf. también *Esm.* 7,1 y 8,1: PG 5,713 AB; Sol I, 75). Y es frecuente en Justino e Ireneo.

<sup>79</sup> Aunque esta evolución no siga siempre un proceso homogéneo; fue distinta sin duda en las diversas comunidades y sufrió avances y retrocesos no fácilmente concretizables. Sobre las líneas fundamentales de esta evolución, cf. H. Schürmann, *Die Gestalt*, 125-127; J. Coppens, *L'eucharistie des temps apostoliques*: ETL 53 (1977) 199-201 (allí ulterior bibliografía).

de la comunidad más antigua, que permanece ahí como modelo y paradigma de comunión para la Iglesia de todos los tiempos, es preciso reconocer también que la evolución posterior tiene su lógica y su sentido a partir de la actuación misma de Jesús. Posteriormente, la comunidad cristiana mantendrá sus «ágapes» o comidas fraternales, pero probablemente disociadas ya de la eucaristía propiamente tal<sup>80</sup>.

No se puede afirmar, por tanto, que sea la comunidad primera la que instituye por propia cuenta la eucaristía, retrotrayendo luego a la palabra y la acción del Jesús histórico las acciones y las palabras de la Iglesia utilizadas en la liturgia eucarística. Ni siquiera es aceptable la tesis según la cual fue la comunidad la que interpretó en un sentido nuevo unos gestos y palabras de Jesús ambiguos y carentes de sentido unívoco<sup>81</sup>. No; la comunidad explícita y desarrolla unas actuaciones de Jesús preñadas de sentido y cargadas de contenido. Jesús es, pues, el que instituye la eucaristía en su núcleo fundamental y original. Acaece en este ámbito lo mismo que sucede en la formación de los evangelios y en el desarrollo de todo el conjunto del misterio cristiano: la Iglesia no inventa el evangelio; sólo recuerda y ahonda, resaltando ciertos matices y sobre todo explicitando el contenido implícito en la palabra y la obra de su único fundador, Jesucristo.

<sup>80</sup> Sobre los ágapes, cf. nota 51 de este capítulo. R. Bultmann pone el término ágape en relación con el banquete eucarístico basándose en que el mismo término *agapé* que aparece en Jud 12 se encuentra en Ignacio de Antioquía (*Esm.* 8,1: «no es lícito sin el obispo ni bautizar ni celebrar ágapes»: PG 5,713 B; Sol I, 75. Cf. también, aunque menos claros, *Rom* 7,3 y *Esm.* 7,1: PG 5,693 B.713 A; Sol I, 73.74).

<sup>81</sup> Pues, de haber sido la comunidad la que instituyó realmente la cena, ¿con qué fuerza o con qué respaldo podría contar Pablo para enfrentarse a ella tal como lo hace en 1 Cor 11? Remite él a una tradición anterior, aceptada como norma por la comunidad y cuya autoridad se remonta a Jesús en su tenor fundamental. «Sólo un relato de la institución objetivo y con identidad propia podía llegar a imponerse como un argumento válido e indiscutible frente a los diversos grupos antagonistas en Corinto», dice P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl* (Munich 1960) 88.

### III. LOS RELATOS DE LA CENA EN LOS SINOPTICOS Y EN 1 COR 11

#### 1. Características fundamentales y antigüedad de los relatos

Cinco son los pasajes del Nuevo Testamento que nos relatan la celebración de una cena última por parte de Jesús: los cuatro evangelios y Pablo (en 1 Cor 11). Todas estas referencias pueden agruparse en tres tipos fundamentales distintos. El primero está representado por Mateo (22,14-23) y Marcos (14,17-21); el segundo por Lucas (22,14-23) y Pablo (1 Cor 11,23-26): estos dos tipos de relatos coinciden entre sí en una serie de rasgos comunes básicos, a la vez que muestran ciertas divergencias características. El tercer tipo está representado por la narración distinta de la cena en Juan (13,1-17), quien además conserva el discurso sobre el pan de vida (Jn 6), que no aparece en los sinópticos.

Hoy día es opinión generalizada que no se trata en estos relatos de narraciones estrictamente históricas, sino de fórmulas litúrgicas que reflejan en sus rasgos principales la cena última celebrada por Jesús, pero tamizada ya y coloreada por las palabras y los gestos rituales de la comunidad que viene celebrando el banquete eucarístico una serie de años<sup>82</sup>. Este influjo litúrgico es el que explica las divergencias, a veces notables, entre los dos primeros tipos de relato. Pues aunque la acción de Jesús aparezca encuadrada en un marco histórico, no cabe duda que el banquete eucarístico fue incrementando progresivamente sus contenidos teológicos y su relevancia litúrgica. Este carácter litúrgico se hace patente en el texto de Pablo, que remite expresamente a formulaciones anteriores fijadas por la tradición<sup>83</sup>, así como en Marcos, que utiliza un lenguaje

<sup>82</sup> «Los relatos que (Mc y Pablo) nos ofrecen son sin duda las mismas palabras que se pronunciaban en las comunidades de Jerusalén o Antioquía cuando se celebraba la Cena del Señor», y de las que hay que creer que bajo la luz del Espíritu nos han transmitido lo esencial, dice P. Benoit, *Les récits de l'institution*, en *Exégèse et Théologie* I, 212. H. Schürmann cree ilusorio el intento de fijar con precisión el tenor literal de las palabras de Jesús (*Jesu ureigener Tod*, 52s; de modo semejante, X. Léon-Dufour, *Jésus devant sa mort*, en *Jésus aux origines*, 157). También J. Betz advierte que en los relatos se trata de fórmulas litúrgicas estilizadas a la vez que de confesiones de fe, en *Die Eucharistie in der Zeit* I/1,4-15 y II/1,10-11.

<sup>83</sup> Al igual que en 1 Cor 15,1ss, también en 1 Cor 11,23s insiste Pablo en que él transmite lo que a su vez ha recibido: lo que nos remite a los primeros contactos de Pablo con la comunidad de Jerusalén (de tres a cinco años después de la muerte de Jesús). Según P. Neuenzeit, se demuestra que

elevado, casi lapidario y reducido a lo esencial, y que dista mucho de ser un reportaje colorista y detallado de la cena. Generalmente, los relatos prescinden de detalles históricos y de referencias muy concretas sobre los comensales reunidos, mientras centran toda su atención en la persona de Jesús. Por otra parte, del Señor sólo se nos conservan los gestos y las palabras más destacadas e importantes, pero dejando al margen gran parte del contexto concreto de la celebración. Por último, es un indicio de su carácter litúrgico la abundancia de imperativos (sobre todo en Mateo).

Acerca de la antigüedad de los diversos relatos, tres son las principales hipótesis últimamente barajadas. La primera sostiene una mayor antigüedad del texto de Pablo (1 Cor 11,23ss), basándose en estas razones: el texto paulino fue el primero en ser fijado por escrito, ya que la carta a los Corintios se escribió hacia el año 55; además, Pablo afirma recoger una tradición anterior de la que ha recibido los datos que ahora aduce<sup>84</sup>. Otro signo de antigüedad es la referencia a una separación, por medio de una comida intercalada, entre las fórmulas del pan y del vino («y asimismo, después de cenar, tomó el cáliz: 1 Cor 11,25), lo que nos remite a la celebración eucarística más primitiva, dato que Mateo y Marcos omiten<sup>85</sup>.

Pablo refleja una tradición eucarística anterior a él, ya forjada y estructurada, por el hecho de que 1 Cor 11,23-25.27 contiene un vocabulario no paulino, pues la expresión *sōma tou Christou* (cuerpo de Cristo), «en todos los textos paulinos no significa el cuerpo físico de Jesús, sino la comunidad», incluso en Rom 7,4, donde *dia tou sōmatos tou Christou* (por el cuerpo de Cristo) significa también la incorporación —por el bautismo— al cuerpo (eclesial) de Cristo. Pablo designa el cuerpo físico de Jesús de otra manera en sus cartas: por ejemplo, como «cuerpo de su carne» (Col 1,22) (cf. *Das Herrenmahl*, 103-110.115-123; cf. también J. Jeremias, *Ultima Cena*, 110.170.204).

<sup>84</sup> Cf. G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche*, en *Studien*, 151.

<sup>85</sup> Se inclinan por una mayor antigüedad del relato de Pablo, entre los autores católicos, J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit* I/1,15-26 (mientras en II/1,10-26 se muestra más indeciso y afirma que tanto Pablo como Mc contienen elementos muy antiguos); G. Ruffini, *L'Eucaristia nel Nuovo Testamento*, en A. Piolanti (ed.), *Eucaristia* (Roma 1957) 66; P. Neuenzeit, *Herrenmahl*, 120ss; E. J. Kilmartin, *La Cène du Seigneur* (París 1976) 36-41. Y entre los teólogos protestantes, G. Bornkamm, *Herrenmahl*, 153-154; E. Schweizer, art. *Abendmahl*, en RGG I, 13-14; W. Marxsen, art. *Abendmahl*, en EKL I, 3; F. Hahn, *Alttestamentlichen Motive*, 371, que habla de una prioridad en la historia de la tradición, de la fórmula paulino-lucana; así como F. Lang, *Abendmahl und Bundesgedanke*: EvTh 35 (1975) 527, entre otros.

Una segunda hipótesis propugna la mayor antigüedad de la narración de Marcos. Las razones aducidas en favor de esta hipótesis son el carácter aramaizante del texto griego en Marcos; expresiones como «comer la pascua» (Mc 14,14: *pascha* es un término hebreo que designa el cordero pascual) o el «por muchos» (*hyper pollōn*: Mc 14,24) son fórmulas que no responden a un correcto griego y que nos remiten, por tanto, a la comunidad palestinese más antigua, que habla arameo<sup>86</sup>. A ello hay que añadir en el relato de Marcos una mayor abundancia de formas verbales narrativas (no imperativas) y ciertos detalles que parecen acercarnos al relato de un testigo más próximo a los hechos<sup>87</sup>.

Otra tercera hipótesis, mantenida inicialmente por R. Bultmann y luego recogida y matizada por H. Schürmann<sup>88</sup>, insiste en una mayor antigüedad de la primera parte de la narración de Lucas (22,14-18) sobre todas las demás narraciones, incluida la de Pablo. El texto de Lc 22,14-18 (que no se refiere aún a las fórmulas

<sup>86</sup> Sobre los aramaismos de Mc, véase el competente estudio de J. Jeremias, *Ultima Cena*, 188-220. Sin embargo, F. Lang advierte que «aun siendo los numerosos semitismos de gran importancia para determinar la antigüedad del relato, dado el bilingüismo reinante en los ámbitos helenísticos de Siria y Palestina, la aportación de datos lingüísticos por sí sola no constituye una prueba evidente respecto a la antigüedad», por lo que se inclina a un previo esclarecimiento del proceso de tradición a partir del análisis del contenido de los relatos más que de los datos lingüísticos (cf. *Abendmahl*, 526). También E. J. Kilmartin rechaza la presencia de semitismos como criterio absoluto de antigüedad: Lucas escribe un decenio más tarde que Pablo y conserva más semitismos que 1 Cor 11. Los semitismos pueden deberse al ámbito geográfico del autor o los destinatarios más que a la antigüedad del texto; por eso E. J. Kilmartin prefiere partir, como criterio de antigüedad, del mayor o menor grado de liturgización de los relatos (cf. *La Cène*, 39-41).

<sup>87</sup> Así, R. Pesch, *Das Abendmahl*, en *Tod Jesu*, 47-58, así como *Wie Jesus das Abendmahl hielt* (Friburgo 1977) 47-58. Defienden una mayor antigüedad de Marcos, además de J. Jeremias, *ibid.*, y E. Lohse, *Martyrer*, 122ss, los católicos P. Benoit, *Les récits*, en *Exégèse et Théologie* I, 212; J. Dupont, *Ceci est mon corps. Ceci est mon sang*: NRT 80 (1959) 1027; A. L. Descamps, *Les origines de l'eucharistie*, en *Eucharistie*, 61-70.

<sup>88</sup> R. Bultmann, *Gesch. Synop. Trad.* 300 y 302, afirma que Lc 22,14-18 conserva mejor una antigua tradición de la que quedan meros indicios en Mc 14,22-25. H. Schürmann ha estudiado detenidamente esta cuestión en *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (Münster 1955) 35ss, así como en *Der Paschamahlbericht Lk 22 (7-14).15-18* (Münster 1953) 1-74. Si bien esta hipótesis ha sido puesta en cuestión por J. Jeremias, *Ultima Cena*, 149-188, y P. Neuenzeit, *Herrenmahl*, 103-120.

y gestos eucarísticos, sino a un ritual previo, quizá judío, que sólo Lucas conserva) menciona el ponerse de Jesús a la mesa, su deseo ardiente de comer la pascua (o cordero pascual) antes de padecer, y conserva una doble referencia al banquete del reino: la primera después de la alusión a la comida del cordero (v. 15) y la segunda después del cáliz que Jesús ha hecho circular entre sus discípulos (v. 18); datos que no aparecen en Mateo ni en Marcos. Luego, en Lc 22,19-20, sigue el relato estrictamente eucarístico. Pues bien: el pasaje de Lc 22,14-18 vendría a ser, según los autores citados, no sólo el más antiguo, sino además la base de los restantes relatos. Las razones aducidas en favor de esta hipótesis son: una formulación escatológica, doblemente recalcada («hasta que venga el reino de Dios»: vv. 16 y 18), muy en consonancia con todo el sentido escatológico del mensaje de Jesús. En segundo lugar, el propósito manifestado por el Señor de abstenerse de todo alimento («no volveré a comer»: v. 16; «no volveré a beber»: v. 18), muy de acuerdo con la convicción de Jesús de hallarse ante el fin inmediato de su misión terrena y de la consumación de ésta (*plerothe*: v. 16) en el banquete del reino<sup>89</sup>. En tercer lugar, la mención de una copa sobre la que Jesús da gracias *en medio de la comida* y que luego reparte constituye un hecho singular que no encuentra su explicación desde los usos litúrgicos de la comunidad primera.

¿Qué decir respecto a estas tres posturas? Empecemos diciendo que la tercera hipótesis tiene hoy menos visos de probabilidad: no ha encontrado una acogida muy favorable por parte de la crítica; diversos autores explican la singularidad de Lc 22,14-18 como una reminiscencia de una primitiva celebración de la antigua cena pascual judía —aunque ya cristianizada— por parte de la comunidad judeocristiana palestinese<sup>90</sup>. El problema se plantea hoy sobre todo en torno a los relatos de Marcos y Pablo, si bien por el momento, y dados los datos de que disponemos, no parece posible dar una solución terminante a este dilema<sup>91</sup>. Si nos atenemos a las

<sup>89</sup> Esta explicación del ayuno de Jesús parece más lógica que la que ofrece J. Jeremias, según el cual Jesús no come ni bebe en la última cena para impetrar la conversión de Israel: cf. *Teología del NT*, 223-224.345, y *Ultima Cena*, 199ss.

<sup>90</sup> Cf. nota precedente, así como notas 124 y 125 del cap. 1.

<sup>91</sup> Cf. K. Kertelge, *Die soteriologischen Anfänge*, 193-195. Kertelge afirma que tanto Mc como 1 Cor 11 nos remiten a una tradición anterior y, en definitiva, «a la celebración eucarística de la comunidad que prosigue la institución del Señor» (*ibid.*, 195). También F. Lang dice que, en su estructura

dos narraciones en su tenor global, la de Pablo fue escrita hacia el 55, mientras que la redacción definitiva de Marcos es bastante posterior: hacia el 65-70. Pero el problema no debe plantearse en los términos de una comparación entre Marcos y Pablo en su tenor actual, dado que ambos textos dimanarían de fuentes anteriores orales o escritas, independientes entre sí y más cercanas a los hechos mismos; y es ahí, en ese terreno, donde habría que establecer la comparación. Por otra parte, tanto en Marcos como en Pablo encontramos elementos y datos muy antiguos que se remontan a los orígenes, y en ambos encontramos asimismo influencias litúrgicas de época más tardía. Lo que es cierto es que nacen en diversas comunidades: Marcos refleja la celebración eucarística de la comunidad judeocristiana (que habla arameo o hebreo) o quizá judeohelenística bilingüe (que habla griego y arameo-hebreo) de Palestina, mientras que Pablo recoge la tradición de la comunidad judeocristiana helenista de la zona de Siria, posiblemente de Antioquía. Así situados estos relatos, podemos afirmar que cada uno de ellos es el más antiguo dentro de su tipo de comunidad propio.

## 2. Análisis comparativo de los cuatro relatos (Mt-Mc y Lc-1 Cor 11)

### a) El relato de Mateo y el de Marcos.

Ya E. Lohmeyer destacó la coincidencia fundamental de ambos evangelios en lo tocante a las acciones o gestos de Jesús en la cena, así como la mayor discrepancia entre ambos en lo relativo a las palabras pronunciadas por el Señor<sup>92</sup>. En efecto: Mateo añade al «tomad» de Marcos un «comed», y transforma el lenguaje recitativo de éste («bebieron todos de él», del cáliz) en un imperativo («bebed todos de él»), lo que parece una reiteración innecesaria, pues tanto el pan como la copa se dan para comer y beber y no para otra cosa. En Mateo queda bastante claro que Jesús no come del pan ni bebe de la copa, sino que da de comer y de beber a los discípulos<sup>93</sup>, lo que no aparece tan claro en Marcos. Esto im-

actual, ni el texto de Mc ni el de Pablo se identifican con la formulación más primitiva: *Abendmahl*, 526.

<sup>92</sup> Coincidencia en los gestos: tomar, bendecir, partir, dar (en el pan) y tomar, dar gracias, dar (en el cáliz), según E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus* (Gotinga 1967) 356.

<sup>93</sup> La tradición cristiana posterior habla de que Jesús comió del pan y bebió de la copa: así, Tertuliano, según el cual Jesús no percibe «alium

plicaría, según Lohmeyer, el que, para Mateo, Jesús no sólo da, sino que además se da a sí mismo. Se trata, pues, de una comida y una bebida que —según Mateo— no sólo viene de manos de Jesús, sino que además, de algún modo, lo contiene<sup>94</sup>.

Mateo es menos narrativo que Marcos. En Marcos, Jesús pronuncia las palabras del cáliz mientras los discípulos beben de la copa (14,23-24); en Mateo, de forma más lógica, antes de beber<sup>95</sup>. Mateo subraya la dimensión teológica o soteriológica de la cena: la sangre es derramada «para la remisión de los pecados» (que falta en Mc)<sup>96</sup>, así como la dimensión eclesial —tan característica de Mt— que aparece en las frecuentes alusiones a los discípulos: Jesús da el pan «a los discípulos» (Mt 22,29, dato omitido por Mc) y beberá con ellos el vino nuevo del reino («con vosotros», que Mc también silencia). Todo lo cual es prueba de una mayor elaboración de la narración de Mateo, por lo que cabe afirmar que este relato es posterior al de Marcos<sup>97</sup>.

postea vini sapotem quod in sanguinis sui memoriam consecravit» (*De Anima* 17: PL 2,718 C; Sol I, 145). Y Juan Crisóstomo: «También él bebió de ella (la copa). Para que al oír esto no dijeran (los discípulos): ¿cómo?, ¿bebemos sangre y comemos carne? y entonces se turbaran..., él fue el primero en hacerlo, induciéndoles serenamente a la participación en los misterios» (*In Mt hom.* 82,1: PG 58,739; Sol I, 790). En Orígenes se encuentra un texto similar, pero referido ya a la eucaristía de la Iglesia, no a la última cena: el Señor «es el pan y come con nosotros el pan; es la bebida del fruto de la vid y bebe con nosotros» (*Com. in Mt* 86: PG 13,1736; Sol I, 193).

<sup>94</sup> E. Lohmeyer, *op. cit.*, 356.

<sup>95</sup> «Se lo dio (el cáliz) y bebieron de él todos y les dijo: ésta es mi sangre...» (Mc 14,23-24). De aquí deduce G. Bornkamm que Marcos desconoce aún la idea de conversión eucarística (cf. *Herrenmahl*, 151), afirmación que no parece tener mucho fundamento si consideramos todo el conjunto del relato.

<sup>96</sup> Según Mc 1,4, el bautismo de Juan acaece «eis apheisn amartias» (para el perdón de los pecados), expresión que Mt suprime en el pasaje paralelo (3,1-2), porque para Mt sólo Jesús es «el que salvará al pueblo de sus pecados» (Mt 1,21,23): esta misma función de Jesús es la que Mt vuelve a resaltar en la cena. Aunque, según E. Lohmeyer, haya un progreso desde el salvar a su pueblo (Israel), en Mt 1,21, al salvar de los pecados a todos (los pueblos) en la última cena (Mt 26,28). Hay que contar además con el perdón de los pecados otorgado en las comidas: cf. *op. cit.*, 356-357.

<sup>97</sup> Dato en el que reina la unanimidad: «El relato de Marcos es más historia, el de Mateo más liturgia», dice lacónicamente E. Lohmeyer, *op. cit.*, 356. «La versión de Mt es una reelaboración helenizante del texto de Mc», afirma J. Jeremias, *Ultima Cena*, 201. En la misma línea, los autores católicos H. Patsch, *Abendmahl*, 69s, y R. Pesch, *Das Abendmahl*, en *Tod Jesu*, 145s. Cf. también G. Bornkamm, *Herrenmahl*, 152; F. Lang, *Abendmahl*, 525.



b) El relato de Lucas y el de Marcos (y Mateo).

La estructura básica del relato de Lucas es bastante divergente de la de Marcos (y Mateo). El desarrollo de la cena en cada uno de estos esquemas es el siguiente:

| <i>Lucas</i>  | <i>Marcos (y Mateo)</i>  |
|---|--|
| Orden preparación cena (22,7-13)  | Orden preparación cena (Mc 14,12-16 y par. Mt)   |
| Primera referencia escatológica: no comeré-no beberé (22,14-18)                             | _____  |
| Institución eucarística (22,19-20)  | Anuncio traición (Mc 14,17-21 y par. Mt)<br>Institución eucarística (Mc 14,22-24 y par. Mt)                |
| Anuncio traición (22,21-23)<br>Cuestión primacía (22,24-28)                                 | _____ (cf. Mc 10,34s y par. Mt)  |
| Segunda referencia escatológica (22,29-30)<br>Cuestión negación de Pedro y <i>symposion</i> | Única referencia escatológica (Mc 14,25 y par. Mt)<br>Cuestión negación de Pedro ya de camino a Getsemaní. |

Lucas insiste mucho en la iniciativa de Jesús en la cena. A. Gerken advierte cómo en el relato lucano cobra relieve la intervención de Jesús: es él quien decide y da la orden de preparación de la cena (en Mc 14,2 son los discípulos los que empiezan planteando la cuestión) y es él quien preside y ocupa el centro de la celebración («se puso con ellos a la mesa» y está «en medio de ellos»: 22,14.27; véase también 24,30 en Emaús). Jesús es el único sujeto de todos los verbos que aparecen en este relato<sup>98</sup>.

En segundo lugar, Lucas utiliza ciertos conceptos y una terminología propios de la comunidad posterior, por lo que presupone una evolución notable de la eclesiología. Así, sustituye la palabra «discípulos» por la de «apóstoles»<sup>99</sup>. Recoge además el mandato

<sup>98</sup> Cf. A. Gerken, *Dogmengeschichtliche Reflexion über die heutige Wende in der Eucharistielehre*: ZKTh 94 (1972) 201.

<sup>99</sup> Cf. Lc 22,14. Antes Jesús envía a Pedro y Juan (que en los Hechos encabezan siempre las listas de los apóstoles) a preparar la cena (mientras Mt y Mc hablan de «discípulos», sin más). En Lc, «apóstol» es término técnico para designar a los Doce, siempre en los Hechos y en el evangelio a partir de la elección (6,13): en la misión (9,10), en la cena y luego en el anuncio de la resurrección (24,10). Quizá esto explique el relieve que concede a la función de Pedro en el marco de la cena (22,32: confirma a tus hermanos) así como a los jefes (*hēgoumenos*) de la comunidad (22,26).

«haced esto...», lo que sin duda determina la supresión por Lucas de los imperativos «tomad, comed, bebed», que Marcos y Mateo conservan; es decir, el mandato de «comulgar», de comer y beber, es complementado con la orden de «repetir» la cena, orden dirigida ya a la Iglesia y, en ella, de manera especial a los apóstoles como dirigentes de la comunidad (frente a los «discípulos» de Mt 26,13-14.16, que puede designar a la comunidad sin más). Así, un mandato de carácter más pasivo (recibir la comida y la bebida) es completado por otro más activo (hacer o repetir la fracción y la distribución que Jesús hace)<sup>100</sup>. Según R. Pesch, el relato de Lucas depende en parte de Marcos y en parte del relato de Pablo<sup>101</sup>.

c) El relato de Lucas y el de Pablo (1 Cor 11,23ss).

Lucas refleja, frente a Pablo, una época posterior. Sitúa los dos gestos rituales ya al final de la cena, en el marco del *symposion* o coloquio que clausura la comida, mientras Pablo menciona aún la cena intercalada entre las fórmulas del pan y del vino. Así suelen traducir algunos autores recientes el texto de Lc 22,20: «y (tomando) el cáliz de modo similar (que el pan) después de cenar...»<sup>102</sup>.

Parece, pues, claro que Lucas —como Mateo— refleja una elaboración teológica posterior en dependencia tanto de las estructuras de la comunidad en la que escribe como de su celebración eucarística<sup>103</sup>. Sin embargo, J. Jeremias descubre en las fórmulas

<sup>100</sup> Lucas entiende «la última cena de Jesús como don permanente del Señor para el tiempo posterior de la Iglesia» (J. Wanke, *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas*, Leipzig 1973, 70).

<sup>101</sup> Cf. R. Pesch, *Das Abendmahl*, en *Tod Jesu*, 150. Cf. *ibid.*, 140-151, un detallado estudio sobre el texto de Lc.

<sup>102</sup> En razón del diverso lugar que ocupa el adverbio *hōsautōs* en Lc 22, 20 y en 1 Cor 11,25. Lc dice: «kai to poterion hōsautōs meta to deipnēsai» (y el cáliz de igual modo —que el pan— después de haber cenado); mientras 1 Cor afirma: «hōsautōs kai to poterion meta deipnēsai» (y de modo similar el cáliz después de haber cenado). J. Coppens da esta interpretación de Lc como la más corriente: «los exegetas estiman generalmente que en Lc el término (*hōsautōs*) sirve para situar las dos bendiciones eucarísticas después de la comida, mientras que en 1 Cor 11,25 se situaría en este momento la sola bendición del cáliz» (*L'eucharistie des temps apostoliques*, 194). X. Léon-Dufour es de los pocos exegetas que se muestran en desacuerdo con esta interpretación y afirma que tanto Lc como Pablo mantienen la separación de las dos acciones eucarísticas por la cena intermedia (cf. *Jésus devant sa mort*, en *Jésus aux origines*, 154).

<sup>103</sup> Cf. R. Pesch, *art. cit.*, en *Tod Jesu*, 148-151, así como *Wie Jesus*, 33-46.

eucarísticas de Lucas, junto a ciertos giros helenizantes, indudables semitismos como la expresión «en mi sangre» (= en virtud de mi sangre) referida a la alianza o la ausencia del verbo copulativo en la fórmula del cáliz («este cáliz la nueva alianza en mi sangre»: Lc 22,20), lo que responde a los cánones más genuinos de la lengua hebrea utilizada por la comunidad más antigua<sup>104</sup>.

d) El relato de Marcos y el de Pablo (1 Cor 11,23ss).

Son éstos los relatos que hoy se consideran como más antiguos, aunque no sea fácil el fijar cuál tiene una mayor antigüedad absoluta.

En Marcos se descubre una mayor tendencia narrativa, con un evidente predominio de las formas verbales en indicativo y una especial atención a los gestos y acciones de Jesús. En Pablo, en cambio, prevalece la interpretación con predominio de los imperativos y una mayor referencia a palabras de Jesús y menor a los gestos que las acompañan<sup>105</sup>. En Marcos se describe preferentemente algo que acontece entre unos actores concretos que no se nombran,

<sup>104</sup> Cf. J. Jeremias, *Ultima Cena*, 201.205-206, quien llega a decir que en lo que respecta a las fórmulas del pan y del vino, «Lc es más antiguo que Pablo, tanto por razones lingüísticas como por el contenido», de manera que «Lucas remite a un estadio prepaulino de la forma paulina de la tradición», si bien «Marcos nos lleva aún a una época más temprana» (*ibid.*, 205). Para P. Neuenzeit, en cambio, Lucas podría ser el intermediario entre Pablo (el más antiguo) y Mc, a causa del *ekchynomenon* (derramada: que falta en Pablo), que nos aproxima a Ex 24,6.8 (LXX) y por ello al sacrificio de alianza; lo que implica resaltar la importancia de la sangre (como lo hace Marcos). La secuencia, por lo mismo, sería: Pablo-Lucas-Marcos (cf. *Das Herremabl*, 116-118). Pero esta opinión es discutible, pues ¿quién demuestra que el «derramada» proviene de Lc hacia Mc y no viceversa? F. Lang resuelve el problema de la relación entre Lucas y Pablo no por una dependencia literaria inmediata entre ambos, sino porque los dos remiten a una tradición anterior que probablemente procede de Antioquía en Siria (*Abendmabl*, 525-526). Por otra parte, P. Neuenzeit concede poco valor a la falta del verbo copulativo en Lc como signo de aramaísmo, pues el relato se compuso directamente en griego y además el verbo copulativo falta también en Ex 24,8 (LXX), así como en la cita de Ex en Heb 9,20.

<sup>105</sup> En Mc sólo aparece un imperativo (tomad: respecto al pan). Todos los demás verbos (tomó, bendijo, partió, dio: en el pan; y entregó, bebieron, dijo: en el cáliz) son narrativos y van en indicativo. En cambio, en Pablo hay dos imperativos y menos indicativos. En todo caso predomina el «haced» (1 Cor 11,24.25) sobre el «tomad» (comer y beber): R. Pesch, *Das Abendmabl*, en *Tod Jesu*, 154s, así como *Wie Jesu*, 47-58.

pero a los que se supone conocidos: Jesús y «ellos» (los discípulos): se lo dio a ellos (pan: v. 22; cáliz: v. 23) y ellos bebieron todos de él y les dijo (v. 24). Pablo, en cambio, nada dice de los discípulos; Jesús es el único sujeto actuante, sin que aparezcan de forma expresa unas personas más o menos concretas como destinatarias de su acción<sup>106</sup>.

Por otra parte, en Marcos parece describirse una situación más precisa: un banquete (probablemente pascual en la mente del evangelista) que Jesús va a celebrar con sus discípulos (Mc 14, 12-21). En Pablo únicamente aparece una referencia muy genérica a la pasión de Jesús («la noche en que fue entregado»), no a la pascua ni a otras circunstancias de la comida última. El contexto del cáliz, más desarrollado en Marcos, se resume en Pablo con un «de igual manera». Finalmente, Pablo designa a Jesús con el apelativo Señor (Kyrios), que nos remite al Resucitado y a la comunidad pospascual, que prefiere este título para designar a Jesús.

Todo esto nos permite afirmar que el texto de Marcos tiene más en cuenta una situación concreta vivida por unos testigos a punto de iniciarse el proceso de la pasión de Jesús. Pablo, en cambio, se sitúa en un escenario más general e indeterminado: el ámbito más amplio de la celebración litúrgica de la Iglesia, desde donde a una comunidad que es ahora el nuevo destinatario de la acción de Jesús se le recuerdan las palabras y los gestos de la última cena. Por eso no se alude aquí a los Doce, ni a los apóstoles, ni a los discípulos. En resumen, pues, en Marcos prevalece, dentro de la innegable influencia litúrgica, el recuerdo del pasado histórico; a Pablo, dentro de esa misma influencia litúrgica, le interesa principalmente el presente de la celebración de la comunidad con sus problemas reales y concretos, aunque el origen de esta celebración se remonte a Jesús<sup>107</sup>.

### 3. Las palabras interpretativas de Jesús en la última cena

Utilizamos el término «interpretativas» aun siendo conscientes de que no es el más adecuado, pues —como bien dice G. Bornkamm— Jesús no interpreta ni trata de explicar nada (el significado de una acción, como explicaba, por ejemplo, el padre de familia

<sup>106</sup> Cf. R. Pesch, *art. cit.*, en *Tod Jesu*, 153-154.159, y *Wie Jesu*, 50-51.

<sup>107</sup> R. Pesch llega a hablar del carácter etiológico cúltico de la tradición paulina frente al carácter narrativo «histórico» del relato de Mc: *art. cit.*, 155.

el sentido de la cena pascual o de los *mazzot*: el pan y las hierbas amargas); tampoco se trata de un lenguaje en imágenes ni de una metáfora, una parábola o un símil; antes bien, lo que Jesús pretende es «designar en una predicación directa una realidad donada»<sup>108</sup>. Las palabras de Jesús no se orientan, pues, hacia una analogía, sino hacia una identidad. Hoy podríamos hablar de un lenguaje «performativo», que crea o configura aquello que afirma<sup>109</sup>. En este sentido tomamos, pues, el término «interpretativas».

Prevalece en la actualidad una convicción generalizada de la dificultad que entraña el acceso al tenor literal de las palabras de Jesús en la cena, dificultad que se acrecienta en la fórmula del cáliz, donde las divergencias son mayores entre los dos tipos principales de relatos. Los obstáculos parecen, en cambio, ser menores en la fórmula del pan, donde hay una mayor coincidencia entre los diversos textos, hasta el punto de que un autor tan crítico como F. Hahn no duda en afirmar: «No parece, por el contrario, que haya razón para negar que (la fórmula) 'esto es mi cuerpo' provenga de Jesús»<sup>110</sup>.

Han sido diversos los intentos de reconstruir el tenor original de las palabras de Jesús —o, mejor aún, la raíz común a la doble fórmula de los relatos—; pero sin que se hayan logrado resultados definitivos y concluyentes. R. Bultmann sugirió estas fórmulas como originales: esto es mi cuerpo, esto es mi sangre, basándose en que así aparecen en san Justino (*Apol.* 1, 66,3)<sup>111</sup>. J. Jeremias propone para el pan como texto más antiguo «esto (es) mi cuerpo» (o «mi carne»), fórmula en la que coinciden básicamente los sinópticos con Pablo y Juan (6,51b: «el pan que yo daré es mi carne»). En la fórmula del cáliz J. Jeremias propone el siguiente texto común: «este (vino) (es) mi sangre (derramada como sello) de la alianza»<sup>112</sup>. J. Betz está de acuerdo en la fórmula del pan indicada; respecto al cáliz sugiere la formulación siguiente: «este cáliz (es) la nueva alianza, pues él (es) mi sangre»<sup>113</sup>. B. Klappert y H. Patsch

<sup>108</sup> G. Bornkamm, *Herrenmahl*, 156.

<sup>109</sup> Cf. J. Ladrière, *La performatividad del lenguaje litúrgico*: «Concilium» 82 (1973) 215-229; L. Maldonado, *Iniciaciones a la teología de los sacramentos* (Madrid 1977) 97-100.

<sup>110</sup> F. Hahn, *Alttestamentlichen Motive*, 341.

<sup>111</sup> Cf. R. Bultmann, *TNT* 148 (trad. cast., 199-200).

<sup>112</sup> Cf. J. Jeremias, *Ultima Cena*, 188 (cf. también 179-188).

<sup>113</sup> Cf. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit* I/1,36-37 y II/1,99 y nota 386 (donde matiza las afirmaciones hechas en I/1). Betz es seguido por A. L. Descamps, *Les origines de l'eucharistie*, en *L'eucharistie*, 66-69.

propugnan como fórmula original: «esto es mi cuerpo—ésta es mi sangre derramada (= mi muerte) por muchos»<sup>114</sup>. J. Bonsirven ya había defendido que Jesús debió de hacer referencia en la fórmula del pan al «entregado por vosotros» y debió de poner la sangre en relación con la alianza, postura con la que A. Stöger parece estar de acuerdo<sup>115</sup>. Para F. Lang, las fórmulas serían: «éste es mi cuerpo», «este cáliz es la nueva alianza en virtud de mi sangre (derramada por muchos)»<sup>116</sup>.

La solución concordista de J. Jeremias que destaca los elementos comunes para integrarlos (y que es, por otra parte, la postura más tradicional) no parece del todo viable. Tampoco parece que la fórmula de Marcos (por la que, en definitiva, se inclina R. Bultmann) sea la más cercana a los orígenes. Antes bien, predomina hoy la tendencia a ver en el texto paulino del cáliz la versión más próxima a las palabras de Jesús, por las siguientes razones: porque el estricto paralelismo de Marcos (cuerpo-sangre de la alianza) se explica mejor una vez que se han agrupado las dos fórmulas al final de la cena de forma paralela, mientras que la formulación de Pablo, menos coherente (cuerpo-cáliz de la nueva alianza), parece responder mejor a la celebración eucarística más antigua, donde una comida intercalada separaba las palabras del pan y del vino, haciendo más difícil su paralelismo<sup>117</sup>. En segundo lugar, porque la locución «en mi sangre» del texto paulino (así como del de Lucas) es una fórmula utilizada con más frecuencia en textos tempranos del Nuevo Testamento (sobre todo en Pablo), mientras que la fórmula de Marcos «sangre de la alianza», que es una relectura de Ex 24,8, tiene frecuentes paralelos en época tardía (cf. Heb 9,20; 10,29; 13,20)<sup>118</sup>. Y en tercer lugar, porque una

<sup>114</sup> Cf. B. Klappert, art. *Herrenmahl*, en *Theologisches Begriffslexikon zum NT* (Wuppertal 1969) II, 670s; H. Patsch, *Abendmahl*, 229.

<sup>115</sup> Cf. J. Bonsirven, *Le Règne de Dieu* (París 1957) 179-180; A. Stöger, art. *Eucharistie*, en J. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch* I, 350-351 (trad. cast., 362).

<sup>116</sup> F. Lang, *Abendmahl*, 259.

<sup>117</sup> Pues no es lógico que Pablo hubiese eliminado ese paralelismo si hubiese existido anteriormente, afirma P. Neuenzeit. Si bien este autor reconoce cierta coincidencia entre la fórmula de Mc y Pablo en el hecho de que 1 Cor 10,16a hable del cáliz de bendición como «comunió en la sangre de Cristo», así como por la mención en paralelo del cuerpo y la sangre de Cristo en 1 Cor 11,27 (*Herrenmahl*, 118-119; de modo semejante, J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit*, II/1,22).

<sup>118</sup> Cf. J. Jeremias, *Ultima Cena*, 184-185; J. Betz, *Die Eucharistie in der*

comprensión de la sangre física, material, como bebida no sería algo fácilmente asimilable para los primeros discípulos, todos ellos judíos, para los que la prohibición de beber la sangre era tajante<sup>119</sup>. Sin duda, ni Jesús ni sus discípulos entendieron la referencia a la sangre de una forma estrictamente carnal. Por eso está más en consonancia con la mentalidad hebrea la fórmula de Pablo: este cáliz es la nueva alianza en mi sangre; o sea: la persona entera de Jesús como alianza, su vida entera entregada y derramada en su muerte (= su sangre), es el don que se nos otorga tras los dones.

J. Jeremias, después de un documentado estudio, llega a la conclusión de que las palabras sobre el pan y el cáliz —según el relato de Marcos— sonarían en hebreo *zeb b'sarí* (esto es mi cuerpo) y *zeb damí* (esto mi sangre), y en arameo *den bisrí - den idmí*. El término hebreo (*bsr*) utilizado en el caso del pan está más cerca de «carne» que de «cuerpo», pues de hecho los LXX traducen siempre el hebreo *basar* por el griego *sarx* (carne). En la versión *soma* (cuerpo en vez de carne) pudieron haber influido, por una parte, las resonancias peyorativas que el término *sarx* (carne) podía tener para los cristianos provenientes del paganismo; por otra, las reminiscencias eclesiales que el término *soma* (cuerpo) conserva en la teología paulina y su relación con la comunión o *koinonía* eucarística (cf. 1 Cor 10,16-17), y, finalmente, el que

*Zeit* II/1,88-92. La fórmula «en tō haimatí autou» aparece en Rom 3,25; 5,9; Ef 2,13.

<sup>119</sup> Algunos autores explican la omisión de una referencia directa a la sangre por parte de Pablo en 1 Cor 11 como un intento de suavización ante el horror de los judíos por el uso de la sangre (cf. Lv 17,11.14). De hecho, el tema del uso de la sangre fue motivo de conflicto en la comunidad primera (cf. Hch 15,20-29, donde se pide a los cristianos de la gentilidad que, por respeto a los cristianos hebreos, «se abstengan de lo ahogado y de la sangre»). Así, J. Betz, *Der Abendmahlskelch im Judentum*, en *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (Düsseldorf 1952) 111s; *Die Eucharistie in der Zeit* I/1,26-35.142.219-220; véase también E. J. Kilmartin, *The Eucharistic Cup in the Primitive Liturgy*: CathBiblQuart 24 (1962) 32-43; J. Jeremias, *Ultima Cena*, 143.185 y nota 45. Cf. además nota 54 de este mismo capítulo. P. Neuenzeit se muestra en desacuerdo con esta hipótesis, porque también Pablo alude a la sangre en 1 Cor 10,16a y además las mismas razones servirían para Mc, cuyo evangelio se dirige al ámbito judeo-cristiano (*Herrenmahl*, 118-119). Lo que parece indudable es que Jesús no entendió «cuerpo-sangre» en un sentido carnal, sino personalista. Bien dice J. Betz: «creemos que es justo entender 'basar' y 'dam' en las palabras de Jesús en la cena en el sentido de 'persona real'» (*Die Eucharistie in der Zeit* I/1,47; cf. 38-51).

tanto *soma* como *haima* acaben igual en griego y ambos sean neutros<sup>120</sup>.

La mención de la «alianza» (Mc-Mt) o de la «alianza nueva» (Lc-Pablo) crea también ciertos problemas, porque los textos de la cena son el único lugar donde el término *alianza* aparece en los evangelios (si exceptuamos Lc 1,72, el *Benedictus*, que alude a la alianza antigua). En ningún caso, fuera de la cena, aparece referencia alguna a la alianza en boca de Jesús. ¿Provendrá este término del Jesús histórico o será reflejo de la teología de la comunidad? Según algunos autores, habla en contra de una proveniencia del término de boca de Jesús el hecho de que la fuente Q de los *logia* no contenga alusión alguna a la alianza, por lo que habría que buscar su origen en la comunidad, aunque bastante temprana, porque las primeras referencias de la alianza en el Nuevo Testamento aparecen en textos relativamente antiguos (Rom 9,4; 11,27; 2 Cor 3,6.14; Gál 3,15.17; 4,24; Ef 2,12), mientras este término nunca aparece en escritos tardíos como son las epístolas pastorales, las católicas o los escritos de Juan<sup>121</sup>. Además, todas las citas de Pablo (como más tarde las de Hebreos) se refieren a la superioridad de la alianza nueva sobre la antigua, por lo que hay que situarlas ya en el contexto de una inicial disyunción o quizá contraposición entre la comunidad cristiana y la judía (tal como aparece en el Concilio de Jerusalén del año 49: cf. Hch 15,1-5.10). Sabemos que el judaísmo tardío hizo especial hincapié en el mantenimiento o, más aún, en el restablecimiento de la antigua alianza del Sinaí (lo cual va muy ligado al evidente particularismo del Israel de tiempos de Jesús)<sup>122</sup>. Únicamente la comunidad de Qumrán prestó una mayor atención a la alianza nueva, futura, por encima de la alianza antigua<sup>123</sup>. Así se podría explicar el que el tema de la alianza haya ido perdiendo progresivamente vigencia en la Iglesia posterior, pagano-cristiana, sobre todo una vez que fue destruido el símbolo más importante de la alianza antigua, el templo de Jerusalén (en el año 70) y su posterior olvido en Juan y en los escritos tardíos del Nuevo

<sup>120</sup> J. Jeremias, *Ultima Cena*, 216-219.

<sup>121</sup> Cf. F. Lang, *Abendmahl*, 526-528.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 528-529; F. Hahn, *Alttestamentlichen Motive*, 369; J. Behm, art. *Diathēkē*, en ThWNT II, 130s.

<sup>123</sup> Cf. *Documento de Damasco*, 6,19; 8,21, en J. Carmignac, *Les Textes de Qumrân* II, 168.178 (así como 174-175). J. Jeremias afirma que no sería extraño que, bajo el influjo de Qumrán, la idea de nueva alianza le fuese familiar a Jesús, aunque no aparezca expresamente en su vocabulario.

Testamento (con la única excepción de Hebreos por su contenido y sus destinatarios muy concretos).

¿Cuál es el sentido de esa referencia a la alianza? Se trata, según F. Lang, de una interpretación relativamente antigua de la muerte y la resurrección de Jesús cuyo reflejo nos quedó en la tradición sinóptica. ¿Vinculada quizá a la idea de expiación? No sabemos, responde K. Kertelge: «es muy difícil poder lograr un juicio unívoco sobre la prioridad de uno de estos dos motivos» soteriológicos<sup>124</sup>. Para F. Hahn, en cambio, se trata de dos motivos independientes entre sí, aunque la expiación sea una interpretación más antigua, a la que luego se incorporó la alianza. ¿Cómo surgió la vinculación de la alianza con la muerte de Jesús? F. Hahn remite a Lc 22,29-30 («dispongo del reino a favor vuestro... para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino»), donde aparece el término *diatithestai* (disponer o testar en favor de), de la misma raíz que *diathēkē* (pacto, alianza o testamento), por lo que la alianza coincidiría con el reino, que es la «herencia» o el «testamento nuevo» que Jesús lega a sus discípulos en la cena<sup>125</sup>. Esta intuición es interesante, porque nos permite poner en estrecha relación la alianza con el reino de Dios (término muy utilizado por Jesús), con lo que vendrían a ser prácticamente sinónimos. En tal caso, si no el término, al menos el contenido del concepto de alianza vendría ciertamente de Jesús<sup>126</sup>.

En resumen, pues, cabe afirmar: el texto más antiguo parece ser el que hace referencia a la alianza nueva en contraposición a la antigua, que aparece en la comunidad primitiva como una in-

<sup>124</sup> K. Kertelge, *Die soteriologischen Aussagen*, 197-198.

<sup>125</sup> F. Hahn, *Alttestamentlichen Motive*, 367; *Christologische Hobeutitel*, 131ss.319s. Si bien este autor ve una dificultad en la palabra «mi reino», que no es atribuible al Jesús histórico. Sobre la relación alianza-testamento, cf. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit I*/1,31-33.

<sup>126</sup> U. Wilckens aporta una idea que puede ser válida: probablemente falta toda referencia a la alianza en la predicación de Jesús porque él contempla a Israel como apóstata de la alianza antigua. Por eso Jesús no puede recurrir a un concepto desvalorizado, que se ha convertido en una realidad vacía; recurrirá, en cambio, al concepto —en parte similar— de reino, que suscitaba mayores esperanzas en su tiempo. Ya los profetas habían puesto en cuestión la alianza antigua. Ante la pretensión del pueblo de la alianza de «ser hijos de Abrahán», Jesús orienta a Israel hacia un futuro nuevo: la venida del reino de Dios (o alianza nueva) y no hacia el restablecimiento de la ley y de la alianza antigua (*Eucharistie und Einheit der Kirche*: KuD 25 (1979) 71-72).

terpretación de la vida y la muerte de Jesús en paralelo con otros motivos soteriológicos, pero que, por su muy probable vinculación a la idea del reino, puede tener su origen en las palabras mismas de Jesús, bien como una referencia explícita a la alianza o bien bajo alguna otra fórmula similar que expresase aquello mismo que era el contenido del reino: la salvación escatológica anticipada en la persona y la acción de Jesús. Según E. Käsemann, Pablo recibe de la tradición anterior este motivo de la nueva alianza (que distingue su relato del de Marcos), pues no parece probable que hubiese modificado la versión de Marcos. El tema de la nueva alianza es un importante motivo paulino (cf., por ejemplo, 2 Cor 3,3. 6-8, donde se contraponen la función de Moisés a la de Cristo resucitado), de forma que se puede hablar, según E. Käsemann, de una línea que une la tradición paulina de la alianza nueva con la tradición prepaúlina del reino de Dios<sup>127</sup>.

Por último, respecto al término *hyper* («por» vosotros/muchos), aparece en Mateo y Marcos en la fórmula del cáliz («derramada por muchos»), así como en Lucas con una pequeña variante («derramada por vosotros»), mientras desaparece en 1 Cor 11,25. En cambio, en Pablo y Lucas se encuentra el «por vosotros» en la fórmula del pan, cosa que no sucede en Mateo ni en Marcos. Reaparece, finalmente, en Juan, en relación con el pan de vida entregado «por la vida del mundo» (*hyper tēs tou kosmou zōēs*: 6,51b). Según J. Jeremias, habría que preferir como más antigua la fórmula de Marcos (Mt) *hyper pollōn*, por su carácter semítico, mientras que las otras formulaciones muestran una expresión más correcta en griego; además, la fórmula «por vosotros» aparece con cierta frecuencia en otros escritos paulinos. Por lo demás, el término «muchos» (*pollōn*) tiene en hebreo un sentido inclusivo y no partitivo y significa no un cierto número de una totalidad, sino «todos», tal como se deduce de otros textos similares neotestamentarios y sobre todo de algún pasaje paralelo (cf. 1 Tim 2, 5-6), donde aparece una versión correcta en griego de la fórmula semítica<sup>128</sup>. El «muchos» (*polloī*) dice relación, pues, a todos los hombres, sin exclusión alguna, y no únicamente a los hijos de

<sup>127</sup> E. Käsemann, *Anliegen*, en *Exegetische Versuche I*, 30-31. Sobre la alianza en todo el ministerio de Jesús, cf. B. Cooke, *Synoptic Presentation of the Eucharist as Covenant Sacrifice*: *TheolStud* 21 (1960) 1-44; J. Lecuyer, *El Sacrificio de la Nueva Alianza*.

<sup>128</sup> J. Jeremias, *Ultima Cena*, 187-188.194-197; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit II*/1,17-18. Cf., por último, las aportaciones de J. L. Espinel, *Eucaristía*, 43-59.

Israel. La fórmula «por vosotros» de Lucas y Pablo es sin duda una aplicación litúrgica que circunscribe la eficacia salvadora a aquellos que participan en la celebración concreta. Nos encontramos así ante una intención universalista que no está lejos de la intención ni del mensaje del Jesús terreno, en especial de la época última de su vida pública.

#### IV. LA EUCARISTIA EN EL EVANGELIO DE JUAN

##### 1. *El discurso del pan de vida (Jn 6)*

###### a) Partes del discurso y principales interpretaciones.

La exégesis de Jn 6 se convirtió en objeto de controversia sobre todo con el advenimiento de la Reforma. Los reformadores, en especial Calvino<sup>129</sup>, propiciaban una interpretación «sapiencial» o antisacramentaria, según la cual todo el discurso se refiere a la manducación espiritual por la fe y no a la eucarística. Esta interpretación es reformulada así por ciertos autores modernos (como G. Godet, B. Weiss, A. Schlatter o T. Strathmann): el discurso en su totalidad (vv. 35-58) se refiere sólo a la revelación o a la palabra de Dios acaecida en Jesucristo y que es preciso acoger por la fe. Una segunda postura, mantenida generalmente por autores católicos, afirma que sólo la primera parte del discurso (vv. 35 a 50 o 51) es sapiencial y se refiere a la manducación por la fe, mientras que la segunda (vv. 51-58) dice indudable relación a la eucaristía y por ello a la manducación sacramental (así, M. J. Lagrange, P. Menoud, D. Mollat, F. Mussner y quizá también C. H. Dodd y C. K. Barret)<sup>130</sup>.

<sup>129</sup> Cf. *Institutio Religionis Christianae* IV, 17,5 (CR 30,1005-1006). También Lutero, en *De Capt. Babyl. Ecclesiae* (1520) (WA 6,502), excluye la interpretación sacramental de Jn 6; pero lo hace en el contexto del debate sobre la comunión bajo las dos especies, pues los controversistas católicos (sobre todo Alsfield) hacían hincapié en el «pan de vida» frente al cáliz.

<sup>130</sup> Según R. E. Brown, *Evangelio según Juan*, 494. R. Bultmann (*Evangelium des Johannes*, 161; TNT 149.412) así como G. Bornkamm (*Die eucharistische Rede im Johannesevangelium*: ZNW 47 [1956] 161-169) y E. Schweizer (*Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl*: EvTh 12 [1952-1953] 341-366) aceptan que Jn 6,51-58 se refiere a una manducación sacramental, pero consideran este pasaje como una interpolación posterior de la comunidad. Por lo que, en definitiva, siguen manteniendo el original sentido espiritualista de todo el pasaje. Sin embargo, la hipótesis de la interpolación

Una tercera postura propende a considerar todo el discurso de Jn 6 como referido a la eucaristía, pero con diversos matices. Los teólogos de la Contrarreforma insistían sin más en el único sentido eucarístico de todo el discurso. Entre los teólogos modernos, unos afirman que en la primera parte del discurso están presentes ambos temas (manducación por la fe y manducación eucarística), mientras que en la segunda sólo se habla de la eucaristía (así, por ejemplo, A. Feuillet y R. Brown)<sup>131</sup>; otros, en cambio, como O. Cullmann, sostienen que ambos temas (fe y eucaristía) están presentes en las dos partes del discurso (que tiene, por tanto, un sentido global eucarístico), pues hay que admitir que, al menos cuando el evangelista puso este capítulo por escrito, no podía menos de relacionar tanto la multiplicación de los panes (Jn 6,1-15) como el sermón del pan de vida (6,22-58) con la celebración eucarística de la Iglesia primera<sup>132</sup>. A su vez, H. Schürmann propone una doble interpretación cristológica y eucarística del discurso de Juan, cuya primera parte (vv. 35-51a) se refiere a la encarnación, la segunda (vv. 51b-58) a la muerte y la tercera (vv. 58-63) a la resurrección de Jesús, pan de vida. Desde este trasfondo cristológico, la eucaristía estaría presente en las tres partes del discurso como prolongación hacia nosotros de la realidad de Jesús<sup>133</sup>. Una tesis similar es defendida (aunque desde otra óptica) por X. Léon-Dufour, para quien el discurso de Jn 6 no habla ni sólo de la fe ni sólo de la eucaristía, ni sucesivamente de la fe y la eucaristía, sino, simultáneamente, de ambas en su relación mutua. Pues es típico de Juan el expresarse en doble clave (los dos tiempos del evangelio: el «ver» y el «creer»): tras las palabras de Jesús late una profundidad no percibida en un primer momento por la comprensión de los oyentes y captada luego por la Iglesia o por el creyente desde la experien-

ha sido desarticulada por E. Rückstuhl (*Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Friburgo 1951, 220-271), quien demuestra de forma exhaustiva que tanto el léxico utilizado como la mentalidad son plenamente joánicos, hasta el punto de que tanto J. Jeremías (*Ultima Cena*, 114) como E. Schweizer (art. *Abendmahl*, en RGG I, 12) modificaron posteriormente su postura anterior.

<sup>131</sup> Cf. A. Feuillet, *Les thèmes bibliques majeures du discours sur le pain de vie (Jean 6)*: NRTb 82 (1960) 803-822.918-939.1040-1062; R. E. Brown, *op. cit.*, 494.

<sup>132</sup> Cf. O. Cullmann, *La Foi et le Culte*, 186-187 (trad. cast., 263-264).

<sup>133</sup> Cf. H. Schürmann, *Die Eucharistie als Repräsentation*: TrThZ 68 (1959) 30-45.108-118. Seguido, con algunos matices, por J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit* II/1,167-189 (ulterior bibliografía).

cia eclesial. Se trata de ópticas sucesivas en el tiempo, pero no independientes entre sí: junto al tiempo de los oyentes está el tiempo de los lectores del evangelio. Pues bien: la vida y las palabras de Jesús encuentran su revelación definitiva —para Juan— no en el primer tiempo, el de los oyentes, sino en el tiempo del recuerdo a la luz del Espíritu y desde la vida concreta de la Iglesia. No se trata, pues, de afirmar en el texto dos sentidos literales distintos, sino de una comprensión de la misma realidad (la persona de Jesús) en dos momentos diferentes. Por eso el discurso puede ser entendido todo entero de la persona de Jesús y todo entero de la eucaristía. La intención espiritualista (comunión por la fe) y la realista o sacramental (comunión por el sacramento) no se excluyen ni se contradicen; antes bien, se implican y se esclarecen mutuamente, lo cual forma parte de la intención de Juan al escribir no una teología (como Pablo), sino un evangelio, es decir, un mensaje que el Resucitado transmite por obra del Espíritu y a través de las palabras que el mismo Jesús había pronunciado en la tierra<sup>134</sup>. Este planteamiento, así como el de H. Schürmann, son los que me parecen más acertados, por lo que los seguiré fundamentalmente en esta exposición.

b) El contexto pascual del discurso del pan de vida.

El capítulo 6 del Evangelio de Juan está transido de sentido pascual, tal como se manifiesta, en primer lugar, por la referencia a la proximidad de «la pascua de los judíos» (Jn 6,4) que sirve de marco al discurso (como luego a la última cena: Jn 13,1). Pero esta pascua «de los judíos» no se identifica sin más con la nueva pascua cristiana; sólo le sirve de punto de referencia, ya que con Jesús acaece su sustitución.

El sentido pascual se hace patente además en el relato de la multiplicación de los panes, alusión a la multiplicación del pan del desierto, el maná, a la vez que signo premonitorio y prefigurativo del pan de vida. La marcha sobre las aguas de Jesús, que se nos narra a continuación (vv. 14-21), puede ser interpretada también en relación con el paso del Mar Rojo, así como el «yo soy» en boca de Jesús nos remite al nombre divino en el éxodo (Ex 3,14)<sup>135</sup>.

<sup>134</sup> Cf. X. Léon-Dufour, *Le mystère du pain de vie*: RechScRel 46 (1958) 481-523; R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* IV/2,86.

<sup>135</sup> Así, R. E. Brown, *op. cit.*, 462-463.475-576. Si bien R. Schnackenburg muestra ciertas reservas acerca de la relación entre este pasaje y el éxodo:

Finalmente, constituye una evidente alusión a la pascua el maná, tema en el que Juan coincide con Pablo, quien en 1 Cor 10,1-6 había hablado ya del mismo Cristo como presente en la «comida espiritual» (maná) y en la «bebida espiritual» (agua de la roca) en el desierto. También Juan personificará a Jesús en una nueva comida y bebida.

Sin embargo, las referencias a la pascua, tanto en Pablo como en Juan, giran —en el caso de la eucaristía— en torno al maná y no al cordero pascual. El cordero, tanto en Pablo como en Juan, no se relaciona explícitamente con la cena, sino con la muerte de Jesús en la cruz. Esto parece significar que el sentido pascual de la cena estriba —para estos dos autores— en la pascua entendida como éxodo, como proceso y marcha, más que en la pascua como cena pascual. El escenario del pan de vida es el desierto como lugar de peregrinación, de purificación y de lucha, más que la casa o la ciudad habitada, morada estable de una comunidad instalada.

c) La primera parte del discurso del pan de vida (vv. 35-51a).

La parte primera del discurso desvela o revela el sentido de todo lo que había sucedido el día anterior con la multiplicación de los panes, dentro de esa técnica del cuarto Evangelio que conduce del ver al creer (y al comer). La gente había seguido a Jesús por las ventajas materiales, por el poder que demostraba. El Señor invita a la gente a no quedarse en la superficie de lo visible, sino a descubrir la dimensión profunda, el valor simbólico de la realidad que habrá que descifrar, pasando de la existencia según la carne a la existencia según el espíritu (cf. Jn 3,6). Aquí es donde desempeña un papel el maná como elemento de transición entre el alimento material y el alimento de vida eterna: un pan profano y sagrado, material y espiritual a la vez. Jesús rechaza, sin embargo, la hipótesis de que tanto el maná como los panes de la multiplicación sean el verdadero pan celestial (cf. Neh 9,15; Sal 78,24); en realidad son sólo figura de ese pan celestial (vv. 32-33)<sup>136</sup>.

En la multiplicación Jesús se presenta como el que *da* el pan, mientras en los vv. 26-27 afirma que él *es* el verdadero pan de vida descendido del cielo, tesis que se repite con cierta reiteración

*Johannesevangelium* IV/2,39-40. A favor se muestra M. F. Berrouard, *La multiplication des pains et le discours du pain de vie*: LumVie 18 (1969) 64. Sobre el *egō eimi*, cf. el largo excursus de R. Schnackenburg, *op. cit.*, 59-70, así como E. Schweizer, *Ego eimi* (Gotinga 1939) 155s.

<sup>136</sup> Cf. M. F. Berrouard, *art. cit.*, 65-66.

(vv. 34.41.48.50.51) en la primera parte del discurso<sup>137</sup>. Tanto la primera como la segunda parte se inician con una proclamación solemne: «Yo soy el pan de vida», fórmula de revelación característica de Juan y semejante a otras del cuarto Evangelio en las que se utiliza una analogía o tipología como forma de manifestación de la persona misma. Así: yo soy la luz del mundo (9,5), el agua de la vida (8,12), la puerta (10,7.9), el buen pastor (10,11-14), la resurrección y la vida (11,25, si bien en este texto no se trata de una tipología, sino de una realidad) o la verdadera vida (15, 1.5). Estos pasajes muestran todos una estructura similar: autopresentación del revelador, exigencia de reconocimiento en la fe (que suele presentarse en forma condicional: si no hacéis esto...) y promesa soteriológica o salvífica<sup>138</sup>.

Desde esta perspectiva, es claro que el pan de vida (como el agua viva o la luz) es la persona misma de Jesús como fuente y sacramento primordial. En principio hay una reducción del pan a la persona de Jesús, y no viceversa, de Jesús al pan. Por eso Jesús se aplica a sí mismo las tres características del maná que acaba de enumerar (cf. v. 33): viene de manos del Padre y es enviado por él (vv. 38-39.44), ha descendido del cielo (vv. 38.41-42.51) y da la vida al mundo (v. 40)<sup>139</sup>.

La encarnación es, pues, en esta primera parte del discurso el núcleo central: Jesús como palabra de Dios descendida del cielo es el pan de vida. Encarnación que se convierte en piedra de escándalo para los judíos, quienes (en una actitud similar a la adoptada contra Moisés en el desierto) «murmuraban ahora no tanto por el pan cuanto porque decía 'yo he bajado del cielo'» (cf. vv. 41-42)<sup>140</sup>.

La única actitud válida ante este pan de vida es la fe en la persona de Jesús, único pan celestial dado por Dios y que da la vida

<sup>137</sup> R. Schnackenburg señala la originalidad de la expresión de Jesús «pan de vida» (*artos tēs zōēs*), que no encuentra paralelo alguno en el AT (donde sólo se habla de «pan del cielo» —*artos ek tou ouranou*—: Ex 16,4 y Nm 11,9 [LXX] y luego en los targumes). Tampoco hay antecedente alguno en el ámbito mandeo ni en el gnóstico. Sólo en el apócrifo judío «Josef y Aseneth» se hace referencia a un judío piadoso que come «el pan bendito de vida» (*arton eulogemenon zōēs*); pero se trata de una expresión simbólica a la que nada concreto responde; además, es probable que ese libro sea posterior al cristianismo (*op. cit.* IV/2,57).

<sup>138</sup> Cf. R. Schnackenburg, *ibid.*, 58; H. Schürmann, *Joh 6,51c: ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede*: BZ 2 (1958) 244-245.

<sup>139</sup> Cf. M. F. Berrouard, *art. cit.*, 68.

<sup>140</sup> Cf. X. Léon-Dufour, *art. cit.*, 505-506.

eterna (v. 47). El comer es, en esta primera parte, una metáfora para significar el creer: come de este pan el que cree en Jesús (vv. 50 y 51a). Se requiere, pues, una «comunidad por la fe», una adhesión plena por la fe a la persona de Jesús (vv. 35.40.47; cf. también 3,15.16.36) en su relación única con el Padre.

Latén tras esta formulación elementos sapienciales veterotestamentarios. Los libros sapienciales aluden a la palabra como pan celestial y a un comer el pan y beber el vino como formas de acoger la palabra y creer en ella. Ya anteriormente en los profetas el hambre y la sed aparecían referidas a la palabra de Dios (cf. Am 8,11-13; Is 49,10; 55,1-2)<sup>141</sup>. Pues bien: Jesús invita al festín del pan de vida en términos muy similares a los de la Sabiduría<sup>142</sup>. Por otra parte, la reflexión sapiencial gira también en torno a la pascua, como aparece en el comentario al éxodo de Sab 10 a 19, donde se habla del agua de la roca en respuesta a la sed de Israel (Sab 11,4-8) y del maná como alimento nuevo (Sab 16,20s).

¿Cuál pudo ser el origen, en el discurso de Jesús, de esas referencias pascuales al maná? Según ciertos autores, los versos 35-50 del discurso constituyen una antigua homilía estructurada a partir de las lecturas que la comunidad de Israel leía en torno a las fiestas de la pascua en un ciclo de tres años (el primero comprendía Gn 1 a 8, con predominio del tema «vida»: árbol de la vida, vida-muerte en relación con Caín y el diluvio, etc.; el segundo año, la lectura versaba sobre Ex 11 a 16: tema del maná y el agua de la roca; el tercero se leía Núm 6 a 14, que incluía el maná y las murmuraciones). La homilía, ¿habría sido pronunciada por Jesús o provendría de la comunidad primera? R. Brown no excluye el que fuese pronunciada por el propio Jesús, quien podía haber comen-tado esas lecturas pascuales judías en la sinagoga de Cafarnaún (cf. Jn 6,59)<sup>143</sup>.

¿Sentido eucarístico de la primera parte del discurso? Según O. Cullmann, es la multiplicación de los panes, que introduce el

<sup>141</sup> Cf. R. E. Brown, *op. cit.*, 495-497; R. Schnackenburg, *op. cit.* IV/2, 58-59; D. Mollat, *Le chapitre VI<sup>e</sup> de S. Jean*: LumVie 6 (1957) 112-113.

<sup>142</sup> «Lo alimentaré con pan de sensatez y le daré a beber agua de la sabiduría» (Eclo 15,3; cf. 24,20ss); «venid a comer mi pan y a beber mi vino que os he preparado» (Prov 9,5). Véase también Sab 16,20-21, que habla del maná como alimento de ángeles (cf. Sal 78,25) y de la palabra como verdadero maná que sustenta al hombre (Sab 16,26; Neh 9,20).

<sup>143</sup> Así, A. Guilding y P. Borgen, según R. E. Brown, *op. cit.*, 463. 500-504, que se adhiere a esta hipótesis, mientras R. Schnackenburg, *op. cit.*, 39-40, la pone en duda.



discurso, la que le da a éste el tono general. El relato de la multiplicación utiliza una serie de términos propios del léxico eucarístico<sup>144</sup>; además de la sobreabundancia de los dones como signo de la plenitud escatológica (cf. 1 Re 17,16; 2 Re 4,6ss.42-44; Rut 2,14.18). De modo que se podría afirmar, con D. Mollat, que, tras la multiplicación, «late la idea de un banquete mesiánico organizado, dirigido y servido por Jesús, donde se hace ya presente en espíritu la mesa a la que Jesús sentará a los suyos»<sup>145</sup>. Desde la perspectiva de Léon-Dufour, que propugna la existencia no de dos partes sucesivas, sino de dos planos (el personal-espiritual y el sacramental), presentes ambos a lo largo de todo el discurso, la frase de Jn 6,34: «Señor, danos siempre de ese pan», deberá entenderse en el doble sentido: el pan de la persona de Jesús y de su palabra (comprensión a la que pudieron llegar sus oyentes judíos), pero también el pan de su cuerpo y su sangre (comprensión que puede ser alcanzada por el oyente cristiano). Se trata, pues, de una revelación acerca de la adhesión a la persona de Jesús y acerca de la eucaristía simultáneamente<sup>146</sup>.

d) La segunda parte del discurso del pan de vida (vv. 51b-58).

Son relativamente pocos los autores que mantienen una interpretación puramente espiritualista de la segunda parte del discurso; interpretación que aparece en algunos Padres, como Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio de Cesarea y en parte san Agustín, lo que impidió que los padres del Concilio de Trento diesen una solución tajante a la exégesis eucarística del discurso del pan de vida<sup>147</sup>.

<sup>144</sup> P. Cullmann, *La Foi et le Culte*, 185 (trad. cast., 261), señala los siguientes términos: *didonai*, *hyper*, *artos*, *haima*, *phagein*, *pinein*.

<sup>145</sup> D. Mollat, *art. cit.*, 108-109.

<sup>146</sup> Cf. X. Léon-Dufour, *art. cit.*, 508.

<sup>147</sup> Así, Clemente Alejandrino (*Paed.* 1,6,46-47: PG 8,303-312) y Orígenes (*Com. in Io* 6,26; 10,27-28: PG 14,275-278.393-396), que interpretan espiritualmente el texto, referido a la palabra de Dios. En Occidente, Cipriano y Agustín propenden también a una interpretación desde la persona de Cristo. En cambio, Cirilo de Jerusalén y Cirilo Alejandrino, Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo prefieren una interpretación eucarística, según R. E. Brown, *op. cit.*, 494. Sobre la historia de la exégesis de Jn 6 cf. un buen resumen en R. Schnackenburg, *op. cit.*, 96-102, y J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit II/1*, 171-189. El Concilio de Trento no se definió por una de las dos posturas por una razón práctica: para no dar la razón a los husitas y a la Reforma en la cuestión de la comunión bajo las dos especies.

¿Dónde hay que situar el comienzo de la segunda parte de discurso? Según unos autores, en el v. 48; según H. Schürmann y algunos otros, en el v. 51b<sup>148</sup>. Schürmann presta especial atención al v. 51a, que constituye, según él, un resumen de toda la primera parte, mientras el v. 51b («el que come de este pan vivirá para siempre») se refiere todavía a un comer que es creer (como en la primera parte del discurso), pero que a la vez es también un comer la carne (cf. v. 51c: «el pan que yo daré es mi carne»). De este modo, el v. 51c vendría a ser el eslabón que une las dos partes del discurso.

La autenticidad de Jn 6,51-58. G. Bornkamm, siguiendo a R. Bultmann, afirma que la terminología eucarística (de la que ya se encuentran ciertos indicios en el relato de la multiplicación) se incrementa y se densifica ahora de tal modo que no cabe poner en duda la relación de esta segunda parte del discurso con la eucaristía. En efecto: el léxico utilizado (dar pan, carne y sangre, comer-beber), así como las afirmaciones tan incisivas que aluden no a una manducación espiritual, sino a un comer y beber real y a un alimento y bebida también reales (*alēthōs*: verdaderamente, v. 55), entrañan una indudable resonancia eucarística. Si añadimos a todo ello el escándalo de los judíos por la manducación de la carne y la respuesta de Jesús (vv. 53-54), que reafirma sin ambages la necesidad de esa manducación, no cabe ya «duda alguna de que aquí se habla de la cena del Señor»<sup>149</sup>. Pero una vez hecha esta constatación, Bornkamm rechaza, siguiendo a R. Bultmann, que este pasaje provenga de la pluma del evangelista; antes bien, se trata de una interpolación posterior de la Iglesia en un intento de ajustar el discurso del pan de vida a la concepción realista que de la eucaristía tiene Ignacio de Antioquía (quien habla ya claramente de comer la carne portadora de vida eterna y medicina de inmortalidad). Pero esta tesis de Bornkamm, en cuyo favor él no aduce prueba alguna más allá de las aportadas por R. Bultmann, ha quedado superada por la posterior investigación. E. Rückstuhl, al igual que otros autores católicos, como R. Schnackenburg, H. Schürmann, X. Léon-Dufour y R. E. Brown, han puesto de relieve una serie de paralelos que vinculan la primera parte del discurso con la segunda, por lo que si se admite como auténtica la primera parte y la temática y el léxico de la segunda son los

<sup>148</sup> Cf. H. Schürmann, *Joh 6,51c: ein Schlüssel*, 249ss; R. Schnackenburg, *op. cit.*, 83-84.

<sup>149</sup> G. Bornkamm, *Die eucharistische Rede*, 162-163.

mismos, hay que admitir también la genuinidad de la segunda parte. Los principales paralelismos son los siguientes: Jesús como pan de vida (vv. 33.47 y 51); él mismo da el pan (vv. 27.34 y 51); el Padre le envía (vv. 38 y 57); el maná desemboca en la muerte (vv. 31.49 y 58), el pan de vida otorga la vida eterna (vv. 33.47 y 57) y la resurrección (vv. 40 y 54); a la polaridad «hambre-sed» de la primera parte (v. 35) responde la de «comer-beber» en la segunda (v. 53). Cabe hablar de una continuidad temática en todo el discurso; tanto la unidad literaria como conceptual es patente, por lo que no hay razón alguna para afirmar una interpolación ya tardía de los vv. 51-58<sup>150</sup>. Pero ¿provendrá esta parte del discurso de boca de Jesús? Algunos autores católicos opinan que se trata de una reflexión de la comunidad primera que, o bien reinterpreta la primera parte del discurso, explicitándola a partir de la celebración eucarística posterior (así, X. Léon-Dufour), o bien reelabora una serie de materiales que deberían de ir incluidos en el relato de la última cena y que fueron desplazados a este discurso de Jesús como el lugar más apto (así, R. Brown)<sup>151</sup>.

En lo que respecta al contenido, esta segunda parte del discurso toma como punto de partida el mismo tema de la primera parte (yo soy el pan de vida) y viene a desembocar en un final igual (la vida eterna). Presupone, pues, toda la primera parte, pero a su vez la hace progresar. Ahora los conceptos clave ya no son «venir a mí» y «crear», sino «dar» y «comer-beber»<sup>152</sup>. R. Schnackenburg advierte que el don de Dios de la primera parte (el Padre es quien envía y da el pan de vida) se convierte ahora en el don del propio Jesús a nosotros. Por otra parte, antes se había hablado del «pan de vida» (*artos tēs zōēs*), mientras ahora se habla del «pan vivo» (*artos ho zōn*: v. 51), que sin duda nos remite al «yo vivo por el Padre» (v. 57)<sup>153</sup>.

Pero sobre todo resalta la mención de la «carne», que aparece dos veces sola (vv. 51b.52) y cuatro veces más en conjunción con «sangre» (vv. 53.54.55.56). Carne que deberá ser comida y sangre que habrá de ser bebida. ¿Por qué utiliza Juan *sarx* (carne) en

<sup>150</sup> Cf. H. Schürmann, *Die Eucharistie als Repräsentation*, 108-111, así como *Joh 6,51c: ein Schlüssel*, 255ss; X. Léon-Dufour, *Le mystère*, 488 y nota 22; R. Schnackenburg, *op. cit.*, 81. Véase un diagrama comparativo de Jn 6,35-50 con Jn 6,51-58 en R. E. Brown, *op. cit.*, 514-515.

<sup>151</sup> R. E. Brown, *op. cit.*, 512-513.

<sup>152</sup> X. Léon-Dufour, *art. cit.*, 508-509.

<sup>153</sup> R. Schnackenburg, *op. cit.*, 86.

vez de *soma* (cuerpo)? Dos son las respuestas posibles. Según una, el término *sarx* se acercaría más a las palabras originales de Jesús (pues la palabra hebrea *basar* puede ser traducida por *soma* o por *sarx*, como afirma J. Jeremias). «Podría ocurrir así que fuese Juan el que estuviese más cerca del lenguaje eucarístico de Jesús»<sup>154</sup>. Juan se sitúa dentro de una corriente de la tradición que reaparecerá luego en Ignacio de Antioquía y en Justino, quienes emplean la fórmula *sarx-haima* (carne-sangre) en relación con la eucaristía<sup>155</sup>. (Lo cual no significa afirmar un influjo de la teología de Ignacio sobre el cuarto Evangelio —como quiere Bornkamm—; antes bien sería a la inversa, o a lo sumo ambos estarían inmersos en toda una línea de tradición común más antigua). Otra respuesta —relacionada en parte con la anterior— insiste en la tendencia antidoceta de Juan, a quien le «importa demostrar en principio que Cristo vivió y actuó con un cuerpo real y no en una semejanza de cuerpo; es decir, que Cristo apareció verdaderamente en carne. La gloria divina se revela en la carne (*sarx*): este es el *leit-motiv* de todo el evangelio»<sup>156</sup>. Detrás estaría, pues, el esquema Logos-carne, tan característico de Juan.

H. Schürmann, que hace especial hincapié en la encarnación como el contenido de la primera parte, considera la segunda parte como una referencia velada a la muerte de Jesús (en la que desemboca la encarnación) y en un segundo plano también a la eucaristía. Por ello interpreta el v. 51c así: el pan de vida (Jesús mismo) es la carne, que daré (entregaré) para vida del mundo (en la muerte). Apoya esta afirmación en las siguientes razones: en el

<sup>154</sup> R. E. Brown, *op. cit.*, 510.

<sup>155</sup> Ignacio: «sarx to Kyriou emou» (*Filad. 4,1*: PG 5,700 B; Sol I, 72); «sarx Iesou Christou» (*Rom. 7,3*: PG 5,693 B; Sol I, 73); «sarx tou soterou emon Iesou Christou» (*Esm. 7,1*: PG 5,713 A; Sol I, 74). Justino, en *Apol. 1,66*. También habla Ignacio de «pan de Dios» (*Efes. 5,2*: PG 5, 649 A), dador de vida (*ibid.*, 20,2; PG 5,661 A; Sol I,71), y pone en relación pan de vida y carne: «quiero el pan de Dios, el pan celeste, el pan de vida (*arton zōēs*), que es la carne (*sarx*) de Jesucristo» (*Rom. 7,3*: PG 5,693 B; Sol I, 73). En todo caso, la polaridad «carne-sangre» ha de ser interpretada en clave antropológica: significa la plena humanidad de Jesús y no partes disociadas de la misma. Cf., p. ej., *Eccl. 14,18*; *17,31*; *Mt 16,17*; *1 Cor 15,50*; *Gál 1,16*; *Ef 6,12*; *Heb 2,14*, donde carne y sangre significa «hombre» sin más.

<sup>156</sup> O. Cullmann, *La Foi et le Culte*, 190 (trad. cast., 268-269). Este es, sin duda, el motivo del uso de la palabra *sarx* y no, como afirman algunos, el que Jn reserve el término *soma* para designar el cadáver de Jesús.

hecho de que la encarnación en Juan implique un descenso a la debilidad máxima de la *sarx*, hasta la muerte; por otra parte, la carne de Jesús se da para la vida del mundo no primariamente en la eucaristía, sino en su entrega personal hasta la muerte. (Jesús es dador de vida eterna sobre todo en cuanto que él *es*, en su persona, el pan de vida). Finalmente, Jesús es el don personificado de Dios: el Padre hace donación del pan de vida (el Hijo), pero el mismo Jesús aparece ahora también como dador de ese don de Dios (que es él mismo): el compendio de esta doble donación es la carne, pues el Padre entrega al Hijo al enviarlo en carne y el Hijo entrega a su vez esa misma carne como medio de comunicación de la salvación y la vida que en él se contiene. Esta polaridad encuentra su paralelismo en otros pasajes del Nuevo Testamento, en los que se afirma que el Padre entrega al Hijo (a lo que respondería la primera parte del discurso: envío y donación del pan de vida), así como el Hijo se entrega a sí mismo (a lo que respondería la segunda parte del discurso de Jn: nos da su carne y en ella la vida eterna)<sup>157</sup>.

Por otra parte, Jesús insiste en la necesidad de comer su carne (cinco veces) y beber su sangre (tres veces). Y lo recalca aún después de la objeción de los judíos en el v. 52; pero frente a lo que sucede en el caso de Nicodemo, a cuya objeción responde Jesús con una explicación (Jn 3,4-8), en este caso no encontramos explicación alguna, sino una ratificación terminante de lo anteriormente dicho. Hay que resaltar en este contexto el uso del término «masticar» (*trōgein*), que aparece cuatro veces (cf. vv. 54.56.57.58, mientras se utiliza *phagein* —comer sin más— para el maná: v. 58). Aquel verbo tiene un sentido de cierta crudeza (cf. Mt 24,38), dando un matiz a primera vista carnal de la eucaristía (que luego quedará compensado). Es probable que su elección quiera recalcar el carácter realista de la manducación eucarística. Aquí se trata no sólo del creer, sino también de un «comer». Hay que advertir la reaparición del verbo «masticar» (*trōgein*) en el relato de la última cena, en Juan, en una cita del Sal 40,10 («el que come mi pan, levantará contra mí su calcañar»: cf. Jn 13,18), donde tiene sin duda «un valor de reminiscencia eucarística»<sup>158</sup>.

<sup>157</sup> Cf. H. Schürmann, *Joh 6,51c: ein Schlüssel*, 249-262. También R. Schnackenburg, *op. cit.*, 83, y M. F. Berrouard, *La multiplication*, 71, ponen en estrecha relación la «carne para vida del mundo» y la muerte de Jesús en la cruz.

<sup>158</sup> H. Schürmann, *Die Eucharistie als Repräsentation*, 113. R. E. Brown señala con razón que las expresiones «comer la carne» y «beber la sangre»

En este mismo marco encontramos además una fórmula que A. Stöger (siguiendo a R. Schnackenburg) denomina de «inmanencia recíproca», que volverá a aparecer en la última cena (en la parábola de la vid): «permaneced en mí y yo en vosotros» (Jn 6,56 y 15,3-7; cf. 17,2ss; 1 Jn 2,24; 3,24; 4,16), que implica la defensa tanto de la personalidad de Cristo como del que lo recibe, sin caer en una disolución mística de la personalidad humana, propia del culto de los misterios helénicos<sup>159</sup>. Ya san Agustín dio suma importancia a esta mutua inmanencia, interpretándola en este doble sentido: como incorporación nuestra por parte de Cristo en su cuerpo (Iglesia) a través de la fe y como incorporación de Cristo por nosotros a través de la manducación de su cuerpo-sangre<sup>160</sup>. E. Käsemann advierte, por último, cómo esta fórmula de Juan tiene su paralelo en la expresión paulina «Cristo en nosotros», «nosotros en Cristo» (cf. 2 Tes 1,12; Rom 8,10; Gál 4, 14; 1 Cor 1,30, etc.)<sup>161</sup>. Lo cual nos lleva a una relación íntima entre sacramento y fe: no se pueden oponer, antes bien se complementan. La comunión basada en la fe es lo decisivo y lo permanente, pues en cuanto comunión personal, continuará en la vida eterna. La comunión por el sacramento es la misma comunión per-

sólo pueden ser entendidas de la eucaristía en un sentido nuevo y no meramente carnal. Pues en el AT, «comer la carne» equivale a realizar una acción hostil (cf. Sal 27,2; Zac 11,9; el demonio, adversario por antonomasia, es «devorador de carne»). «Beber sangre» era cosa horrenda, prohibida por Dios (Gn 9,4; Lv 3,17; Dt 12,23); en sentido traslaticio y simbólico equivale a matanza brutal (Jr 46,10) o mortandad apocalíptica (Ez 39,17-18: «comeréis carne de héroes, beberéis la sangre de príncipes de la tierra»; cf. Ap 19,18). Jn 6,54ss dista mucho de estos esquemas (*op. cit.*, 509-510). En lo que atañe al «masticar» que reaparece en la última cena (Jn 13,18), A. Gerken hace notar que el evangelista ha sustituido intencionadamente la forma verbal *esthion* (el que come) del Sal 40,10 (LXX) por *trōgōn* (el que mastica); pero además modifica el plural del salmo por un singular (mi pan, en vez de panes). «Muy probablemente se está aludiendo aquí al pan de Jesús, la eucaristía» (A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, 50, nota 65).

<sup>159</sup> A. Stöger, art. *Eucharistie*, en J. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch* I, 367 (trad. cast., 376).

<sup>160</sup> Agustín comenta así Jn 6,56: «Comer aquel manjar y beber aquella bebida es permanecer en Cristo y tenerlo a él permaneciendo en uno mismo» (*In Io. tract.*, 26,18: PL 35,1614; Sol II, 235). «El que no permanece en mí y en quien yo no permanezco, no diga o imagine que come mi cuerpo y bebe mi sangre. De modo que no permanecen en Cristo los que no son sus miembros» (*De civ. Dei*, 21,25: PL 41,742; Sol II, 401).

<sup>161</sup> E. Käsemann, *Anliegen*, en *Exegetische Versuche* I, 17.

sonal por la fe, pero realizada en la historia bajo los velos de la carne. Por eso la fe desemboca normalmente en el sacramento; y éste no adquiere sentido ni produce fruto más que en una fe viva que implica las obras<sup>162</sup>. No hay que oponer, pues, la primera y la segunda parte del discurso: todo se resume en la persona de Cristo, en el que permanecemos por la fe y la vida creyente y que permanece en nosotros por el sacramento.

¿Hay alguna relación de la segunda parte del discurso (Jn 6, 51-58) con los relatos de la última cena en los sinópticos y en Pablo? No parece que haya una relación directa, pero sí existen ciertos paralelismos notables. En primer término, la fórmula del v. 51c, «el pan que yo daré es mi carne para vida del mundo» es un duplicado de la fórmula del pan sobre todo en Lucas (y Pablo): «esto es mi cuerpo entregado por vosotros» (Lc 22,19)<sup>163</sup>. H. Schürmann advierte que la palabra «daré» puede ponerse en relación con el «dar» de Mc 14,20 y Lc 22,19 («tomando pan... se lo *dio*») o bien con la expresión «entregado por vosotros» (*hyper ymōn didomenon*) de Lc, que a su vez podría ser la fuente de la fórmula de Jn (*dōsō... hyper tēs tou kosmou zōēs*). La partícula *hyper* aparece en todos los relatos de la cena y también en el discurso de Juan. Finalmente, el sentido universalista de la fórmula «por muchos» de Mc encuentra un claro paralelo en el «por la vida del mundo», de Jn. Nos encontramos, por otra parte, con la polaridad «carne-sangre» (que aparece cuatro veces en Jn 6, 53-56) y que responde a la contraposición «cuerpo-sangre» de Mt-Mc. También los términos «comer-beber» aparecen en todos los casos, sinópticos y Juan (cf. Jn 6,52s.58b y Mt 26,26s), si bien «masticar» es propio de Juan, como hemos dicho. Por último, la disputa de los discípulos en Juan (6,60ss) nos remite a las contiendas de los discípulos en la cena (Lc 22,24), así como la referencia a la traición de Judas está presente en todos los relatos

<sup>162</sup> Dice Agustín: «Por este pan cotidiano (cf. Lc 11,3) se entiende también la eucaristía... El Verbo de Dios, que todos los días se os abre y en cierto modo se os parte (*aperitur et quodam modo frangitur*), es pan cotidiano» (*Serm.* 58,4,5: PL 38,395; Sol II, 290); «pan que hemos de recibir del altar... Y también es pan el Verbo de Dios que se predica todos los días, pues no deja de ser pan de la mente porque no sea pan del vientre. Después de esta vida, ni necesitaremos aquel pan que reclama el hambre ni el sacramento del altar, porque estaremos con Cristo cuyo cuerpo hemos recibido» (*Serm.*, 59,3,6: PL 38,401 B; Sol II, 291).

<sup>163</sup> Cf. R. E. Brown, *op. cit.*, 507.510. Cf. también C. H. Dodd, *La Tradición histórica en el cuarto evangelio* (Madrid 1978) 70-71.

eucarísticos (Mc 4,18ss y par. de Mt-Lc; 1 Cor 11,23; Jn 6,64. 70-71)<sup>164</sup>.

En resumen, pues, podemos afirmar que en las dos partes primeras del discurso de Jn 6 no se trata de una polaridad encarnación (1.ª parte)-eucaristía (2.ª parte), como si ésta no fuese más que una especie de prolongación de la encarnación en el cuerpo eclesial de Cristo (como quiere O. Cullmann), sino de la presencia de la persona de Cristo en el tiempo. El sacramento presencializa el don salvífico que es Cristo. Por eso la fe no es sustituida por la eucaristía, sino que pervive en ésta<sup>165</sup>. En la segunda parte del discurso hay, por tanto, una transposición a la vez que una recopilación de temas: aquello que se había expresado en la primera parte en clave histórico-salvífica se expresa ahora en clave sacramental. O, en palabras de Léon-Dufour: el progreso de la primera a la segunda parte no es el que va de la persona de Cristo a la eucaristía, sino de la encarnación a la redención (muerte) y luego a la resurrección (en la tercera parte del discurso): todo ese conjunto, encarnación (tema de la 1.ª parte), muerte (tema de la 2.ª) y resurrección (tema de la 3.ª parte del discurso), es lo que se hace presente y constituye el contenido de la eucaristía. Por eso todo el discurso es cristológico fundamentalmente (gira en torno a la persona de Jesús), pero es a la vez eucarístico, aunque esta dimensión resalte más en la segunda parte<sup>166</sup>.

e) La tercera parte del discurso del pan de vida (vv. 59-71).

El v. 57 constituye, según H. Schürmann, un nuevo resumen de todo lo anterior, a la vez que el puente que une la parte segunda (y la primera) con la tercera. En este verso reaparece el término «comer», pero ya no se habla de comer la carne y beber la sangre, sino de comerle a él («el que *me* come, vivirá por mí»), es decir, a la persona. De este modo vuelve a destacarse la realidad personal (como en la primera parte) y parece que hay un retorno a la identidad anterior comer = crear: no en vano desaparece el término «masticar» y vuelve a utilizarse la palabra comer, ya empleada en el resumen anterior (vv. 49-50)<sup>167</sup>.

<sup>164</sup> Cf. H. Schürmann, *Joh 6,51c: ein Schlüssel*, 246-248.

<sup>165</sup> O. Cullmann, *La Foi et le Culte*, 187 (trad. cast., 266-267); H. Schürmann, *Die Eucharistie als Repräsentation*, 114.116-117.

<sup>166</sup> Cf. X. Léon-Dufour, *Le mystère*, 517.

<sup>167</sup> Cf. H. Schürmann, *Joh 6,51c: ein Schlüssel*, 258-259. El v. 57 («así como me envió el Padre, que vive, y yo vivo por el Padre, así el que me

Desde sus presupuestos anteriores, G. Bornkamm interpreta la tercera parte del discurso como referida sólo al creer. Al no admitir la autenticidad de la perícopa Jn 6,51-58 por considerarla una interpolación tardía, se ve obligado a afirmar la vinculación inmediata de los vv. 60-71 al v. 50. Aparte de esta razón aduce en favor de su tesis los siguientes datos: en los vv. 60-71, el «escuchar» se convierte en el tema central, sin que haya alusión alguna al comer y beber; además, se habla de un «ascender» (*anabainein*), que responde inmediatamente al «descender» (*katabainein*) de la primera parte y que origina un escándalo similar (compárese vv. 41ss.51ss y 62.64ss); por tanto, la carne del v. 63 deberá ser entendida en clave puramente espiritual y no sacramental, referida a la manducación por la fe. Finalmente, la polaridad carne-sangre (vv. 53ss) ha sido sustituida en el v. 63 por la contraposición *pneuma-sarx* (espíritu-carne), que pertenece a otro módulo distinto, frecuente en los escritos de Pablo<sup>168</sup>. Esta tensión *pneuma-sarx* (que también aparece en Jn 3,6, y precisamente en relación con la ascensión del Hijo del hombre, como en 6,62s) nada tiene que ver ya con la carne del Hijo del hombre (vv. 53ss), sino que se refiere a la vida eterna y al nuevo nacimiento a esa vida por el Espíritu y la fe<sup>169</sup>. R. Brown se adhiere a la interpretación de G. Bornkamm y llega a afirmar: «Hoy los investigadores están cada vez más de acuerdo en que la carne del v. 63 no se refiere a la carne eucarística de los vv. 51-58. Bornkamm ha demostrado de manera concluyente que los vv. 60-71 no se refieren al pasaje de los vv. 51-58, sino al de los vv. 35-50»<sup>170</sup>. Afirmación que creo poco matizada, pues tanto H. Schürmann como X. Léon-Dufour han aportado nuevos elementos a esta cuestión.

Ya hemos hablado de la exégesis que H. Schürmann hace del discurso del pan de vida en clave cristológica a la vez que eucarística. El pan de vida que desciende del cielo nos remite a la encarnación (vv. 35ss), la carne entregada para vida del mundo a la muerte (vv. 51ss), la ascensión del Hijo del hombre y el Espíritu

come vivirá por mí») constituye no sólo la mejor síntesis del discurso del pan de vida, sino también de todo el Evangelio de Juan, afirma E. Rückstuhl, *Die litterarische Einheit*, 249.

<sup>168</sup> Véase Rom 2,28s; 8,4s; Gál 5,16s; 6,8 (y Jn 3,6: «lo que nace de la carne es carne, lo que nace del Espíritu es espíritu»).

<sup>169</sup> Cf. G. Bornkamm, *Die eucharistische Rede*, 164-169. Ya Agustín vio la relación entre Jn 3,6 y 6,62 (*De meritis*, 1,20,26: PL 44,123s).

<sup>170</sup> R. E. Brown, *op. cit.*, 527, quien llega a afirmar que en esta tercera parte no hay referencia alguna a la eucaristía (*ibid.*, 531).

que vivifica a la resurrección (v. 62ss). Cristo es dador de vida (o pan de vida) no sólo por el descenso o la encarnación, sino también por su entrega hasta la muerte. Pero la «carne» no basta; Jesús es pan de vida, dador de vida definitivamente por su exaltación y la misión del Espíritu. Y esto es lo que significa el que «la carne no aprovecha para nada» (cf. también Jn 16,7). Pero esta textura cristológica encuentra su plena clarificación en la clave eucarística, que destaca la importancia y el significado de la persona y la obra salvífica de Jesús para el creyente. Sin el conocimiento y la luz que aporta la eucaristía jamás se llegaría a comprender en toda su hondura la realidad de Jesús como pan vivo bajado del cielo<sup>171</sup>.

Las razones que aduce Schürmann en defensa del sentido a la vez cristológico y eucarístico de la tercera parte del discurso son las siguientes: el «ascender» (v. 62) que remite al «descender» (vv. 33.38.41s.50s) late ya en el v. 58 (que recapitula las dos partes anteriores), culminando todo el conjunto en el v. 62, que une el bajar y el subir. Además, la *sarx* del v. 63 es la misma que la del v. 51c, aunque ahora se añade que la encarnación y la muerte por sí solas no otorguen la vida sin la resurrección: pues ya el v. 51c había hecho referencia al «aprovechamiento» de la carne, ya que la función de ésta es «dar la vida eterna» (cf. también vv. 54-55); no se trata, pues, de que la carne no valga para nada en absoluto, sino que su función es dar la vida, algo que no acaece sin el Espíritu<sup>172</sup>. Por otra parte, la triple referencia al Hijo del hombre (v. 27: don del Hijo del hombre; v. 53: carne y sangre del Hijo del hombre; v. 62: el Hijo del hombre que asciende) implica una unidad interna entre las tres partes del discurso. Además, la vida y el Espíritu otorgados por Jesús (v. 63) remiten a la vida eterna, a la que hace referencia tanto la primera (vv. 40.47ss) como la segunda parte del discurso (vv. 51.53-58). Por último, la alusión a la traición de Judas (cf. vv. 64.70s) está muy ligada a la tradición eucarística<sup>173</sup>.

<sup>171</sup> Cf. H. Schürmann, *Job 6,51c: ein Schlüssel*, 257-260, así como *Die Eucharistie als Repräsentation*, 41-45.

<sup>172</sup> Una interpretación espiritualista, «aunque no es del todo imposible —afirma J. Betz—, es mucho menos probable que la interpretación cristológica-eucarística, pues no es probable que Juan utilice el término *sarx* en un sentido distinto del que lo utiliza en todo el evangelio (y en especial en todo el cap. 6)» (*Die Eucharistie in der Zeit II/1,188*).

<sup>173</sup> Cf. H. Schürmann, *Die Eucharistie als Repräsentation*, 41-45.

También X. Léon-Dufour propugna la coherencia y la unidad temática de esta tercera parte con el resto del discurso. La ascensión responde al descenso. En analogía con el pasaje de Nicodemo (Jn 3,12: contraposición cosas celestes-cosas terrestres, que desemboca en la alusión al Hijo del hombre), la carne es fuente de vida en cuanto inmóvil y ascendida al cielo: debe ausentarse para poder ser vivificadora. Además, en el Evangelio de Juan, ante la murmuración y las objeciones planteadas, Jesús no se vuelve atrás de sus afirmaciones anteriores, antes bien exige siempre dar un paso adelante; no cabe pensar, pues, que en este caso reniegue de las referencias a la carne hechas anteriormente. Se trata no de comer una carne material; antes bien, lo que vivifica es el comer una carne espiritual, la del Hijo del hombre celestial (6,62). En realidad, lo que se rechaza, pues, en los vv. 62-63 es una praxis eucarística mágica similar a la de las religiones místicas. Ya Pablo criticaba de forma similar a los que participaban del cuerpo de Cristo en el banquete eucarístico, pero sin participar de su Espíritu, al no vivir la caridad fraterna. La vida otorgada en y a través del cuerpo de Cristo no se recibe más que si se percibe espiritualmente lo que la persona de Jesús es y significa para nosotros. Sin la fe y el Espíritu no hay una auténtica vida eucarística. La eucaristía requiere, pues, la fe en la persona de Jesús en esos tres momentos fundamentales: encarnación, muerte y resurrección<sup>174</sup>.

Esta postura es apoyada por otros autores como M. F. Berrouard o D. Mollat<sup>175</sup>. Pero sobre todo por O. Cullmann, que aplica a la tercera parte del discurso aquel realismo sacramental que propugna para la segunda parte. De manera que «no hay contradicción entre la expresión masiva 'comer la carne' y la afirma-

<sup>174</sup> Cf. X. Léon-Dufour, *Le mystère*, 517-520.523.

<sup>175</sup> El Cristo que ofrece su carne en comida es el Cristo pascual, glorificado ya y fuente del Espíritu, lo cual no significa negar la carne, sino establecer una oposición entre una carne abandonada a su propia naturaleza carnal y una carne que, asumida por el Verbo, resucitada en la gloria e inundada por el Espíritu, es viva y vivificadora en virtud de ese mismo Espíritu, afirma M. F. Berrouard, *La multiplication*, 72-73. Y D. Mollat recalca también la alusión al Hijo del hombre exaltado (Jn 3 y 6): es en la resurrección donde culmina a la vez que se revela el verdadero ser de Jesús como pan que da la vida al mundo. La condición gloriosa y espiritual del Resucitado y la potencia vivificadora de su Espíritu permitirán a Jesús hacerse presente a los suyos para darse a sí mismo en alimento capaz de comunicar la vida eterna y ser el germen de nuestra resurrección: *Le chapitre VI<sup>e</sup> de S. Jean*, 116-118.

ción 'la carne no aprovecha para nada'; al contrario, esta yuxtaposición está en perfecta consonancia con el pensamiento fundamental del Evangelio de Juan»<sup>176</sup>. F. X. Leenhardt resume de este modo todo el conjunto del discurso del pan de vida: el Cristo eucarístico es presentado bajo este triple aspecto: como aquel que da a comer el pan que él mismo distribuye; en segundo lugar, como el que da a comer el pan, dándose a sí mismo; en tercer lugar, como el que da a comer el pan retornando del cielo por el Espíritu Santo<sup>177</sup>.

Podemos acabar preguntándonos: el desarrollo de todo el capítulo 6 de Juan, ¿será también un reflejo de la celebración eucarística de la comunidad a finales del siglo I? La multiplicación de los panes podría ser una referencia al banquete inicial, desplazado ya al comienzo de la celebración y seguido luego por la liturgia estrictamente eucarística como presencia de Cristo actuante por su palabra, pan de vida dado por el Padre; como presencia de Cristo que se entrega a sí mismo, pan vivo, a través de su carne-sangre entregada hasta la muerte; como presencia de Cristo por la comunión en su cuerpo y en el Espíritu que nos hace participar en su resurrección y en su vida nueva. De este modo, las tres partes del discurso reflejarían las tres partes principales de la liturgia eucarística (liturgia de la palabra-consagración de los dones-comunión eucarística).

## 2. La última cena y el lavatorio de los pies (Jn 13)

El desarrollo y la sucesión de las escenas. El relato de Juan coincide con el de los sinópticos en el anuncio de la traición de Judas y en el de la negación de Pedro, aunque la ordenación de estos hechos sea distinta en cada caso. Mt y Mc sitúan la referencia a la traición de Judas al comienzo de la cena, como Juan; Lucas, después de las fórmulas eucarísticas. La negación de Pedro aparece en lugares distintos: en Mateo y Marcos en el camino hacia Getsemaní; para Lucas, su anuncio se sitúa en el cenáculo, así como para Juan, si bien después de la marcha del traidor. Juan presta mayor atención a la traición de Judas (Jn 13,11.18-21), donde se descubre sin duda la posterior explicitación de la comunidad.

De entre los sinópticos, es Lucas el que muestra una mayor

<sup>176</sup> O. Cullmann, *La Foi et le Culte*, 191.

<sup>177</sup> F. X. Leenhardt, *La structure du chapitre 6 de l'évangile de Jean: RevHistPhilRel* 39 (1959) 12-13.

proximidad a la narración de Juan, tanto en lo que respecta al diálogo de Jesús con sus discípulos, a sus referencias al futuro de éstos, al momento de la salida hacia Getsemaní (situada en ambos casos al final de los discursos) y a las alusiones más explícitas de Jesús a su pasión. «En todo ello es Lucas el predecesor teológico del cuarto evangelista»<sup>178</sup>.

El lavatorio de los pies a la luz de los sinópticos. El lavatorio de los pies es un hecho que los demás relatos de la cena omiten. Pero este silencio no es una objeción, según R. Schnackenburg, contra la historicidad del hecho. Lucas nos conserva ciertos indicios de gestos o palabras similares de Jesús (Lc 12,37; 22,24-27), y aun cuando no se pueda excluir la posibilidad de que la escena del lavatorio de los pies en Juan se haya forjado a partir de las palabras del servicio que Lucas nos conserva<sup>179</sup>, lo más probable es que Juan reciba de una tradición anterior el contenido básico de los hechos, aunque luego el evangelista retoque o añada ciertos detalles del diálogo. El relato de Juan, pues, no constituye una ficción o especulación teológica o una escenificación que, a través de un servicio diaconal en la última cena, visualiza ciertas afirmaciones anteriores de Jesús; antes bien refleja una tradición anterior que se refiere a unos hechos sin duda muy cercanos al comportamiento de entrega humilde de Jesús (cf. Flp 2,7-8) y que constituye una de las características de su pretensión. Hechos que sin duda se vincularon muy pronto a la humillación de la pasión y a la última cena. Desde esta perspectiva no cabe hablar de una dependencia literaria inmediata de Jn 13 respecto de Lc 12,37 o 22,24-27, antes bien de una dependencia tanto de Lucas como de Juan de una fuente anterior a ambos que recoge y transmite ciertos gestos o palabras «diaconales» de Jesús<sup>180</sup>.

El silencio de Juan sobre la institución de la eucaristía. Diversas han sido las razones que se han aducido para explicar esta ausencia en el relato joánico de la cena. Por una parte, la tesis radical de R. Bultmann insiste en una pretendida actitud anti-

<sup>178</sup> R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* IV/3,45 (cf. 43-45).

<sup>179</sup> Así lo afirman R. Bultmann, *Gesch. Syn. Trad.* 49; *Evangelium des Johannes*, 351-352; así como C. K. Barret, *The Gospel of John and Judaism* (Londres 1975) 363, y Roloff: cf. nota 103 del cap. 1. R. E. Brown atribuye a D. F. Strauss († 1874) la paternidad de esta hipótesis (cf. *Evangelio según Juan*, 805-806).

<sup>180</sup> Esta es la postura fundamental de R. Schnackenburg, *op. cit.*, 45-48, así como de R. E. Brown, *ibid.* Cf. más datos en C. H. Dodd, *La tradición histórica*, 72-76.

sacramental de Juan: el evangelista, aunque no desconoce la realidad del bautismo y la eucaristía, los tiene por superfluos y trata de restarles importancia<sup>181</sup>. Además, las únicas referencias eucarísticas que Juan conserva (6,51ss) provienen de un redactor posterior, que las incorporó al evangelio. Pero, aparte de que esta afirmación es hoy unánimemente rechazada, cabe preguntar: ¿quién fue ese redactor posterior? Y sobre todo, ¿por qué esa redacción fue admitida y reconocida por la Iglesia? Cuando la comunidad primera incorpora esos pasajes evangélicos como propios, ¿no será porque tienen su fundamento en tradiciones anteriores de la comunidad misma y remiten en definitiva a un núcleo al menos básicamente histórico?

En el otro extremo habría que mencionar la hipótesis sacramentalista de O. Cullmann, para quien todo el Evangelio de Juan se configura en torno a la idea de sacramento, aunque expresada en clave simbólica<sup>182</sup>. Una teoría que ha sido puesta en cuestión por diversos autores porque no parece tener base suficiente en la estructura misma del cuarto Evangelio<sup>183</sup>.

A su vez, J. Jeremias aduce como razón del silencio de Juan la antigua disciplina del arcano, por la que se ocultaban a los no iniciados los misterios centrales de la fe cristiana<sup>184</sup>. Sin embargo, de esta disciplina del arcano no tenemos constancia ni dato alguno concreto en todo el Nuevo Testamento; antes bien constituye una praxis relativamente tardía de la Iglesia, que adquiere toda su fuerza hacia los siglos III o IV.

Tampoco parece razón suficiente el afirmar que Juan presupone ya conocido de la comunidad cristiana el relato de la institución a través de los sinópticos y Pablo. Es verdad que Juan pasa por alto datos aportados por los sinópticos (como muchos milagros, las parábolas, la actividad de Jesús en Galilea); pero también concede a veces suma importancia a ciertos hechos narrados por los otros evangelistas (como la multiplicación, la confesión de Pedro, la actuación de Jesús en Jerusalén). Juan escribe siempre desde una intención cristológica y por ello presta una especial atención a todo lo que coincide con ese tema central.

Desde este presupuesto, J. Betz aporta ciertos datos de interés:

<sup>181</sup> Cf. R. Bultmann, *Evangelium des Johannes*, 351.360.371; TNT, 411-412 (trad. cast., 476-477).

<sup>182</sup> Cf. O. Cullmann, *La Foi et le Culte*, 131-209.

<sup>183</sup> Cf. Schnackenburg, *op. cit.*, 50-51.

<sup>184</sup> Cf. J. Jeremias, *Ultima Cena*, 133-148.

por una parte, el discurso de despedida en Juan conserva ciertas reminiscencias eucarísticas: así, la referencia al amor o *agapé* (Jn 13,1.34; 15,12); las alusiones a la vid, cuyo fruto es el vino y la unidad de los sarmientos (cf. 1 Cor 10,17; Didaché 9,2 recoge este tema de la vid en un claro contexto eucarístico); así como el motivo de la permanencia de Cristo en nosotros y de nosotros en Cristo, que aparece también en el contexto del pan de vida (Jn 6,56; 15,4-7). Pero sobre todo el relato de la institución es sustituido por el del lavatorio de los pies que explicita el sentido profundo de toda la vida y la actuación de Jesús, de su personalidad<sup>185</sup>. De hecho, Juan realiza una especie de reducción a la persona de Jesús de los diversos gestos, palabras y signos del Maestro que los sinópticos despliegan ante los ojos del lector y que Juan tiende como a compendiar en la persona misma (o en algunos de sus principales gestos paradigmáticos): así, las palabras de Jesús en los sinópticos se traducen en Juan en un Jesús que es la Palabra; o el sembrador que siembra la semilla de la palabra de Dios viene a ser la semilla misma (el grano de trigo: Jn 12,24); o el juez es además el juicio mismo (Jn 3,19; 12,31). Así también las comidas de Jesús en los sinópticos se convierten para Juan en un Jesús que es la comida (pan de vida), o la diaconía de Jesús al banquete del reino se convierte en un Jesús que es esencialmente diácono, servidor.

En este sentido, R. Schnackenburg destaca el profundo sentido cristológico del relato de la cena en Juan: se trata de ahondar en el significado de la entrega y de la muerte de Jesús como amor hasta el extremo (en cierto paralelismo con 1 Cor 11,26: la eucaristía es anuncio de la muerte del Señor hasta que vuelva). Esta entrega radical de Jesús se orienta a dar participación en su vida (Jn 13,8b), idea que aparece también en el discurso del pan de vida (Jn 6,53-58). Así, el lavatorio, aunque no es sin más símbolo de la eucaristía, sí lo es de la persona de Jesús y su actuación y de su entrega radical, incluida la donación eucarística. Por otra parte, Juan busca una comprensión más profunda de la realidad sacramental, tratando de llegar a una idea más personalista y menos cosística del sacramento. Cristo es el sacramento primordial y la eucaristía es la revelación de Cristo y de su amor a los suyos hasta el extremo, así como la respuesta de éstos en la fe y en la caridad. Todo esto, configurado como recuerdo y participación en la vida y en la muerte de Jesús como paso a la resurrección salva-

<sup>185</sup> Véase J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit* II/1, 169-171.

dora es lo que constituye la trama profunda tanto del actual relato de la cena en Juan como del discurso del pan de vida<sup>186</sup>.

Comentario de Jn 13,1-30. El pasaje del lavatorio de los pies suele dividirse en dos partes fundamentales. Una primera, «sacramental» (vv. 6-10), y otra segunda, «moralizante» (vv. 12-17). La primera parte contiene un diálogo de Jesús con sus discípulos, en especial con Pedro. En este diálogo se hace una interpretación del lavatorio cara a una revelación que acecerá pronto («lo que yo hago, tú no lo entiendes ahora; lo entenderás más tarde»: v. 7), sin duda la revelación del «amor hasta el fin» (del que habla el v. 1), que se manifestará en la entrega de Jesús hasta la muerte. Por otra parte, Jesús insiste en un misterio de comunión o de participación con él (*echeis meros me'emou*: v. 8). Brown hace notar que el término *meros* (parte o participación) designa en el Antiguo Testamento (LXX) la herencia que corresponde a cada tribu en la repartición de la tierra prometida. Por ello esta expresión podría ser retraducción de la herencia del reino que Jesús promete a sus discípulos en los relatos de la cena en los sinópticos (sobre todo en Lucas), donde habla de la participación de ellos con él en la mesa del reino (cf. Lc 22,29-30 par.)<sup>187</sup>. Hay además cierto paralelismo entre la participación en Cristo (Jn 13,8) y la comunión en el cuerpo de Cristo en 1 Cor 10,16.

No se trata en primer término —en el lavatorio de los pies— de un ejemplo de humildad. En este hecho late un misterio más profundo, un simbolismo religioso, sacramental, no inteligible a primera vista (vv. 12.17), al revés de lo que sucedería en un mero ejemplo moral inteligible de inmediato<sup>188</sup>.

<sup>186</sup> R. Schnackenburg, *op. cit.*, 51-53. Según X. Léon-Dufour, Juan reflejaría la tradición más antigua (banquete de despedida), mientras falta en él la tradición cultual posterior (vinculada a las fórmulas eucarísticas): *La fracción del pan*, 311-345.

<sup>187</sup> Cf. R. E. Brown, *op. cit.*, 803. El *me'emou* (conmigo) aparece en Lc 23,43 en relación con el reino («estarás conmigo en el paraíso»). Por otra parte, el «tener parte conmigo» recuerda la frase del discurso del pan de vida: «el que me come vivirá por mí».

<sup>188</sup> La interpretación sacramental de esta parte del discurso ha sido diversa en la historia: ha sido frecuente el relacionar el lavatorio con el bautismo en los Padres; con la eucaristía en la teología medieval, o con ambos sacramentos a la vez. R. E. Brown se inclina hacia una interpretación bautismal porque así lo hicieron numerosos Padres y porque el relato no hace mención del comer y beber (cf. *op. cit.*, 793-795). Esta segunda razón no me parece válida, pues por dos veces se menciona en el relato la «cena» (*deipnon*: v. 2.4)



En la segunda parte del relato del lavatorio desaparece el diálogo con los discípulos sustituido por un discurso de Jesús, donde el hecho insólito adquiere —ahora sí— un valor paradigmático, moralizante. El término *hypodeigma* (ejemplo, sinónimo de *paradeigma*: v. 15) aparece aquí: Jesús pide a sus discípulos que hagan lo mismo que él hizo. También en este caso, el actuar como Jesús remite al amor (cf. 13,34). De hecho, el lavatorio de los pies es considerado por la comunidad cristiana primitiva (cf. 1 Tim 5,10) como un acto de amor<sup>189</sup>.

### 3. ¿Sentido eucarístico de otros textos del Evangelio de Juan?

Algunos autores descubren ciertas reminiscencias eucarísticas en determinados pasajes del cuarto Evangelio. En primer término, en las bodas de Caná (Jn 2,1-11), que, junto con la multiplicación de los panes y la cena última, son las únicas alusiones a comidas en las que Jesús participa según Juan. O. Cullmann pone en estrecha relación la comida de Caná con la multiplicación (Jn 6,1-15): «el milagro de los panes relatado en el capítulo 6 es una réplica exacta del milagro de Caná; éste se refiere al vino, aquél al pan», en ambos casos se da una multiplicación de los dones<sup>190</sup>. Alude también el mismo autor a la mención de la hora que aún no ha llegado en el caso de Caná (2,4) y que llega, en cambio, en la última cena (13,1): esta hora es la de la muerte que conduce a la glorificación, «en cuyo caso el vino del milagro se ha de referir al vino de la sagrada cena, es decir, a la sangre que Cristo derramará para el perdón de los pecados» y que le conducirá a la exaltación<sup>191</sup>. Por otra parte, parecen evidentes las resonancias escatológicas y mesiánicas del banquete de bodas en el cuarto Evangelio, muy similares a la concepción que de la eucaristía tuvo la primitiva Iglesia (el banquete de bodas del Cordero: Ap 19,7.9; 21,2.9), por lo que las bodas de Caná serían anticipación y signo del banquete mesiánico a la vez que tipo del banquete eucarístico<sup>192</sup>. Por

y ello implica una comida. Por ello, la relación con el banquete eucarístico es posible y, más aún, probable.

<sup>189</sup> Cf. R. E. Brown, *op. cit.*, 806.

<sup>190</sup> O. Cullmann, *La Foi et le Culte*, 161 (trad. cast., 244-225).

<sup>191</sup> *Ibid.*, 161-162.

<sup>192</sup> *Ibid.*, 165. J. Jeremias afirma a este respecto: «cuando en Jn 2,11 se dice que Jesús manifestó su gloria en el milagro de Caná, también se piensa ahí que el vino es un símbolo del tiempo de salvación: dando vino en abun-

último, podrían ser además reminiscencias eucarísticas las alusiones al esposo o novio (Jn 2,9) y al vino bueno (Jn 2,10) que muestran cierto paralelismo con Mc 2,18-22, donde, en un contexto de comida festiva de Jesús con los pecadores, el Señor alude a la novedad del reino bajo la expresión «hijos de las bodas» (*hyois tou nymphonos*) y del vino nuevo que no puede ser contenido en odres viejos. La idea de una conversión o transformación del agua en vino (*to bydōr oinon gegenemēnon*: 2,9), así como la afirmación de que los «diáconos» (¿ministros?) eran los únicos que sabían de esa conversión misteriosa, pueden ser reflejo de la fe de una comunidad que celebra ya el misterio eucarístico<sup>193</sup>.

El sentido eucarístico de las bodas de Caná es afirmado por O. Cullmann, M. Goguel y W. Bauer; aceptado con reservas por R. E. Brown y R. Schnackenburg<sup>194</sup> y rechazado por R. Bultmann<sup>195</sup>. Algunos Padres de la Iglesia establecen cierta relación entre Caná y la eucaristía<sup>196</sup>.

En segundo lugar cabe citar la parábola de la vid, en el discurso de la última cena. La vid podría ser el contrapunto del pan de vida. De hecho, en el cuarto Evangelio Jesús habla de sí mismo como vid y como pan «verdaderos»: «yo soy la vid verdadera» (Jn 15,1); «yo soy el pan de vida», el «pan verdadero» (Jn 6,32.35). El Padre, a quien esa vid pertenece, es el que nos da igualmente el verdadero pan del cielo. Algunos Padres ponen asimismo

dancia se manifestó Jesús como el que trae ese tiempo de salvación», en *Las parábolas de Jesús*, 147.

<sup>193</sup> Y alusión a la función ministerial en la eucaristía. Por otra parte, la mención del «tercer día» al comienzo del relato (Jn 2,1) y de la pascua de los judíos al final del mismo (Jn 2,13) podría ser expresión de un sentido pascual.

<sup>194</sup> Cf. R. E. Brown, *op. cit.*, 298ss, y R. Schnackenburg, *op. cit.*

<sup>195</sup> R. Bultmann excluye toda relación entre el banquete de Caná y la eucaristía, atribuyendo el relato de conversión del agua en vino al influjo del culto helenístico a Dionisios (*Evangelium des Johannes*, 84). Afirmación que carece de todo fundamento.

<sup>196</sup> Cirilo de Jerusalén dice: «Entonces convirtió (*metabēlēken*) el agua en vino, afín a la sangre, en Caná de Galilea, ¿y no hemos de creerle cuando convierte el vino en sangre?... ¿No confesaremos con mayor razón que ha dado a los hijos de las bodas (*tois hyois tu nymphonos*: cf. Mc 2,19) el gozo de su cuerpo y sangre?» (*Cat. Myst.* 4,2: PG 33,1097-1100; Sol I, 469). Cipriano hace una interpretación alegórica: la falta de vino es el abandono de Israel; la presencia del agua equivale a la afluencia de los pueblos paganos al banquete de bodas de Cristo, y la conversión del agua en vino significa «que el pueblo se incorpora a Cristo» (*Ep.* 63,12: PL 4,383 AB; Sol I, 221).

en relación la eucaristía y la vid, desde el célebre texto de la *Didaché*, que habla de la eucaristía como acción de gracias «por la santa viña de David tu siervo, que nos diste a conocer por medio de Jesús» (9,2), hasta Orígenes, Cipriano o Efrén<sup>197</sup>.

También O. Cullmann ve en el trasfondo de la parábola de la vid una referencia «al vino de la santa cena, aun cuando estas palabras tengan su antecedente en imágenes propias del Antiguo Testamento»<sup>198</sup>. Finalmente, pueden tener un sentido eucarístico las referencias a la sangre que mana del costado de Cristo en la cruz (Jn 19,34) y que, junto con el agua y el Espíritu, dan testimonio de aquel que ha venido como Salvador del mundo (cf. 1 Jn 5,6-8).

<sup>197</sup> «Y esta bebida es fruto de la verdadera vid que había dicho: Yo soy la vid verdadera; y es la sangre de aquella uva que, echada en el lagar de la pasión, produjo esta bebida. Como también el pan es la palabra de Cristo, hecho de aquel trigo que, cayendo en la tierra, dio mucho fruto», dice Orígenes (*Coment.* 85: PG 13,1734 B; Sol I, 192). «Porque diciendo Cristo: yo soy la vid verdadera, la sangre de Cristo no es ciertamente agua, sino vino. Ni puede parecer que está en el cáliz su sangre, con la que hemos sido redimidos y vivificados, cuando falta vino al cáliz», afirma Cipriano (*Ep.* 63,2: PL 4,374-375; Sol I, 211). «En ti (el cenáculo) fue estrujado en el cáliz de la salvación el racimo nacido de María». «La vid virginal dio la uva, cuyo dulce vino trajo el consuelo a los que lloran» (Efrén, *Himn. crucif.*, 3,9, e *Himn. Sta. María*, 1,14: Sol I, 375.385).

<sup>198</sup> O. Cullmann, *La Foi et le Culte*, 201. Cf. también J. Lecuyer, *El sacrificio de la nueva alianza*, 222-227. R. E. Brown afirma expresamente la relación entre la parábola de la vid y la eucaristía basándose en la expresión «el fruto de la vid», que aparece en la última cena en Mc 14,25 (y par. de Mt) (*op. cit.*, 926-928). R. Bultmann excluye toda relación porque la parábola no hace mención explícita del vino (*op. cit.*, 407). La teología medieval más antigua, que recoge, por una parte, el sentir de los Padres y, por otra, no disocia todavía el cuerpo eucarístico y el cuerpo eclesial de Cristo, formula así la relación entre trigo, vid y eucaristía: del grano de trigo que muere resucita la espiga «de qua nimirum fructu unus panis efficitur, quia Christus et ecclesia unum corpus esse probatur». Pero «simili modo et in vino, quod ex multis liquatur uvis et de multis in unum confluit grans, quae nimirum grana... ex illa creverunt vite quae dixerat: ego sum vitis vera, vos palmites». Esta sangre es bebida de la Iglesia en cuanto que fluye hacia ella de la vid, Cristo, con la que forma un único cuerpo: así, P. Radberto, *De Corp. et Sang. Dni.*, 10: PL 120,1304-1305.

## CAPITULO III

LA EUCARISTIA Y LA PRESENCIA  
DEL SEÑOR RESUCITADO

## I. LA EUCARISTIA COMO DESCENSO O COMO ASCENSION

De modo similar a como hoy hablamos de una cristología descendente o de una cristología ascendente, también la eucaristía puede ser considerada desde la categoría de descenso o de ascensión; desde la perspectiva de la encarnación o desde la ascensión de Cristo. Y aunque es evidente que este doble dinamismo de descenso o ascensión no debería ser entendido como una mutua contraposición radical, sino como una complementariedad recíproca, sí cabe hablar de dos perspectivas diferentes de concebir el misterio eucarístico.

Una teología de la eucaristía que tome como punto de partida el pasado del Jesús histórico tenderá a una comprensión carnal de la presencia del Señor, de su cuerpo, que es verdadero en cuanto físico, nacido de María («*Ave verum corpus natum ex Maria virgine*»). En esta hipótesis, la persona de Jesús delimitada por su carnalidad y por la consiguiente demarcación en las coordenadas de espacio y tiempo queda reducida a las estrechas fronteras de su propia individualidad. La eucaristía será el encuentro puramente individual entre la persona de Jesús y la persona del creyente, con olvido del cuerpo eclesial. Una concepción que a lo largo de la historia ha generado una comprensión inadecuada del misterio eucarístico.

Otro planteamiento, en cambio, que tome como punto de partida la resurrección como estado actual de Cristo contribuirá a una inteligencia más espiritual y menos carnal —aunque no menos real— de la presencia eucarística. Y sobre todo propiciará una comprensión más personalista y menos cosista del cuerpo y de la sangre, que lo son ya del Resucitado. Una contemplación de la eucaristía desde el Cristo total, escatológico, desde la plenitud de Cristo (Ef 4,13), que comprende al Señor como cabeza y a la Iglesia como cuerpo suyo, nos permitiría entender el banquete

eucarístico como anticipación y presencIALIZACIÓN de la plenitud futura de la nueva creación y del banquete del reino (tal como lo entendió Jesús); por lo que nos abriría el acceso a una comprensión más eclesial del misterio eucarístico. Pues el cuerpo del Resucitado no se define ya como una realidad delimitada por la propia carnalidad material, y por ello circunscrita por el espacio y el tiempo, sino como un cuerpo «en expansión» capaz de trascender los límites de su propia individualidad (aunque sin perder ésta) y de abrirse hacia la totalidad (el *pleroma*) de su cuerpo-Iglesia. Esta «apertura» o «derramamiento» de sí mismo, que el Resucitado puede realizar desbordando toda frontera (incluso la de su individualidad personal), no es otra cosa que la realización en plenitud de su cuerpo entregado y su sangre derramada, es decir, de aquella entrega y oblación radical de sí mismo que caracterizó la existencia histórica de Jesús y su entrega hasta la muerte.

### 1. Vinculación entre eucaristía y resurrección en la Escritura y en los Padres

Ya hemos hablado del sentido escatológico que acompaña las palabras y los gestos de Jesús en la última cena (en los sinópticos), donde el Señor alude no sólo a su muerte, sino también al banquete futuro y al vino nuevo del reino de Dios. Jesús expresa su firme esperanza de participar muy pronto en la plenitud del reino de una manera singular, que para él adoptará la forma de la resurrección<sup>1</sup>.

Mientras Mateo y Marcos ponen especial énfasis en el carácter futuro del convite del reino, Lucas hace mayor hincapié en la anticipación de ese banquete escatológico futuro en la celebración eucarística de la Iglesia: Jesús, que sentará a sus discípulos a la mesa del reino, dispone ya ahora de ese mismo reino en favor de ellos, de manera que la invitación que el Padre hace a Jesús a sentarse en el festín del reino por la resurrección («como el Padre ha dispuesto del reino en favor mío»), Jesús la hace extensiva a

<sup>1</sup> Cf. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, 42-43. Sobre el binomio eucaristía-resurrección, cf. M. Schmaus, *Die Eucharistie als Bürgin der Auferstehung*, en *Pro Mundi Vita* (Munich 1960) 256-279; J. Pascher, *Heilmittel der Unsterblichkeit*, en *ibid.*, 280-293; W. B. McGroarty, *The Mass and the Resurrection* (Roma 1964); T. Fitzgerald, *The Influence of the Holy Eucharist on bodily Resurrection* (Roma 1965); G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology* (Londres 1978); P. de Haes, *Eucaristia ed Escatologia*, en *Eucaristia* (Asís 1968) 158-178.

sus discípulos, anticipándola y como plasmándola en la cena («así dispongo yo del reino en favor vuestro») (Lc 22,29).

El Evangelio de Juan prolonga la intuición de Lucas. Hay un paralelismo evidente entre el reino (el banquete del reino) que el Padre dispone en favor del Hijo, y éste a su vez en favor de sus discípulos (Lc 22,29), con la vida que el Padre otorga al Hijo y que éste, como pan de vida, comunica también a los suyos (Jn 6, 57-58; cf. además 5,26; 17,23). Por otra parte, Juan insiste en la glorificación de Jesús en el contexto de la cena última (Jn 13,31-32; 17,1.4s.22-24), así como en la participación actual de los discípulos en la vida eterna (Jn 14,6 y 17,3). Ambos conceptos, glorificación y vida eterna, constituyen el paralelo joánico de la idea de reino de Dios en los sinópticos<sup>2</sup>. Por último, en el discurso del pan de vida reaparece con más fuerza aún el tema de la vida eterna, que, al igual que el reino, es fundamentalmente un don futuro (cf. Jn 6, 27.39-40, donde se alude a la vida eterna y la resurrección como un futuro), pero anticipado y hecho presente ya en el misterio del pan de vida: «el que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna» (Jn 6,54). Esta misma dialéctica de un futuro hacia el que caminamos, pero que a la vez es un presente anticipado, se refleja también en la tensión «ir» y «estar» (en el mismo contexto del pan de vida): por la fe «vamos» al pan de vida (Jn 6,35.37.44); por la eucaristía «estamos ya en él y él en nosotros» (Jn 6,51.56; cf. además 14,20-23; 15,15). Sin olvidar finalmente todo ese dinamismo que en el discurso del pan de vida avanza desde la encarnación por la muerte hacia la resurrección-ascensión (Jn 6,33.38.62).

Los primeros Padres de la Iglesia afirman también esa estrecha vinculación entre eucaristía y resurrección. Según Ignacio de Antioquía, «la eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la que padeció por nuestros pecados, la que por su bondad resucitó el Padre»<sup>3</sup>. La presencia viva y vivificadora del Resucitado hace de la eucaristía «medicina de inmortalidad (*pharmakon*)

<sup>2</sup> En los sinópticos, la expresión «vida eterna» aparece pocas veces (5 en Mt: 7,14; 18,8; 19,16.29; 25,46; 4 en Mc: 10,17.30; 19,43.45; 3 en Lc: 10,25; 18,18.30) y tiene siempre un sentido escatológico, futuro. En cambio, Juan apenas utiliza el concepto de reino de Dios (que sólo aparece en Jn 3, 3.5), mientras prefiere «vida eterna», pero anticipada ya en el presente.

<sup>3</sup> *Esmirn.* 7,1: PG 5,713 A; Sol I, 74. El Señor, «después de su resurrección, comió y bebió con ellos (los apóstoles) como carnal, aunque fuese como espíritu una misma cosa con el Padre (*pneumatikōs enōmenos tō Patri*)» (*Esmirn.* 3,3: PG 5,709 B).

*athanasias*), antídoto para no morir, sino para vivir por siempre en Cristo en Jesús»<sup>4</sup>, una idea que se repite en Ireneo de Lyon, al enmarcar la eucaristía en ese dinamismo que conduce a la recapitulación universal y a la resurrección última<sup>5</sup>. San Justino relaciona la celebración eucarística con el domingo, porque «Jesucristo nuestro Salvador resucitó en ese día de entre los muertos»<sup>6</sup>.

A finales del siglo II, Clemente de Alejandría escribe: «Doble es la sangre del Señor: pues una es carnal, con la que fomos redimidos de la muerte; otra es espiritual, con la que somos ungidos. Y beber la sangre (*piein to haima*) de Jesús es esto: ser hechos partícipes de la incorrupción del Señor (*tēs kyriakēs metabein aptharsias*)»<sup>7</sup>. Estas afirmaciones persisten aun a pesar de la controversia primero doceta y luego gnóstica, que inclina a algunos Padres a acentuar la dimensión carnal no sólo del cuerpo histórico de Jesús, sino también del resucitado, asimilándolo al cuerpo terreno.

Más tarde, y paralelamente a la transición de una cristología de las dos fases (fase terrena-fase celestial de la vida de Jesús) a otra de los dos niveles y posteriormente de las dos naturalezas (divina y humana), afirmada inicialmente en Nicea y con más fuerza en los Concilios de Efeso y Calcedonia, tiene lugar en la eucaristía el paso de una concepción más dinámica a otra más estática (centrada en la encarnación). La primitiva distensión temporal «encarnación-muerte-resurrección» desemboca en una tensión espacial «divinidad-humanidad», en la que la fase de la resurrección

<sup>4</sup> *Efes.* 20,2: PG 5,661 A; Sol I, 71. Ya la *Didaché* había hablado del alimento espiritual y vivificador: «A nosotros nos has concedido alimento y bebida espiritual (*pneumatikēn trophēn kai poton*) y vida eterna por tu Siervo» (*Didaché* 10,3: Sol I, 80).

<sup>5</sup> «Nuestros cuerpos, recibiendo la eucaristía, no son corruptibles (*phtharta*), sino que poseen la esperanza de la resurrección para siempre» (*Adv. Haer.* 4,18,5: PG 7,1029 A; Sol I, 114). Así como el grano de trigo deshecho en la tierra resurge y se multiplica, llegando a convertirse en eucaristía, «así también nuestros cuerpos, alimentados con ella (la eucaristía) e inhumados en la tierra..., resucitarán a su tiempo, concediéndoles la resurrección el Logos de Dios para gloria de Dios Padre» (*Adv. Haer.* 5,2,3: PG 7,1127; Sol I, 118).

<sup>6</sup> *Apol.* 1,67: PG 6,429 C; Sol I,93. Sin embargo, en Justino encontramos también otras expresiones que aproximan la eucaristía a la encarnación: el «alimento eucaristizado» es «la carne y la sangre de aquel Jesús que se encarnó (*iou sarkopoiēthentos Iēsou*)» (*Apol.* 1,66: PG 6,428-429; Sol I, 92).

<sup>7</sup> Clemente Alejandrino, *Paed.* 2,2: PG 8,409; Sol I, 159.

ción tiende a superponerse a la fase de la existencia histórica de Jesús, retrotrayendo a ésta las características propias de la resurrección, que son así atribuidas a la humanidad terrena de Jesús por el hecho mismo de la encarnación y de la ascensión de esa humanidad por el Logos divino. Todo el interés se centra ahora en el misterio de la encarnación y la divinización (y hasta espiritualización) que ésta supone, mientras pierde valor la realidad de la resurrección y el proceso que a ella conduce. La teología eucarística acusará en seguida este cambio de perspectiva: la categoría de encarnación irá predominando sobre la categoría de resurrección (la de «descenso» sobre la de «ascenso»; o la de cuerpo individual, terreno, sobre la de cuerpo celestial escatológico a la par que eclesial)<sup>8</sup> en la comprensión del misterio eucarístico<sup>8</sup>. De hecho, a partir del siglo IV, y en relación con las controversias cristológicas, se pueden encontrar textos cada vez más frecuentes en los Padres que relacionan el cuerpo eucarístico de Cristo con el cuerpo nacido de María. Y aunque es verdad que éstos siguen manteniendo la tesis de que el cuerpo eucarístico es un cuerpo espiritual y no meramente carnal, sin embargo la razón última de esa espiritualidad no radica ya en la resurrección, sino en el hecho mismo de la encarnación y de la ascensión por el Logos, así como del nacimiento preternatural (virginal) de Jesús por obra del Espíritu<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Transición que no acaece de modo súbito: la cristología de los dos niveles se refleja ya en Ignacio de Antioquía. También la relación eucaristía-encarnación aparece desde antiguo: J. Betz hace referencia a Ignacio (*Filad.* 9,2; *Magn.* 7,2), Justino (*Apol.* 1,66: cf. nota 6), Ireneo (*Adv. Haer.* 4,38,1; 5,2,3). Sin embargo, la referencia a la encarnación en los Padres no siempre responde (en la eucaristía) al sentido estricto de este término, antes bien es una especie de comparación: así como el Logos asumió de María el cuerpo terreno, así asume ahora el pan y el vino haciéndolos cuerpo suyo (pero resucitado, espiritual). Es, pues, «encarnación», pero del Resucitado. El propio J. Betz reconoce, a propósito de Juan Crisóstomo, que este autor considera «la encarnación eucarística como medio de la encarnación universal de Cristo en su cuerpo místico, la Iglesia», lo que únicamente puede referirse al Resucitado, no al Jesús terreno (*Die Eucharistie in der Zeit* I/1,295; cf. 267-300). Fue sobre todo A. von Harnack el que insistió en la encarnación como clave de interpretación de la teología eucarística de los Padres: cf. *Dogmengeschichte* (Tubinga 1922) 271.

<sup>9</sup> Atanasio: «Pues la carne del Señor es espíritu que vivifica porque fue concebida del Espíritu vivificador. Porque lo que nace del Espíritu es espíritu» (*De Incarn. Verbi* 16: PG 26,1012 B; Sol I, 310). Y más claramente, Ambrosio de Milán: «Establezcamos la verdad del misterio con el ejemplo

No faltan, sin embargo, durante los siglos IV y V testimonios de Padres que mantienen la antigua vinculación entre eucaristía y resurrección, entre el cuerpo eucarístico y el cuerpo resucitado del Señor. Así, san Efrén<sup>10</sup>, Hilario de Poitiers<sup>11</sup>, en buena parte todavía san Ambrosio<sup>12</sup>; pero sobre todo san Agustín, que merece una consideración especial.

## 2. La eucaristía y la ascensión de Jesús. Una hipótesis de san Agustín

Bajo el influjo del neoplatonismo, que propugnaba una radical disociación entre espíritu y materia, entre Dios y el mundo, Agustín incurre en un dualismo que tiende a disociar la realidad espi-

de la encarnación... Bien claro aparece que la Virgen engendró fuera del orden natural. También este cuerpo que consagramos procede y es de la Virgen. ¿A qué buscar el orden natural en el cuerpo de Cristo, siendo así que el mismo Señor Jesús nació de la Virgen fuera del orden natural? Verdadera carne de Cristo era la que fue crucificada, la que fue sepultada; por tanto, verdaderamente es el sacramento de aquella carne» (*De Myst.* 9,53: PL 16,424; Sol I, 583). «Perfectum autem panis de coelo, corpus ex Virgine» (*Ep.* 64,1: PL 16,1219 C; Sol I, 596). Cf. formulaciones semejantes en *De Sacram.* 4,17; 6,4: PL 16,461.474-75; Sol I, 544.572). San Ambrosio mantiene todavía en tensión dialéctica la afirmación de un cuerpo terreno, nacido de María (calificado como verdadero), a la vez que la de un cuerpo espiritual porque «desborda el orden natural». Pero en vez de buscar en la resurrección esa superación del orden natural, la busca sin más en el hecho de que Jesús «consors est divinitatis et corporis» (*De Sacram.* 4,4: *ibid.*).

<sup>10</sup> «Mas vosotros comed el cuerpo vivo, medicina de vida que a todos vivifica» (*Himn. Epifanía* 7,6: Sol I, 340; cf. expresiones semejantes *ibid.* 7,23; *Himn Azimos* 19,22: cf. Sol I, 341.360).

<sup>11</sup> El pan vivo «tiene esta virtud: que, como él mismo vive, vivifica también a los que lo reciben» (*Tract. sup. Ps.* 128,10: PL 9,709 A; Sol I, 451). Y habla del «manjar incorruptible, eterno, del pan vivo, del pan celestial» (*Ibid. Ps.* 135,15: PL 9,776 C; Sol I, 452) y del «cuerpo celestial» (*De Trin.* 10,18: PL 10,536-37; Sol I, 462). Y afirma: «omnes non credentes Christum resurrexissent habituri non essent cibum vitae. In fide enim resurrectionis sacramentum panis accipitur» (*In Mt Comm.* 9,3: PL 9,963 B; Sol I, 453).

<sup>12</sup> «En aquel sacramento está Cristo, porque es el cuerpo de Cristo; no es, pues, alimento corporal, sino espiritual (y cita 1 Cor 10,3). Porque el cuerpo de Dios es un cuerpo espiritual, el cuerpo de Cristo es cuerpo de divino espíritu, puesto que Cristo es espíritu» (*De Myst.* 9,58: PL 16,426; Sol I, 588). Cf. también *De Elia et ieiun.* 10,34: PL 14,743; Sol I, 521, donde se relaciona el manjar espiritual con la pascua de resurrección.

ritual de la sensible: el hombre es prisionero, por su cuerpo, del mundo material, a la vez que ciudadano, por su espíritu, de la esfera de lo inteligible. Luego, en su polémica con el pelagianismo, esta tensión desembocará en la polaridad y hasta en la contraposición de los dos órdenes: el de la gracia y el de la naturaleza.

A partir de este esquema dualista, la tensión «horizontal» o temporal (pasado: Antiguo Testamento; presente: Nuevo Testamento; futuro: escatológico; a los que corresponde la clave: *umbra-imago-veritas*) que predominaba en los Padres antiguos, y que era más acorde con la mentalidad bíblica, dará paso a una nueva tensión «vertical» o espacial (divinidad-humanidad; gracia-naturaleza; realidad y signo)<sup>13</sup>. La eucaristía (al igual que todo el misterio de salvación) empieza a entenderse a partir de una clave espacial: como presencia local que acaece por un descenso o un ascenso, mientras la interacción entre esos dos ámbitos u órdenes será concebida en categorías impersonales de causa-efecto y no ya en categorías personalistas de encuentro o relación personal<sup>14</sup>.

De aquí que Agustín comience a plantear la presencia eucarística en categorías vinculadas al espacio. Tres son, dice, las formas actuales de presencia de Cristo en el mundo: una presencia de esplendor (o de inmensidad), otra presencia corporal y otra tercera presencia por la fe. Por la presencia de esplendor o de majestad (basada en la naturaleza divina del Hijo que participa del ser del Padre) Jesús desborda el espacio y el tiempo<sup>15</sup>. Por la presencia corporal, Jesús resucitado está únicamente a la derecha del Padre, ya que por la ascensión «subió al cielo y no está aquí», pues «aun-

<sup>13</sup> Un indicio de este cambio es la utilización frecuente (a partir de mediados del siglo IV) del término *homoïōma* (semejanza), empleado por Platón (*Parménides*, 132 D y *Timeo*, 51 A) para describir la participación de las cosas visibles en las ideas: así también la esencia del misterio (tanto en la cristología como en la eucaristía) es invisible, aunque su entidad sea realísima, y adquiere visibilidad en una forma exterior de aparición (de entidad inferior a la realidad esencial). La realidad invisible es así la «verdad» mientras que la realidad visible, el signo, tiene una realidad umbrátil, es pura sombra de la realidad verdadera.

<sup>14</sup> La gracia (así como los sacramentos) empieza a ser considerada como una mediación objetiva que permite el encuentro entre dos seres opuestos: Dios y el hombre (o el cosmos), en vez de identificarse con el encuentro mismo entre Dios y el hombre en sus diversos niveles: cristológico, eclesial, personal.

<sup>15</sup> Cf. *Serm.* 361,7: PL 39,1602; *In Io tract.* 50,4: PL 35,1759-60.

que, según la presencia de majestad, nosotros poseamos siempre a Cristo, en cuanto a la presencia de la carne él dijo, en cambio, a sus discípulos: vosotros no me tendréis siempre con vosotros»<sup>16</sup>. Es en este punto sobre todo donde se ve el influjo del dualismo neoplatónico: por una parte, Agustín equipara desacertadamente el cuerpo del Resucitado a la realidad sensible, material, y por otra, lo sitúa en otro mundo paralelo, aunque superior al nuestro. Por último, sólo por la presencia de la fe —pero no por una presencia corporal— se puede decir que Jesús se hace presente en la tierra.

No siempre pensó Agustín de esta manera. En su primera época (anterior al año 410) destacó más el carácter espiritual del cuerpo resucitado: los moradores de la Jerusalén celestial «tienen un cuerpo ya celeste y espiritual, un cuerpo angélico en la sociedad de los ángeles»<sup>17</sup>. Se trata de una realidad espiritual que puede ser llamada cuerpo, pero no carne y sangre material<sup>18</sup>. Sin embargo, condicionado por la polémica, Agustín irá mostrando una progresiva tendencia a trasponer al plano moral la novedad del cuerpo resucitado<sup>19</sup>. Lo que caracteriza a la resurrección, dirá posteriormente, es «la perfecta concordia entre la carne y el espíritu», por lo que la espiritualidad del cuerpo resucitado se reduce ahora a su total sumisión al espíritu y de éste a Dios. Se trata, pues, de una espiritualización no ontológica, sino ética<sup>20</sup>. Dios otorga incorruptibilidad al cuerpo de la resurrección, pero éste no deja de estar circunscrito en el espacio y puede realizar actos propios de la vida terrena<sup>21</sup>.

En consecuencia, sometiendo al Resucitado al cautiverio del

<sup>16</sup> *Serm.* 361,7 (*ibid.*). Y en *Serm.* 272: PL 38,1246-47; Sol II, 326s, dice: «Resucitado al tercer día..., subió al cielo y fue allí a donde él elevó su cuerpo y es desde allí de donde vendrá a juzgar a vivos y muertos; y es allí donde continúa sentado a la derecha del Padre». Y se pregunta: ¿cómo, pues, este pan es su cuerpo y este vino su sangre? La respuesta es: «Si queréis entender lo que es el cuerpo de Cristo, escuchad al Apóstol...: vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros» (1 Cor 12,27).

<sup>17</sup> *In Ps* 145,3: PL 37,1805.

<sup>18</sup> *De Fide et Symb.* 24: PL 40,195. Cf. *De Agone christ.* 32: PL 40,309.

<sup>19</sup> Cf. H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 147.

<sup>20</sup> *Enchir.* 91: PL 40,274. En *De Civ. Dei* 13,20: PL 41,396, afirma: «Sicut enim spiritus carni serviens non incongrue carnalis, ita caro spiritui serviens recte appellabitur spiritualis».

<sup>21</sup> «Formae lineamentis manentibus» (*De Gen. ad litt.* 12,17,10: PL 34, 459-60), de manera que el cuerpo resucitado puede moverse y comer, aunque sin sentir fatiga ni hambre (*Ep.* 205,4: PL 33,943).

espacio y de la carnalidad terrenas, Agustín cierra las puertas a toda posibilidad de explicar adecuadamente la presencia eucarística. Si quiere mantener la relevancia de la obra de Jesús y su universalidad salvífica sólo le queda como alternativa el recurso a la inmensidad de Dios, que todo lo inunda con su presencia, o a la acción de unos dones divinos que Jesús derrama desde el cielo y que nosotros aceptamos en la fe. Sin embargo, Agustín reconoce que la afirmación de una presencia de «esplendor» o de inmensidad divina en Jesús empañaría su humanidad y su corporeidad poniendo en peligro la encarnación misma.

La equivocación de san Agustín radica en no haber contemplado, desde su postura dualista, más que el binomio espíritu-materia como dos ámbitos irreconciliables, opuestos entre sí, olvidando la posibilidad de una «tercera dimensión», la del futuro de la creación nueva, escatológica, no catalogable sin más en la mera alternativa espíritu puro o materia crasa, sino perteneciente a esa realidad inédita, original, que Pablo denomina «cuerpo pneumático» o espiritual. En consecuencia, al huir de la espiritualización del cuerpo resucitado de Cristo (por el peligro de evaporar el misterio de la encarnación), Agustín no tiene otra alternativa que insistir en el realismo físico, casi empírico, del cuerpo glorioso de Jesús. Sólo en la parusía, por tanto, al fin de los tiempos, el Señor volverá a estar verdaderamente presente en la tierra, y «vendrá tal como subió al cielo: en la misma forma y la misma sustancia de carne, porque a aquel a quien Dios ha dado la inmortalidad, Dios no le ha quitado su naturaleza». Por eso «guardémonos de considerar a Cristo como expandido por doquier y no resalte-mos tanto la divinidad del hombre que comprometamos la verdad de este cuerpo»<sup>22</sup>. Para evitar la disolución de la humanidad de Jesús, y aun a pesar de las dificultades que ello pueda plantear a la presencia eucarística, Agustín prefiere mantener la localización espacial de Cristo en la gloria —y únicamente allí—, excluyendo su presencia corporal en la tierra.

En consecuencia, la presencia eucarística sólo podría entenderse no como un descenso del Señor hasta nosotros, al altar, sino como un ascenso de la comunidad hasta el Señor resucitado: transfigurados por la fe, en la eucaristía somos incorporados a la persona de Jesús, que está en los cielos. La exhortación *sursum cor-*

<sup>22</sup> *Ep.* 187,3-4: PL 33,835-836ss. J. Escoto Eriúgena (y posteriormente Lutero) se inclinarán por esta solución: cf. J. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik* (Paderborn 1926) 36-44.

da —levantemos el corazón—, constituye la mejor expresión de lo que la eucaristía es: dinamismo ascensional de la comunidad hacia el Señor<sup>23</sup>. La presencia de Cristo no parece afectar, en principio, a la realidad de los dones<sup>24</sup>.

No obstante, Agustín no queda prisionero de su propia teología. Él es sobre todo un creyente que se deja guiar por el Espíritu, por la palabra de la Escritura y por el *sensus fidei*. Por eso, contradiciendo a veces sus propias formulaciones teológicas, afirma expresamente la presencia de Cristo en la eucaristía, donde el Señor nos comunica su propia vida.

El Occidente recibirá en herencia esta concepción local y un tanto material del cuerpo resucitado de Jesús, que dejará huella en la teología medieval y posteriormente en la Reforma protestante, sin que haya recibido luego una solución satisfactoria. Tiene razón H. de Lubac cuando afirma que «la localización del cuerpo de Cristo propugnada por Agustín constituirá a lo largo de muchos siglos el obstáculo principal al realismo sacramental»<sup>25</sup> y será fuente de numerosos problemas cara a una adecuada formulación de la fe eucarística.

### 3. Repercusiones en la teología medieval de la teoría de san Agustín

La problemática planteada por Agustín de Hipona surge con nueva virulencia en el siglo IX. ¿Cómo Cristo, prisionero en la gloria, puede estar a la vez en la tierra, en la eucaristía, sin contradecir las leyes de la naturaleza?

Ahora bien, a comienzos del siglo V un nuevo y significativo cambio se ha operado en el escenario del pensamiento occidental. La irrupción masiva de las tribus germánicas sobre el Imperio Romano aporta una diferente concepción de lo «real». Si para la mentalidad bíblica, heredada por los Padres, la realidad o la verdad reciben su consistencia desde el reino de Dios o desde la nueva

<sup>23</sup> Cf. *Serm.* 227: PL 38,1100; Sol II, 317; *Serm. in pasch.* 3: PL 46,835. Ya antes, Clemente de Alejandría había insistido también en la expresión «levantemos el corazón» (*Cat. Myst.* 5,4: PG 33,1112-13; Sol I, 480), pero con un sentido acentuadamente ético y no tanto en relación con la ascensión de Jesús.

<sup>24</sup> Cf. G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme* (París 1972) 131-134.136.

<sup>25</sup> H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 150.

creación futura; y si, más tarde, bajo el influjo del dualismo platónico la teología identificó la verdad con la realidad espiritual (no ya futura, sino presente, aunque oculta) mientras la multiplicidad abigarrada de las cosas es considerada como imagen o sombra, la nueva mentalidad de los pueblos invasores (de escasa tradición cultural, muy vinculados a lo concreto y a lo puramente empírico) hará coincidir unívocamente la realidad con el mundo concreto sensible, tendiendo a relegar lo espiritual al ámbito de lo intencional, de la mente humana. El mundo de las ideas, que todavía tenía una consistencia real para Platón o para san Agustín, queda ahora despojado de su verdadera entidad objetiva. El nominalismo posterior (del siglo XI), que considera todo aquello que desborda la realidad sensible, individual, como «palabras huecas», será consecuencia de este positivismo inicial<sup>26</sup>.

Esta nueva mentalidad empieza a ejercer un efectivo influjo sobre el pensamiento cristiano a medida que estos pueblos germánicos (convertidos al arrianismo a finales del siglo IV) se van incorporando al cristianismo occidental: por la conversión de Clodoveo a la cabeza de los francos (Reims 496) y un siglo más tarde de Recaredo con los visigodos (Toledo 589). De hecho, esa influencia se deja sentir ya en la floración teológica del siglo VII en España (sobre todo en Isidoro de Sevilla<sup>27</sup>; menos en Braulio de Zaragoza o en Ildefonso de Toledo); pero es más sensible todavía en el «renacimiento carolingio», que, impulsado por Carlomagno desde la Escuela Palatina de Aquisgrán, se extiende por Centroeuropa en la segunda mitad del siglo VIII.

Es en este clima donde, en el monasterio de Corbie (cercano a Amiens, en el norte de Francia), dos monjes, Pascasio Radberto († 856), abad, y Rattamno († 875), su discípulo, escriben sendos

<sup>26</sup> Ha prestado una especial atención a la nueva mentalidad de los pueblos bárbaros A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, 97-111; y del mismo autor, *Dogmengeschichtliche Reflexion über die heutige Wende in der Eucharistielehre*: ZKTh 94 (1972) 206-211. La tesis de A. Gerken es discutida por C. J. de Vogel, *Die Eucharistielehre heute*: ZKTh 97 (1975) 389-414, que rechaza sobre todo la oposición entre una ontología personalista, relacional, en los Padres y una ontología cosista, «sustancial», fruto de la mentalidad germánica.

<sup>27</sup> El primer representante de esta mentalidad germánica es, según K. Adam, Isidoro de Sevilla, quien vierte la antigua teología patristica en los nuevos moldes de la cultura visigótica. Por eso en Isidoro se encuentran los primeros indicios de un particular interés por la presencia real somática en los dones junto a la presencia actual de Cristo en la celebración.

libros sobre la eucaristía<sup>28</sup>, dando origen a la primera controversia teológica sobre el misterio eucarístico.

Mientras P. Radberto pretendía mantenerse fiel al pensamiento de los antiguos Padres<sup>29</sup>, reservando la categoría de realidad (o *veritas*) para la realidad salvífica supraempírica, Ratramno es ya exponente de la nueva mentalidad germánica que hace coincidir la realidad objetiva con lo sensible o lo empírico. En consecuencia, Ratramno no sólo confundirá el plano de Cristo resucitado con el del Jesús histórico, terreno, sino que además considerará como único cuerpo verdadero (*verum aut proprium corpus*) al cuerpo físico e individual de Jesús que ahora está en el cielo tal como anduvo antes por la tierra y que, siendo de por sí visible y sensible, se ha hecho invisible para nosotros por su ascensión<sup>30</sup>. Queda así trazada una nueva línea divisoria: la frontera de separación no discurre ya entre el cuerpo individual, histórico, de Jesús y el cuerpo espiritual del Resucitado, o entre el Jesús terreno y el «Cristo total» (que comprende su cuerpo eclesial a la vez que eucarístico) tal como lo habían entendido los Padres, sino que la frontera se establece ahora entre un cuerpo real (que es el estrictamente individual, ya histórico, ya resucitado) y un cuerpo simbólico, que es el cuerpo espiritual o eucarístico. La eucaristía es,

<sup>28</sup> El título de ambos libros es *De Corpore et Sanguine Domini*. La obra de Pascasio Radberto puede encontrarse en PL 120,1267-1350 (y CChr, Ser. Maed. 16,13-131); y la de Ratramno, en PL 121,125-147. No fue ajeno a esta controversia Carlos el Calvo, nieto de Carlomagno, al que ambos autores dedican sus respectivas obras. Por otra parte, es bien sabido el influjo que el libro de Ratramno (bajo el supuesto nombre de Bertram o Bertramio) ejerció en la época de la Reforma, sobre todo en Calvino.

<sup>29</sup> Estos autores de la primera Edad Media, sobre todo del ámbito occidental, no tenían fácil acceso a los Padres orientales, sino sólo a los Padres latinos. De aquí que apenas se encuentren en sus obras otras citas que no sean de Ambrosio, Agustín, Jerónimo o Fulgencio de Ruspe.

<sup>30</sup> La carne de Cristo que fue crucificada, «vera caro veri hominis existebat, corpus utique verum in veri corporis specie consistens» (*De Corp. et Sang. Dni*, 72: PL 121,159 AB). El misterio del cuerpo y la sangre de Cristo que recibimos en la Iglesia es una realidad espiritual, «at vero corpus illud in quo passus est et resurrexit Christus, proprium eius corpus existit de Virgine Mariae sumptum, palpabile seu visibile, etiam post resurrectionem» (*ibid.* 89: PL 121,165 AB). Ante la pregunta ¿qué debemos sentir del cuerpo nacido de María y ahora resucitado y del «cuerpo que se pone sobre el altar»? responde: «Illud integrum est neque ulla sectione dividitur nec ullis figuris obvelatur; hoc vero quod supra mensam Domini continetur, et figura est quia sacramentum est» (*ibid.* 94: PL 121,168 A).

pues, un símbolo vacío que remite al «verdadero cuerpo», al cuerpo físico nacido de María (que ahora pervive como tal en los cielos) sin hacerlo presente; o que nos transmite la fuerza o gracia del Espíritu (*virtus divini Spiritus*) a través de los dones<sup>31</sup>. Por tanto, «grande es la diferencia que media entre el cuerpo histórico y el sacramental», de modo que distan mucho entre sí y no son lo mismo<sup>32</sup>.

Frente a Ratramno, que excluye la presencia real somática del cuerpo de Jesús en la eucaristía en nombre de la resurrección-ascensión, Pascasio Radberto insiste con razón en que es precisamente la resurrección la que posibilita la presencia eucarística. Pues únicamente puede la eucaristía ser pan de vida si nos da a Cristo en sus diversos estadios, incluida la ascensión y la glorificación, ya que sólo en cuanto glorificado Cristo es realmente vivo y vivificador<sup>33</sup>. Sin embargo, ante la pregunta de cómo es posible que en la eucaristía se haga presente el Resucitado, localizado por la ascensión en los cielos, Pascasio Radberto no acierta a dar una respuesta válida, limitándose a afirmar la identidad entre el cuerpo verdadero (individual) de Jesús y su cuerpo eucarístico<sup>34</sup>. Así, mientras Ratramno vacía a la eucaristía de su realismo —de su contenido real— en nombre de la resurrección-ascensión, ya que éstas nos privan de la presencia somática de Cristo, P. Radberto defenderá en cambio el realismo de la presencia en virtud de esa misma resurrección, vinculando la presencia a la vida del Resucitado que éste nos comunica. Pero ambas posturas se mantienen en mutua contraposición, sin que P. Radberto llegue a explicar a Ratramno el meollo de la cuestión: lo que la resurrección *es* en sí misma y por qué es ella la que hace posible aquella presencia eucarística singular que Ratramno niega.

En el siglo XI, por obra de Berengario de Tours († 1088), resurge con virulencia el problema no resuelto en la controversia del siglo IX. Aquella mentalidad objetivante, cosística, que en Ratramno se hacía presente de forma todavía ingenua, inicial, alcanza

<sup>31</sup> En la eucaristía, «nihil est corporaliter sentiendum, sed totum spiritualiter attendendum» (*ibid.* 65: PL 121,154 A).

<sup>32</sup> Cf. *ibid.* 69: PL 121,155 A; 88: PL 121,164-165, y 77: PL 121,156-158, citando a Jerónimo.

<sup>33</sup> Cf. G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie*, 142-143.

<sup>34</sup> Cf. *Ep. ad Frudeg.*: PL 120,1358, donde afirma la identidad del cuerpo de Cristo eucarístico con el cuerpo individual de Jesús nacido de María y resucitado. Se pregunta entonces cómo puede estar a la vez en los cielos y en la tierra, pero no ofrece otra respuesta que el «ipse dixit et facta sunt».



ahora su explicitación racional. De nuevo reaparecen las dos tendencias anteriores, la simbolista y la realista, esta vez más radicalizadas. Berengario negará, como Ratramno, el realismo eucarístico al excluir toda vinculación del Resucitado con los dones del pan y el vino.

El término «espiritual» del que Pablo, así como toda la tradición patrística, se había servido para designar el cuerpo del Resucitado, expresando a la vez su entidad real y la exclusión de su carnalidad crasa (cf. 1 Cor 15,45), queda a partir de ahora inhabilitado para servir de cauce al realismo eucarístico. Más aún, resultará peligroso debido a la transposición de conceptos originada por la nueva situación cultural, y acentuada si cabe por el intelectualismo de J. Escoto Eriúgena, para quien «espiritual» se confunde con «inteligible» sin más (frente a sensible). Por eso hablar ahora de «cuerpo espiritual» (tanto en relación con la resurrección como con la eucaristía) equivaldría a afirmar una realidad meramente conceptual, no real-objetiva. En adelante toda la cuestión se va a desarrollar en el marco de esta única alternativa: sensible (visible)-inteligible (invisible), con exclusión de toda otra posibilidad (espiritual en el sentido de realidad escatológica, no terrena), de forma que lo que no es sensible —siendo terreno— tendrá que ser espiritual-inteligible. Pues bien, para Berengario es evidente que el cuerpo eucarístico no es sensible o visible, por lo que no queda otra disyuntiva que afirmar que es espiritual, es decir, mental o conceptual. Con lo que la presencia eucarística se reduce a una presencia que acaece únicamente en la rememoración interior o en la fe, en la mente humana, pero no en la realidad objetiva<sup>35</sup>.

Lo más lamentable es que los mismos adversarios de Berengario, el papa Nicolás II y el movimiento antidialéctico capitaneado por san Pedro Damiano, participaban en principio de la misma mentalidad (aunque excluyendo su explicitación filosófica), situándose en el mismo plano de una concepción objetivante y cosística. En ambos casos se identifica la realidad con lo material y lo sensible: realidad material y visible es el signo (los dones), y realidad material aunque invisible y oculta es lo significado (Berengario) o lo contenido (antidialécticos): el cuerpo de Cristo. Pero situados el signo y la realidad significada en el mismo plano de lo empírico (y definidas únicamente sus diferencias por la polaridad su-

<sup>35</sup> Cf. G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie*, 147, así como *Le mystère du corps et de l'Esprit dans le Christ ressuscité et dans l'Église*: VerbCaro 12 (1958) 31-53.

perficial visible-invisible), o bien el símbolo queda privado de su contenido, convirtiéndose en pura referencia intencional —al conocer el signo nos remontamos por la fe a Cristo ascendido al cielo—, o bien, si se afirma la presencia del Señor en el signo, es fácil incurrir en un realismo craso inadmisibles. De manera que tanto una alternativa como otra conducen a un callejón sin salida. Este fue el caso de Berengario al decidirse por el mero simbolismo; pero lo fue también el del papa Nicolás II, quien en el sínodo de Roma (1059) exige a Berengario que suscriba una confesión de fe en la que se identifica *in veritate* con *sensualiter*, concibiendo el verdadero cuerpo como cuerpo carnal, desde un realismo tan exagerado que llega a hablarse de una presencia sensible (*sensualiter*) del cuerpo y la sangre de Cristo, «manejado por las manos del sacerdote» y «partido y triturado por los dientes de los fieles»; y ello «en verdad y no sólo sacramentalmente»<sup>36</sup>. La concepción del cuerpo y de la sangre como meras cosas materiales (y no como la persona viva del Resucitado) adquiere aquí toda su radicalidad.

Veinte años más tarde (en el sínodo romano, 11 de febrero de 1079), Gregorio VII exigirá de Berengario —muy reticente ante la fórmula anterior— que suscriba una nueva profesión de fe menos racionalista que la de 1059 y con mayor sentido teológico. Esta vez se tiene más en cuenta el misterio de la resurrección y se habla de la carne y sangre «vivificadoras» y del cuerpo de Cristo, que, nacido de María y ofrecido en la cruz por su misterio paschal, está sentado a la derecha del Padre<sup>37</sup>. Pero sobre todo se eliminan todas aquellas expresiones exageradas de la fórmula del año 1059.

Sin embargo, en medio de todas estas fluctuaciones, continúa sin aclararse el problema de fondo: lo que la resurrección aporta de novedad respecto al cuerpo carnal y cómo el cuerpo eucarístico

<sup>36</sup> Cf. DS 690. La fórmula, redactada por el cardenal Humberto de Silva Candida (el mismo que depositó sobre el altar de Santa Sofía en Constantinopla la bula de excomunión contra Miguel Cerulario el 24 de junio de 1054), es teológicamente muy pobre. Con el fácil recurso a «la fe verdadera y apostólica», peca de inútiles reiteraciones, insistiendo por dos veces en la fórmula: «sensualiter, non solum in sacramento sed in veritate manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri».

<sup>37</sup> Cf. DS 700. Véase también sobre la postura de Berengario y sus oponentes A. Gerken, *Theologie de Eucharistie*, 115; L. C. Ramírez, *La controversia eucarística del siglo XI* (Bogotá 1940) 57-124; L. Hödl, *Die Confessio Berengarii von 1059*: Schol 37 (1962) 371-382; J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger* (Lovaina 1971) 22-124.149-179.213-245.

de Jesús es real pero espiritualizado ya por la resurrección. La teología medieval posterior dará una respuesta parcial a estas cuestiones a través de la categoría de «sustancia» que acabará imponiéndose como solución de compromiso que permita expresar a la vez la identidad personal (sustancial) entre el cuerpo (o la realidad) del Jesús histórico y el cuerpo eucarístico, pero manteniendo al mismo tiempo la diferencia de estado (terreno o celestial) entre ambos «cuerpos». Pero esta solución tan precaria que fue la teoría de la «sustancia» impedirá a su vez un tratamiento en profundidad del problema de las relaciones que median entre el cuerpo resucitado de Cristo y su prolongación como cuerpo eclesial y eucarístico. Y es lastimoso el hecho de que, al no recibir una respuesta adecuada por parte de la teología, en adelante toda esta problemática encontrará resonancia únicamente en ámbitos que podríamos denominar marginales, desestimados como heréticos por la Iglesia establecida.

#### 4. La localización celestial de Cristo en J. Wiclef y en la Reforma

En el siglo XIV, J. Wiclef esgrime el hecho de la ascensión de Cristo como argumento contra la presencia real eucarística<sup>38</sup>. Dado que Jesús está en cuanto a sus dimensiones reales, cuantitativas, en el cielo, sólo puede estar virtualmente en los dones como signo: presencia espiritual *in virtute*, es decir, como gracia o fuerza no personal. De hecho, Cristo está presente «según la esencia», no según la extensión o localmente. Wiclef concluye: no afirmo que no esté; en la eucaristía está aquel que tiene dimensiones corpóreas, pero está sin esas dimensiones<sup>39</sup>. Pero dado que la realidad coincide ahora con lo empírico, cuantitativo, la presencia de Cristo queda reducida a una presencia virtual, de su fuerza o su virtud, pero no de su persona<sup>40</sup>. De hecho, pone el ejemplo de la presen-

<sup>38</sup> J. Wiclef prestó cierta atención a la eucaristía. En 1379 escribió su *De Eucharistia tractatus maior* (ed. Loserth, Londres 1892/Francfort 1966). Y en 1383, el libro *De Apostasia* (Londres 1839/Francfort 1966), donde aborda diversas cuestiones relativas a la eucaristía. Un rápido resumen sobre la teología eucarística de J. Wiclef puede encontrarse en el *Sermón 61*, en *Sermones* (Londres 1888/Francfort 1966) II, 453-463, así como en el *Sermón 24* (*ibid.* I, 164) y en el *Sermón 34* (*ibid.* III, 277-286).

<sup>39</sup> *De Eucharistia*, 8 (*ibid.*, 271).

<sup>40</sup> Los fieles deben saber, afirma, «quod Christus est sursum in patria, secundum suam substantiam et non est hic taliter, sed sacramentaliter vel in signo» (*Sermón 24*, en *ibid.* I, 164, y *De Apostasia*, p. 110).

cia «situacional, intencional y potencial» del rey en su reino. Por el modo de ser situacional o local, Cristo está únicamente en los cielos y no en la tierra, mientras que por la presencia intencional y potencial el Señor ejerce su dominio y su señorío sobre el mundo, hasta los últimos confines de su reino<sup>41</sup>. Wiclef completa esta comparación afirmando además un modo de ser sobrenatural y un modo de ser sacramental. Por el primero Cristo está presente en su Iglesia según su promesa (Mt 18,20; 28,20); por el segundo está presente en todos los sacramentos. No obstante, reconoce una presencia especial en la eucaristía, donde por la palabra de Jesús «es preciso que exista una eficacia insólita, superior a la de otros signos del Antiguo o del Nuevo Testamento»<sup>42</sup>. La superioridad de la eucaristía sobre los demás sacramentos radica en que ésta tiene eficacia para causar efectivamente, no el cuerpo de Cristo, pero sí «cierta presencia del Señor concomitante al sacramento sensible»; y aventaja a los demás «por la gracia de unión de los miembros de la Iglesia con Cristo»<sup>43</sup>.

Como se ve, el planteamiento de J. Wiclef no supera la disociación radical entre la realidad significada y el signo (que además queda reducido a los dones materiales). Sorprende la insistencia en el término «concomitancia», con el que define la relación entre el signo y la realidad significada, y que viene a sustituir a la categoría más apta de presencia viva y personal de Cristo. La eucaristía queda reducida al plano de mero signo. Lo que es rechazado por el Concilio de Constanza junto a otras afirmaciones de J. Wiclef<sup>44</sup>.

Con el nacimiento de la Reforma protestante la cuestión volverá a plantearse con toda su crudeza, generando serias escisiones en el seno de la misma Reforma. Lutero tendió siempre a subrayar la presencia real de Cristo como presencia somática objetiva, sobre

<sup>41</sup> *De Eucharistia*, 4 (ed. Loserth, pp. 84-85). Su presencia intencional adopta diversas formas: es visible en los cielos e invisible para nosotros. Como puede comprobarse, en Wiclef se refleja la presencia de esplendor de que hablaba Agustín y se anticipa ya la teoría de la ubicuidad luterana.

<sup>42</sup> *De Eucharistia*, 4 (*ibid.*, p. 86).

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>44</sup> En la sesión octava del Concilio de Constanza (4 mayo 1415) se condena esta aserción de Wiclef: que «Cristo no está en el mismo sacramento en su propia identidad y realmente y con su propia presencia corporal» (DS 1153). Y poco tiempo más tarde (febrero 1418), Martín V, en la bula *Inter cunctas*, pide aclaraciones a los seguidores de J. Wiclef y J. Hus de si creen que en el sacramento del altar se encuentra «el mismo Cristo que padeció en la cruz y está sentado a la diestra del Padre» (DS 1256).

todo con ocasión de su dura polémica con los «espiritualistas» (o «Schwärmer», a partir de 1525) y más aún en la Disputa de Marburgo (1529) en oposición frontal a la postura de Zuinglio. Por otra parte, debido al principio del «Deus totus intra», fundamental en la cristología de Lutero (y mantenido frente al «extra calvinisticum»), según el cual Dios sólo se encuentra dentro de la persona de Jesús y no puede encontrarse fuera, el Reformador propenderá paralelamente hacia la afirmación de una presencia local de Cristo en el sacramento (que Melancton expresará con el «in, cum et intra pane et vino»). Lutero entiende así inicialmente la eucaristía en clave de descenso o de encarnación de Cristo, que queda enmarcado en las coordenadas de espacio y tiempo<sup>45</sup>. En esta orientación descendente Lutero coincide en buena parte con la teología tradicional católica.

Calvino, en cambio, propugna una concepción más dinámica de la eucaristía y en cierto modo más vinculada a categorías personalistas. La presencia de Cristo acaece bajo el signo del encuentro personal: no tanto como donación del cuerpo y la sangre del Señor como alimento (Cristo en nosotros) cuanto como incorporación nuestra a la persona del Resucitado, a su cuerpo (nosotros en Cristo). Calvino rechaza, por tanto, el descenso o la encarnación como claves de comprensión de la eucaristía, sustituyéndolas por las categorías de resurrección-ascensión. Así, siguiendo los pasos de Agustín, sostiene una localización celestial de Jesús a la derecha del Padre, pues por su resurrección Cristo no perdió la realidad de la naturaleza humana, antes bien conserva su realidad carnal; no reconocerlo así equivaldría a reducir a Jesús a un espíritu puro y a negar el misterio de la encarnación<sup>46</sup>.

Es evidente que Calvino entiende la resurrección más como ascensión local que como verdadera glorificación. La única diferencia que media entre la realidad del Jesús histórico y la del resucitado se limita a la perennidad de una vida que es ya eterna, es decir, a la inmortalidad, pero sin que se dé mutación alguna en su naturaleza corpórea ni se pueda hablar de un «cuerpo espiri-

<sup>45</sup> Al final, presionado por los razonamientos calvinistas, Lutero acabará recurriendo a la teoría de la ubicuidad u omnipresencia divina de Jesús, echando mano de la antigua hipótesis de san Agustín. Con su teoría de la ubicuidad, sin embargo, Lutero mantiene una localización o presencia local de Cristo en todas partes: por lo que se trata en realidad de una multilocalización y no de una presencia nueva, escatológica, abarcante.

<sup>46</sup> *Institutio Religionis Christianae IV*, 18,26: CR 30,1068. Cf. también *Inst. Rel. Chr. IV*, 17,29: CR 30,1029.

tual»<sup>47</sup>. Por eso afirma una localización exclusiva de Cristo en los cielos que le aísla y le hace ausente de la tierra, excluyendo radicalmente un descenso a nuestros altares o un retorno al mundo hasta el momento de la parusía última<sup>48</sup>. Jesús ya no vuelve a venir a nosotros de modo similar a como un día «descendió» por la encarnación y estuvo reclinado en un pesebre, caminó por la tierra y fue fijado en una cruz; una presencia eucarística así entendida equivaldría a negar la realidad de la resurrección, la ascensión y la subsiguiente localización celestial. A partir de estos presupuestos, Calvino rechaza tanto una presencia de Jesús «difusa por el universo», propugnada posteriormente por Lutero<sup>49</sup>, cuanto la concepción católica de una presencia de Cristo de algún modo localizable en el espacio y en el tiempo por su estricta vinculación a los dones<sup>50</sup>.

Pero, dado que la ascensión implica la ausencia radical del Resucitado en la tierra, ¿cómo entender la presencia eucarística? Calvino afirmará el descenso o la presencia, no del Resucitado y su realidad corpórea (su cuerpo y su sangre), sino de su Espíritu, el único capaz de salvar la distancia que separa los cielos de la tierra<sup>51</sup>. Toda otra presencia que no fuese la del Espíritu sería in-

<sup>47</sup> *Inst. Rel. Chr. IV*, 17,25: CR 30,1024; cf. también *ibid. IV*, 17,26: CR 30,1026. «Porque la Escritura nos enseña por doquier que así como el Señor tomó nuestra humanidad en la tierra, así también la exaltó al cielo, apartándola de la condición mortal, pero no cambiando su naturaleza» (*Petit Traité de la Sainte Cène*: CR 33,452).

<sup>48</sup> *Inst. Rel. Chr. IV*, 17,18: CR 30,1017. Y en el *Consensus Tigurinus* (art. 25), que rubricó la ruptura definitiva entre luteranos y calvinistas en la cuestión de la cena (agosto 1549), se dice: «quia tamen corpus Christi, ut fert humani corporis natura et modus, finitum est et coelo continetur, necesse est a nobis tanto locorum intervallo distare, quantum coelum abest a terra» (CR 35,743).

<sup>49</sup> *Inst. Rel. Chr. IV*, 18,24: CR 29,1006, 3.ª ed., 1543; en la última edición, de 1549, el pasaje aparece modificado (*Inst. Rel. Chr. IV*, 17,28: CR 30,1027). Calvino rechaza con vehemencia la «prodigiosa ubicuidad» de Lutero (aun sin nombrarlo expresamente), que califica de «mera charlatanería» (*Ins. Rel. Chr. IV*, 17,30: CR 30,1031s).

<sup>50</sup> *Inst. Rel. Chr. IV*, 17,12: CR 30,1010-1011. Cf. también *ibid. IV*, 17,19: CR 30,1033.

<sup>51</sup> Cf. *Confessio fidei de Eucharistia*, de 1538 (CR 37,709), y el *Catecismo de Ginebra*, de 1538 (CR 33,550). En 1561 escribe contra T. Hesshus: «Corpus Christi abesse quidem loco, sed spirituali eius participatione nos frui quia omnem distantiam superat divina eius virtus» (*Dilucida Explicatio sanae doctrinae de vera participatione carnis et sanguinis Christi in sacra coena*: CR 37,472).

compatible con la ascensión y equivaldría a una anticipación ilegítima de la parusía<sup>52</sup>. La presencia, por tanto, no lo es de la carne y de la sangre, sino del Espíritu, así como de la vida eterna y la inmortalidad que emanan del Resucitado<sup>53</sup>. Calvino defiende, pues, una presencia espiritual a la vez que rechaza la bipolaridad presencia visible (en el cielo) e invisible (en el altar), mantenida por numerosos teólogos medievales, sustituyéndola por la polaridad presencia corporal (en el cielo) y presencia espiritual (en el altar)<sup>54</sup>. Mas, por otra parte, la eucaristía implica una «ascensión» de la comunidad, que, congregada por la palabra del Señor y su Espíritu vivificador, es elevada hasta la derecha del Padre e incorporada al Resucitado y hecha un solo cuerpo con él<sup>55</sup>.

Calvino habla ciertamente del cuerpo y de la sangre de Cristo como alimento, pero se trata sobre todo de un alimento espiritual, de un comer por la fe, pues en la eucaristía más que incorporar nosotros a Cristo somos nosotros los incorporados por él y en él. El «comer» el cuerpo de Cristo significa, pues, hacerse o devenir cuerpo suyo. Se destaca así la dimensión eclesial de la eucaristía al resaltar la importancia no sólo del comer, sino del ser cuerpo de Cristo: según Calvino, el Señor nos *da* su cuerpo en la medida en que nos *hace* cuerpo suyo (eclesial), asumiéndonos e incorporándonos a él en el dinamismo de la celebración litúrgica.

El Concilio de Trento se hace eco de esta problemática en el capítulo 1 del Decreto de eucaristía, pero no le da una solución ni una respuesta terminante. Después de afirmar la presencia verdadera, real y sustancial de Cristo bajo las especies, añade: «Pues no existe contradicción en que este mismo Salvador nuestro esté sentado para siempre a la diestra del Padre en los cielos, según su modo natural de existir, y el que su sustancia esté presente también para nosotros en muchos otros lugares sacramentalmente, con un modo de existencia que, aunque apenas nos sea posible expresarlo con palabras, es, sin embargo, posible para Dios; y así podemos captarlo por la razón ilustrada por la fe y debemos creerlo

<sup>52</sup> Cf. *Inst. Rel. Chr. IV*, 17,26-27.29: CR 30,1025-27.1029.

<sup>53</sup> Pues no es necesario que «ipsius participatione fruamur, quando hoc beneficium per spiritum suum nobis Dominus largitur ut unum corpore, spiritu et anima secum fiamus» (*Inst. Rel. Chr. IV*, 17,12: CR 30,1011). Está claro que para Calvino no hay diferencia alguna entre la presencia eucarística y la presencia de Cristo a su Iglesia. Cf. *Inst. Rel. Chr. IV*, 17,32: CR 30,1033.

<sup>54</sup> Cf. *Inst. Rel. Chr. IV*, 17,28: CR 30,1028.

<sup>55</sup> Cf. *Inst. Rel. Chr. IV*, 17,39: CR 30,1039.

con constancia» (Ses. 13; DS 1636). De nuevo se apela aquí al misterio y a la omnipotencia divina, pero no se aporta reflexión alguna que ayude e ilumine la razón (aunque se haga referencia a ésta). Por otra parte, estas cuestiones apenas encontraron resonancia en los debates conciliares previos: en las actas del Concilio son escasas las alusiones a esta temática. En realidad, la misma postura se mantiene hasta hoy: la encíclica *Mysterium fidei* menciona brevemente la cuestión, pero rehúye todo tratamiento o todo análisis profundo del problema<sup>56</sup>.

## II. HACIA UN PLANTEAMIENTO MAS IDONEO DEL BINOMIO EUCARISTIA-RESURRECCION

Con vistas a una posterior valoración crítica de las posturas expuestas, y en especial las de Lutero y Calvino, intentaremos primero analizar la verdadera entidad del cuerpo de la resurrección, así como la ascensión misma a la luz de los datos principales que nos aporta el Nuevo Testamento.

### 1. El cuerpo espiritual de la resurrección

Con el término «espiritual» no queremos negar la dimensión corpórea del cuerpo resucitado, sino, tomando pie de una expresión paulina, afirmar sin reservas la realidad plena del cuerpo de la resurrección a la vez que su superioridad inequívoca sobre el orden puramente natural o carnal<sup>57</sup>. La dimensión espiritual del cuerpo

<sup>56</sup> No prestaron los teólogos ni los padres de Trento mucha atención a esta problemática de la ascensión. En un rápido repaso de las actas del Concilio, y entre algunas alusiones de menor entidad, he encontrado una referencia en el compendio que de las diversas aportaciones de los teólogos hicieron D. Láinez y A. Salmerón en febrero-marzo de 1547. Ambos teólogos insisten en que, debido a la resurrección, hay que evitar una concepción de la presencia eucarística como carnal en sentido craso. Pero Cristo habló de su ascensión y de que la carne no aprovecha para nada sin el espíritu, «ne putarent carnem suam dentibus lacerandam (quo modo certe sumpta non prodesset quidquam)» (CTr VI/3,7,16-22). En lo que respecta a la encíclica *Mysterium fidei*, cf. AAS 57 (1965) 764, donde se pone en cuarentena la naturaleza pneumática del cuerpo glorioso de Cristo sin más explicaciones.

<sup>57</sup> La moderna antropología utiliza en alemán los términos *Leiblichkeit* y *Körperlichkeit* para especificar la doble dimensión de lo corpóreo, y que pueden ser traducidos por «corporalidad» y «corporeidad». Con el primer

resucitado aparece, en primer término, por las expresiones «exaltación» o «glorificación» con las que el Nuevo Testamento formula la realidad de la resurrección de Jesucristo. Por medio de ellas se diferencia radicalmente la resurrección de Jesús de cualquier otra resurrección como la de Lázaro o la del hijo de la viuda de Naím. En estos casos el retorno a la vida es un regreso a la carne mortal, hacia la existencia efímera terrena: Lázaro es resucitado, pero no «exaltado». Mientras que Jesús, por su resurrección-exaltación, no retorna al pasado, antes bien avanza hacia el futuro de Dios y de la nueva creación escatológica (que en él y con él se inicia). Toda pretensión de concebir la resurrección de Jesús como un retroceso hacia las estructuras carnales del pasado equivaldría a desvalorizarla.

La dimensión espiritual del cuerpo resucitado encuentra respaldo en aquel *logion* que los tres sinópticos conservan (sin apenas variantes) como proveniente de boca de Jesús: «En la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles en el cielo»<sup>58</sup>. Donde se presupone una forma espiritual de existencia, ya que se equipara (aun sin identificarlos) el ser del hombre resucitado con la realidad angélica y por ello con una forma de ser espiritual. Así comentan el texto algunos Padres<sup>59</sup>.

En 1 Cor 15,36s Pablo utiliza algunos ejemplos para explicar la realidad del cuerpo resucitado. Por una parte, la imagen de la semilla y la planta desarrollada: entre ambas hay una continuidad y una identidad fundamentales, pero también una notable diferen-

concepto se expresa la corporalidad humana, pero no como «carne» o cuerpo material en contraposición a alma, sino como dimensión esencial del ser personal humano; el segundo término acentúa, en cambio, la materialidad de lo corpóreo. Véase J. B. Metz, art. *Corporalidad*, en CFT I, 259s, así como la bibliografía allí citada (p. 266).

<sup>58</sup> Mt 22,30 y Mc 12,25 únicamente difieren en el singular *en tō ouranō* (Mt), que en Mc aparece en plural. Lc 20,35-36 habla de «semejantes a los ángeles» (*isaggeloi*) frente al «como ángeles» (*bōs aggeloi*) de Mt y Mc; y añade: «e hijos de Dios, pues son hijos de la resurrección».

<sup>59</sup> Pasaremos del «anterior cuerpo animal, de Adán, a algo mejor: a un cuerpo espiritual, porque seremos hechos iguales a los ángeles de Dios»: Agustín, *De Gen. ad lit.* 6,24,35: PL 34,353. Y Juan Crisóstomo: «¿No has oído al Señor que dice de la sustancia de los ángeles: en la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles de Dios? Pues no es posible a una naturaleza incorpórea (*asōmaton physin*) el tener tal concupiscencia jamás» (*In Gn hom.* 22,2: PG 53,188).

cia; por otra, la contraposición entre «cuerpos celestes y cuerpos terrestres», aquéllos luminosos e incorruptibles (semiespirituales como el fuego, en opinión del mundo antiguo), éstos corruptibles y materiales.

Pero Pablo nos ofrece en 1 Cor 15,42-44 una ulterior formulación más honda y más precisa. Establece una contraposición entre corrupción, vileza, debilidad, corporalidad animal como características del ser humano sometido a la muerte, e incorrupción, gloria, poder, corporeidad espiritual (*sōma pneumatikon*) como características del cuerpo resucitado. Estos nuevos atributos no se han de interpretar como una mera transferencia de propiedades extrínsecas, como si el cuerpo resucitado fuese en todo igual al terreno variando únicamente su resplandor, la luz que lo inunda o la inmortalidad que lo invade<sup>60</sup>. Antes bien se trata de una verdadera transformación profunda: según el mismo Pablo, estas características responden a diversos atributos de la divinidad<sup>61</sup>. Lo cual significa que el cuerpo resucitado lo es en tanto en cuanto está transido del Espíritu de Dios (que lleva a su plenitud aquel «hálito divino» infundido en el hombre en sus orígenes y por el que «fue el hombre ser viviente»: Gn 2,7). Se trata, pues, de un cuerpo divinizado y como tal espiritualizado. Pablo habla de Cristo resucitado como «espíritu vivificante» y como ser espiritual y celestial (v. 45-49), siendo el Espíritu el que vivifica el cuerpo mortal (Rom 8,8-13). Un sentido similar late tras las afirmaciones de Juan sobre la glorificación de Jesús, que no es más que la participación plena del Resucitado en la «gloria», es decir, en la vida y la majestad, o el ser de Dios.

Por otra parte, Pablo insiste en que «la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios ni la corrupción heredará la in-

<sup>60</sup> Así fue concebida de hecho la resurrección en ciertos ámbitos cristianos: como una inmortalidad similar a la que tenían los dioses del panteón grecorromano, que no les impedía llevar una vida terrena o carnal y comer, beber o unirse en matrimonio.

<sup>61</sup> Dios es «incorruptible» (Rom 1,23; 1 Tím 1,17; cf. Sab 2,23; 6,18-19; 12,1). También la gloria es atributo divino (Rom 5,2; Col 3,4; Tit 2,13; cf. Ex 16; 33,18.20-23). El ser espiritual —adjetivo que sólo aparece en el Nuevo Testamento— es aplicado por Pablo al ser transido por el Espíritu divino (1 Cor 2,12-15; Rom 8,5-9; Jn 3,6-7): cf. B. de Solages, *Cristo ha resucitado* (Barcelona 1979) 33-42. P. Benoit insiste en que el triunfo de la resurrección implica una transformación del cuerpo por el Espíritu; este cuerpo es real, pero no físico en el sentido de puramente material: *L'Ascension*, en *Exégèse et Théologie* I, 390.

corrupción» (1 Cor 15,50). Lo cual no significa negar toda corporeidad al ser resucitado, sino excluir una carnalidad crasa. Aunque no nos sea posible definir los rasgos de ese nuevo cuerpo espiritual, el Apóstol habla de una «transmutación e inmutación» del cuerpo terreno (1 Cor 15,51-52); de un revestirse de incorrupción e inmortalidad (*ibid.*, v. 53-54); de un deshacerse o derruirse la mansión terrena, sustituida por «una sólida casa no hecha por mano de hombre, eterna, celestial» (2 Cor 5,2s); de una absorción de nuestra mortalidad por la vida misma (*ibid.*, v. 4); y, en fin, de una «transfiguración» (*metaschēmatischei*) del cuerpo humilde en cuerpo de gloria (Flp 3,20-21)<sup>62</sup>. Algo que acaece solamente «por el poder de Dios»<sup>63</sup>, pues es la potencia vivificadora de un Dios que lo es «de vivos y no de muertos» (Mt 22,32 par.), que «da vida a los muertos y llama al ser a lo que es lo mismo que a lo que no es» (Rom 4,17; cf. 8,11; Jn 5,21), la que nos permite afirmar esa nueva creación por la que Dios mismo otorgará un nuevo ser al cuerpo mortal, haciendo que, precisamente por esa participación suprema en el ser divino, el cuerpo sea auténtica y verdaderamente humano, así como plenamente personal<sup>64</sup>.

## 2. La ascensión como plenitud del señorío y la presencia actuante de Cristo

A partir del cuerpo pneumático de la resurrección habrá que superar la idea de una ascensión de Cristo como mera elevación local a una morada superior, de donde luego él desciende en determinados momentos para estar con nosotros (por ejemplo, en la eucaristía). Las categorías de descenso o ascenso son categorías míticas que hoy sólo tienen validez para nosotros si somos capaces

<sup>62</sup> Adviértase cómo en todas estas fórmulas Pablo habla siempre de la realidad terrena en forma adjetivada y de la realidad futura en forma sustantivada: lo corruptible-la incorruptibilidad (*phtharton-aphtharsia*); lo mortal-la inmortalidad (*thnēton-athanasia*) (1 Cor 15,53); lo mortal-la vida (*thnēton-zōē*) (2 Cor 5,4).

<sup>63</sup> La relación resurrección-poder de Dios es frecuente en el Nuevo Testamento (cf. Mc 12,24 par.; 1 Cor 6,14; 2 Cor 13,4; Ef 1,19-20; Flp 3,20-21; Col 2,12; Heb 7,16; 11,19). De hecho, el poder de Dios tiene que ver con la «vida» (cf. 2 Cor 13,3-4; Heb 7,16) y con la «gloria» (Rom 6,4; 1 Pe 1,21). De nuevo aparece aquí la relación de la resurrección con el misterio de Dios, ahora de forma dinámica.

<sup>64</sup> Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión* (Madrid 1975) 214-226, así como *El último sentido* (Madrid 1979) 101-104.

de superar una comprensión meramente literal, superficial, para entenderlas como una expresión simbólica que remite a un misterio más hondo. Es, pues, necesario realizar una transposición desde una comprensión cosmológica a otra antropológica (la «interpretación existencial» de que habla Bultmann como la otra cara de la desmitización) que permita una expresión adecuada del misterio de la resurrección-ascensión, cuya realidad no se define sin más por la mera situación local (un estar aquí o allá, abajo o arriba, en este mundo o en el otro), sino por un nuevo estado y una nueva forma de ser y sobre todo por una nueva relación personal con el misterio de Dios, con los otros y con el mundo. En realidad, el Padre celestial *es* la resurrección, porque él es la vida eterna. Y por su relación singularísima con él, Jesús *es* asimismo «la resurrección y la vida» (Jn 11,25) y no sólo *ha* resucitado.

El Señor resucitado no está sometido a una localización espacio-temporal ni se halla circunscrito a un lugar por la ascensión. El afirmar que «está en los cielos» no implica negar su presencia en la tierra (como lo hacía Calvino). Pero tampoco cabe pensar que esté «allá arriba» y desciende al altar para estar con nosotros (tal como lo formuló a veces la teología católica y como lo hizo también Lutero). En realidad, los cielos son Dios mismo y por eso Jesús resucitado está en los cielos en cuanto está incorporado plenamente a Dios Padre, transido por él y en cierto modo sumergido en él (lo cual no resta un ápice a la realidad humana de Jesús; antes bien, la potencia al máximo: es en la resurrección donde él queda constituido en hombre pleno). Por eso la humanidad del Resucitado, su cuerpo espiritualizado, trasciende ya de forma misteriosa las coordenadas del espacio y del tiempo y los desborda sin ser abarcado por ellos ni estar sujeto a ellos; antes bien, son el espacio y el tiempo los que están inscritos en el Resucitado. Por lo que cabe afirmar con G. Martelet: «A los ojos del Nuevo Testamento, más que considerar al Resucitado en el mundo, lo que tenemos que ver es al mundo en el Resucitado»<sup>65</sup>.

Situado plenamente en la esfera de lo divino, de la vida y el misterio de Dios, Cristo el Señor trasciende el cosmos y la his-

<sup>65</sup> G. Martelet, *Identité et changement*: NRTh 98 (1976) 778. J. L. Ruiz de la Peña habla con acierto del mundo nuevo o la nueva creación como «el cuerpo ensanchado del hombre», o como «el espacio vital y existencial de la comunidad humana» y advierte del peligro de caer en una «ingenua fijación topológica» o de una reducción de la escatología a su estrato material cosmológico (*El último sentido*, 107).

toria humana con una trascendencia que no significa lejanía del mundo; antes bien, presencia abarcante de la realidad entera. A semejanza de la trascendencia divina de la que Jesús participa, la trascendencia del Resucitado acaece por plenitud y desbordamiento de su propia persona, en una presencia en crecida que todo lo engloba y arropa, y no por distanciamiento o ausencia<sup>66</sup>.

En realidad, el Nuevo Testamento habla con suma cautela de la ascensión «local» de Jesús. Lucas es el único que describe con cierto detalle el hecho y alude a un alejarse (Lc 24,50-51; Hch 1, 9-10)<sup>67</sup>. Juan menciona un «subir» (Jn 20,17) o un «pasar de este mundo al Padre» (Jn 13,1), pero aparte el sentido personalista que prevalece en el cuarto Evangelio (donde este subir es un incorporarse al Padre: Jn 7,33; 14,12.28; 16,5.10.17.28), el irse de Jesús es a la vez un volver a sus discípulos y quedarse y estar con ellos (Jn 14,28: «Me voy y vengo a vosotros»; Mt 28,20: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin de los siglos»; cf. también 18,20). De hecho, el estar en el Padre es a la vez un estar en nosotros y con nosotros (Jn 14,20; 17,21.23).

La ascensión, pues, no debe ser entendida en clave de lejanía, antes bien implica una estrecha cercanía y una plenitud de presencia abarcante de la realidad entera (si bien esta presencia acaece ahora de forma velada y como «de incógnito»). En todo caso, la resurrección-ascensión tiene más de presencia que de ausencia y de revelación más que de ocultamiento. Con razón afirma Ignacio de Antioquía que «Jesucristo, estando en el Padre, más y mejor

<sup>66</sup> San Efrén expresaba de forma poética esta presencia universal de Cristo sirviéndose de la ancestral imagen mítica del árbol del árbol hierofánico, esta vez de Cristo resucitado: «El Salvador es como un árbol plantado en el centro del universo: su muerte es como la raíz en el seno de la tierra; la resurrección es como la copa en el cielo; su palabra se extiende en todas direcciones como las ramas, mientras que su cuerpo es como el fruto que se ofrece por doquier para ser comido» (*Himn.* 6,4: Sol I, 383).

<sup>67</sup> Por lo general, el Nuevo Testamento habla de Cristo sentado a la diestra del Padre. Las únicas menciones explícitas de la ascensión (además de Lc 24,50s y Hch 1,9-10) son: 1 Tim 3,16; Ef 4,10 y 1 Pe 3,22, pasajes en los que predomina el sentido teológico sobre la descripción del hecho, igual que sucede con el término «subir» en Juan. Por lo demás, no encontramos mención alguna explícita de la ascensión en los escritores eclesiológicos más antiguos (*Didaché*, Clemente Romano e Ignacio de Antioquía). Cf. P. Benoit, *L'Ascension*, en *Exégèse et Théologie* I, 356-376; V. Larrañaga, *La Ascensión de Nuestro Señor Jesucristo en el Nuevo Testamento* (Madrid 1943) II, *passim*; G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu* (Munich 1971) 80ss. 147ss.211ss.

se manifiesta»<sup>68</sup>. El sentido teológico profundo de la ascensión no radica en el desplazamiento local (único dato en el que posteriormente harán hincapié los libros apócrifos, mientras en el Nuevo Testamento sólo aparece en Hch 1,9-10)<sup>69</sup>; antes bien, coincide con el triunfo escatológico de Jesús, con su entronización como Kyrios o Señor absoluto del mundo y de la historia<sup>70</sup> y en definitiva con lo que el Nuevo Testamento llama la exaltación (o más aún: la «superexaltación» —*hyperypsōo*— Flp 2,9) de Jesús. La ascensión es, pues, la revelación del sentido y el contenido de la resurrección misma: Cristo es ahora «cabeza de todas las cosas» (Ef 1,23), que «le están sometidas» como escabel de sus pies (1 Cor 15,26-27).

Es la carta a los Efesios la que nos ofrece la mejor clave de comprensión del sentido teológico de la ascensión. «El mismo que bajó —dice Pablo— es el que subió sobre todos los cielos *para llenarlo todo*» (Ef 4,10) y «repartir dones a los hombres» (Ef 4, 8)<sup>71</sup>. Por esta cercanía y este abarcarlo todo Jesús es Señor, como es también Príncipe y Salvador (Hch 2,33; 5,31). La ascensión significa, pues, la plenitud de poder dado al Resucitado «en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18) a cuyo señorío está sometida la creación entera. Con razón afirma J. Ratzinger que la ascensión, más que un hecho datable en una fecha exacta, es algo que sirve para visibilizar el dinamismo de la resurrección y para indicar que el Exaltado participa ya «de la manera de existir propia de Dios, por lo que constituye una afirmación acerca del poder que le es otorgado al Resucitado. Si la esencia del Dios de Israel coincide con su presencia poderosa en la historia, el sentarse a su derecha no significa el desplazamiento a un cielo empíreo alejado del mundo, antes bien es una fórmula simbólica para expresar la participación

<sup>68</sup> *Rom.* 3,3: PG 5,689 A.

<sup>69</sup> Son, en efecto, los apócrifos, como el Evangelio de Pedro, la Ascensión de Isaías, la *Epistula Apostolorum* (cf. PO 9,232), el Apocalipsis de Pedro y la *Pistis Sophia* los que prestan una mayor atención al hecho, describiéndolo con gran lujo de detalles: cf. P. Benoit, *op. cit.*, 370-371.

<sup>70</sup> P. Benoit, *op. cit.*, 386.391.

<sup>71</sup> Dice Cirilo de Jerusalén del morar divino «en los cielos»: «cielos son también sin duda aquellos hombres que llevan la imagen celestial, en los que Dios está habitando y paseando (*enoikōn kai emperipatōn*)» (*Cat. Myst.* 5,11: PG 33,1117 B; Sol I, 487). Y santo Tomás trata de superar también el sentido local de la ascensión, porque «quanto aliqua corpora perfectius participant bonitatem divinam, tanto sunt superiora corporali ordine, quii est ordo localis» (STh III, q. 57, a. 4 ad c).

(de Jesús) en la forma de ser (de Dios) como un estar en el mundo: Cristo, en virtud de su ascensión, no es el ausente del mundo, sino el presente en él de una forma nueva, en cuanto concreción del señorío de Dios sobre el mundo. Con la resurrección ha comenzado ya irrevocablemente la parusía de Cristo, es decir, la nueva forma de su 'estar presente'<sup>72</sup>. La ascensión, al situar el cuerpo de Jesús «por encima de las fronteras del espacio y el tiempo, haciéndole plenamente pneumático, le hace capaz por ello de hacerse sacramentalmente presente». Por eso la ascensión «es el presupuesto para la realización de la eucaristía de la Iglesia; presupuesto no sólo en un sentido temporal, sino causal, en cuanto que aquélla posibilita la efusión del Espíritu»<sup>73</sup>.

### 3. Valoración crítica de la teología eucarística de la Reforma

A partir de las consideraciones anteriores sobre el sentido de la ascensión cabe hacer una reflexión crítica tanto sobre los planteamientos de la Reforma protestante como sobre los de la teología católica más tradicional.

En principio habrá que considerar como un acierto la tentativa de Calvino de reformular el misterio eucarístico desde las categorías de resurrección-ascensión más que desde la clave del Jesús histórico, terreno, que se haría presente por un dinamismo de descenso similar al de la encarnación. Es también atinado el énfasis de Calvino en la actuación del Espíritu como factor necesario para que acaezca la presencia de Cristo<sup>74</sup> (si bien la obra del Espíritu no tiene por qué sustituir ni reemplazar la presencia personal de Jesús; antes bien, su función estriba principalmente en hacernos a nosotros presentes al Resucitado elevándonos o situándonos a su mismo plano de creatura u hombre nuevo). Es asimismo un acierto

<sup>72</sup> J. Ratzinger, art. *Himmelfahrt*: LThK 5,360-361. Cf. también sobre la relación resurrección-ascensión y nueva alianza-oblación definitiva de Jesús: J. Lecuyer, *El sacrificio de la nueva alianza*, 159-185, y sobre todo el comentario a Ef 4,7-12, *ibid.*, 167-168.

<sup>73</sup> J. Betz, *Eucharistie in der Zeit* II/1,186.

<sup>74</sup> Ya los Padres insistieron en que el Espíritu Santo, superando toda localización, nos une a Cristo, pudiendo así la Iglesia participar de su sacrificio en la eucaristía (Fulgencio de Ruspe, *Adv. Fab.* 28: PL 65,789; Sol II, 1030, y de modo similar en *Ad Mon.* 2,7: PL 65,186 AB; Sol II, 998. Cf. también J. Damasceno, *De Fide Ort.* 4,13: PG 94,1157 D-1141 A; Sol II, 1330).

de Calvino el haber comprendido que el cuerpo y la sangre de Cristo significan la persona de Jesús en su vertiente humana, así como su presencia viva. Es, por último, positivo el hincapié que hace en la idea de comunión como incorporación de nuestra persona a la persona de Jesús, quien como cabeza nos asume a nosotros sus miembros, *haciéndonos cuerpo* suyo: Calvino resalta con razón la dimensión eclesial de la eucaristía frente a la concepción más individualista que predomina en la postura de Lutero (sobre todo a partir de 1520), así como en la teología católica de la época. La eucaristía implica *ser* (muchos) un único cuerpo de Cristo, y no sólo *comer* (cada uno) ese único cuerpo de Cristo.

En cambio es rechazable en Calvino su concepción exageradamente carnal del cuerpo resucitado y la consiguiente localización exclusiva del Señor en los cielos. Aquí estriba paradójicamente la causa de su concepción extremadamente espiritualista del misterio eucarístico, así como de la sustitución de la presencia real objetiva o somática (en los dones) por la sola presencia personal o del encuentro de nosotros con el Señor «en los cielos». Siendo así que es preciso afirmar ésta sin negar aquélla, pues si es verdad que Cristo nos incorpora y nos *hace cuerpo* suyo (como quería Calvino), también es cierto que el Señor decidió realizar esto a través de la donación total de su persona, de su cuerpo y sangre tras los signos del pan y del vino, es decir, dándose a sí mismo en alimento.

Por otra parte, es positivo en la postura de Lutero (así como en la teología tradicional católica, con la que el reformador coincide fundamentalmente, a excepción de la doctrina de la transustanciación, que él rechaza) el énfasis que pone en la presencia del Señor incluso en los dones: pan y vino son signos a través de los cuales acaece la donación personal de Cristo. Mientras Calvino, con poco acierto, disociaba excesivamente los dones —pan y vino— del don personal de Cristo o de su presencia real somática, para Lutero en los dones se nos entrega el Señor mismo en su dimensión humana corpórea de Hijo de Dios.

En cambio, es negativo, tanto en la postura luterana como en la teología católica, una concepción casi exclusiva del misterio eucarístico y de la presencia real a partir de la encarnación, de la carne y la sangre del Jesús histórico, terreno, con olvido de la resurrección y de todo lo que ésta implica.



### III. LA PRESENCIA DEL RESUCITADO COMO PRESENCIA POR DENSIDAD Y NO POR MERA LOCALIZACIÓN ESPACIAL

#### 1. *Diversos grados de la presencia de Cristo*

Desde un planteamiento de la ascensión que supere la localización espacial, así como desde una concepción del cuerpo espiritual de la resurrección que desborda el espacio y el tiempo<sup>75</sup>, habrá que fundamentar sobre nuevas bases la cuestión de la presencia eucarística. No podrá ser imaginada ésta como un mero «descenso» similar al de la encarnación por el que Jesús «baje» a estar entre nosotros o «venga» al altar como el Logos «bajó» un día al seno de María. Pero tampoco se podrá concebir la eucaristía como un mero «ascenso» hasta el Señor resucitado en los cielos, tal como lo defendió toda una línea teológica que va desde san Agustín a Calvino. La presencia eucarística tendrá que ser entendida de forma nueva: no en categorías puramente cosmológicas —como un estar o no, aquí o allá—, sino sobre todo en clave personalista, relacional, como manifestación o presencia gradual, dinámica y no puramente estática.

Ya hemos dicho cómo, lejos de encontrarse el Resucitado inmerso en el mundo o en la historia humana (o prisionero en los cielos, lo que es equivalente), son, por el contrario, el mundo y la historia los que están dentro del Resucitado, que los abarca inundándolos de su vida misma y su presencia. Por consiguiente, la realidad entera, el universo, transido por esa presencia englobante, puede convertirse en signo del Resucitado o en «sacramento», ámbito de la presencia de Cristo y no de su ausencia. Sacramento no en el sentido de que «contenga» al Resucitado, sino de que es contenido, desbordado y asumido por él en y a través de su Espíritu.

<sup>75</sup> Idea que la teología escolástica trataba de expresar, sin duda (aunque de manera sumamente imperfecta), al atribuir al cuerpo resucitado las dotes de «agilidad» y «sutileza» que le permiten hacerse presente en cualquier punto. Un autor medieval, Eadmero, contemporáneo de Anselmo de Canterbury, lo expresaba así: «Sed in illa beata vita velocitas... tanta nos comitabitur, ut ipsis angelis Dei aeque celeres simus futuri, qui a coelo ad terram et e converso, dicto citius dilabuntur» (*De S. Anselmi Simil.* 51: PL 159, 269). Y un autor escolástico moderno lo formula así: «Poterit corpus, vi agilitatis se instantanee quin per spatia intermedia transeat, movere? S. Thomas negat, Suárez ut probabile affirmat» (J. F. Sagüés, *De Novissimis: Sacrae Theol. Summa*, Madrid 1953, IV, 1047).

Así, pues, la presencia eucarística sólo puede ser correctamente entendida si se la sitúa en el marco de una presencia más amplia del Señor en el mundo, que va adquiriendo mayor densidad y hondura a través de sucesivos «grados de presencia». La presencia de Cristo acaece por densificación o por densidad gradual —y, por tanto, de forma dinámica— y no por mera localización espacial o estática. Tanto el Vaticano II como la encíclica *Mysterium fidei*, de Pablo VI, advirtieron la diversidad de modos de presencia real de Cristo, si bien el concilio alude a diversas formas heterogéneas de presencia sin destacar la gradación o relación entre ellas, mientras la encíclica subraya más los diversos grados de presencia y no sólo sus múltiples formas<sup>76</sup>.

Por consiguiente, la presencia de Cristo tendría que ser considerada según esta escala fundamental:

a) Un primer grado de presencia del Señor resucitado acaece en el mundo abarcado por él como Kyrios. Esta presencia de Cristo es una presencia real y no puramente metafórica o análogica, y por ello constituye uno de los presupuestos previos de la posterior presencia eucarística en su especificidad propia. Si bien esta presencia general del Señor en el mundo es una presencia oscura, como latente, en cierto modo anónima y atípica, sin nombre y sin rostro, por lo que podría estimarse también como «ausencia». Pero no porque él esté ausente, sino porque nuestros ojos son incapaces de descubrir esa gran eucaristía que es el mundo y la historia humana en cuanto historia de salvación (es decir, de presencia y actuación del misterio). Por eso, de entrada, no cabe hablar de presencia de Cristo en un lugar determinado y de ausencia en el ámbito o en el lugar contiguo; es decir, de una presencia sólo sobre el altar o en el interior del templo y de una ausencia fuera, en el ámbito profano o secular. Toda radical distinción entre lo profano y lo sagrado, entre una esfera de revelación y presencia y otra de

<sup>76</sup> El Vaticano II destaca, sobre todo, la presencia de Cristo en su Iglesia: en la lectura de las Escrituras y en la oración oficial, en la acción litúrgica: con su virtud en la celebración de los sacramentos y sobre todo en la eucaristía, ya en la persona del ministro, ya sobre todo bajo las especies eucarísticas (cf. Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7). Y según la encíclica *Mysterium fidei*, Cristo está presente en su Iglesia orante, que ejerce las obras de misericordia, que predica el evangelio, así como en la dirección y gobernación del pueblo de Dios. Pero «de modo aún más sublime está presente Cristo en su Iglesia, que ofrece en su nombre el sacrificio de la misa y administra los sacramentos» (AAS 57 [1965] 762-763).

ausencia del misterio queda excluida por la actuación del Jesús histórico, así como por una concepción de la resurrección-exaltación que sobrepase la mera ascensión local.

El Resucitado invade, pues, con su presencia abarcante y arropa con su donación amorosa, salvífica, el cosmos entero (siendo enmarcado él, a su vez, en la realidad del Dios Padre, en cuyo seno se encuentra inmerso: Jn 1,18). No se identifique, sin embargo, esta presencia del Resucitado con la de la divinidad inmensa y por ello omnipresente (ni, por tanto, con la teoría de la «ubicuidad» preconizada por Lutero, que reducía la presencia humana de Jesús a la divina). Se trata aquí no de la presencia de la divinidad sin más, sino de una presencia *humana abarcante*, propia de una corporeidad, aunque espiritualizada por la resurrección y no sólo viva, sino además desbordante de vida y esencialmente vivificadora; de una corporeidad «abierta» radicalmente, capaz de hacer cuerpo suyo la realidad entera. Pues Dios puso a Cristo resucitado «por cabeza de todas las cosas» (Ef 1,22), «recapitulando en él el universo entero, las cosas del cielo, así como las de la tierra» (Ef 1,10), de manera que «todo subsiste en él» (Col 1,17).

b) Un ulterior grado de presencia acaece a nivel no ya del cosmos, sino de la historia humana, tanto colectiva como personal, que es igualmente abarcada por Cristo. En el Antiguo Testamento el hombre fue considerado como imagen de Dios y lugar de su presencia; única imagen válida, por otra parte, pues toda otra representación de la divinidad es absolutamente excluida. Ya en el Nuevo Testamento Jesús se identifica con los hombres, sobre todo con los más desvalidos, «a los que no se avergüenza de llamarlos hermanos» (Heb 2,11). A esta presencia misteriosa de Cristo en los otros alude el evangelio: «Cuántas veces hicisteis eso a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40; cf. Mt 10,40; Lc 10,16). Esta presencia de Cristo, aun siendo real y viva —pues en los otros él desea que acertemos a buscarle y a encontrarle—, es con frecuencia oscura, menos patente. Nos cuesta a veces reconocerle presente en el mundo y en la historia, tanto personal como colectiva, en la realidad material y en el entorno humano. Quizá esta presencia del Señor pudo haber sido más intensa y más viva en otros tiempos o en otras culturas en un contacto más directo con la naturaleza y con un sentido más hondo de las relaciones interpersonales que la nuestra. En todo caso nos hallamos también aquí ante esa presencia, real aunque anónima, del Resucitado en el camino de Emaús, donde los discípulos no aciertan a reconocerle, aunque él marcha a su lado en ese caminante

sin nombre y sin rostro conocido. Presencia del Señor, pero velada: enigma que sólo se resolverá con la «fracción del pan».

c) La presencia de Cristo adquiere un grado mayor de viveza, de claridad y de fuerza en la Iglesia, en la comunidad. Presencia que acaece ahora de forma explícita a través de la palabra y el gesto, del encuentro personal por la fe, la esperanza y el amor. «Allí donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20). La comunidad reunida en torno a su Maestro, abierto su corazón al evangelio, a la palabra viva de Jesús y a su Espíritu vivificador, es un lugar privilegiado de presencia. Como lo es también el gesto vivo de la Iglesia a través del cual —tanto en la celebración litúrgica como en la vida cotidiana— se hace presente y real hoy el gesto de bondad y de entrega de Dios mismo hecho carne en Jesucristo<sup>77</sup>.

En realidad es la Iglesia, cuerpo de Cristo, un ámbito privilegiado de presencia de Jesús donde sigue resonando hoy su palabra y donde se plasma la vida de Cristo y su autodonación.

Esta presencia eclesial de Cristo (que supone los dos grados de presencia anteriores) constituye el presupuesto inmediato de la presencia específicamente eucarística (y que acaece tanto en la celebración misma como en los dones en el marco de la celebración). Por eso la eucaristía no puede tener lugar si no es en el contexto previo de la congregación de la comunidad y de una sintonía personal preliminar —en la palabra y en la fe— entre el Resucitado y los miembros de su cuerpo convocados y reunidos por él «desde los confines de la tierra en su reino», de manera similar a como «el pan partido estaba inicialmente disperso por las montañas y recogido se ha hecho uno»<sup>78</sup>. Por eso el evangelio, como palabra que llama y que congrega y que hace «cuerpo de Cristo» a la comunidad reunida, forma parte esencial e inalienable del misterio eucarístico. En realidad, el Resucitado, antes de hacerse presente como alimento, se hace presente como anfitrión que convida a par-

<sup>77</sup> «Presente está él en su Iglesia, que ejerce las obras de misericordia, no sólo porque cuando hacemos algún bien a nuestros hermanos pequeños se lo hacemos al mismo Cristo, sino también porque es Cristo mismo quien realiza estas obras con su divina caridad. Presente está en su Iglesia peregrina y que anhela llegar al puerto de la vida eterna, ya que él habita en nuestros corazones por la fe y difunde en ellos la caridad por obra del Espíritu Santo que nos da» (*Mysterium fidei*: AAS 57 [1965] 763).

<sup>78</sup> *Didaché* 9,4: Sol I, 79.

icipar del banquete del reino, tal como lo afirmaron los Padres <sup>79</sup>.

En el contexto de esa presencia eclesial habría que situar también la «inhabitación» o presencia de Cristo y de su Espíritu por la gracia en la persona del justo (cf. Jn 14,23; 15,4; 17,23.26, etc.), presencia que no acaece al margen de la inserción en el cuerpo (personal y eclesial) de Cristo y de la comunicación del Espíritu, que es siempre espíritu de comunión.

d) Finalmente, la presencia adquiere su mayor grado de densidad en la «fracción del pan», que es al mismo tiempo «la cena del Señor», en un dinamismo que avanza desde la congregación inicial de la Iglesia y su constitución como cuerpo (eclesial) de Cristo al consiguiente gesto de donación y entrega de los dones como cuerpo (personal) del mismo Cristo. Es en esa comunión básica interhumana, representada por el banquete como signo del mutuo compartir que debe ser la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 12,12-26) y que da paso al relato de la institución, donde Cristo mismo asume los dones a la vez que el gesto de donación que los acompaña, para plasmar en ellos su propia entrega, su cuerpo entregado y su sangre derramada, la donación de su misma persona. Todo este dinamismo desemboca en la comunión de los dones, que es a la vez comunión eclesial y personal con Cristo o, mejor aún, comunión con el cuerpo (eclesial a la vez que personal) de Cristo.

Así, la plenitud de la presencia acaba focalizándose en los dones, en el pan y el vino eucarísticos, y en ellos culmina; pero no en cuanto meros dones materiales, aislados, sino en cuanto que son dones de la Iglesia, aportados por ella (en un gesto de mutua donación comunitaria, convivial) y luego asumidos y hechos suyos por el propio Jesús. Es en los dones, en cuanto integrados en el gesto de donación de la Iglesia, donde puede plasmarse el gesto supremo de la donación personal de Jesús en toda su radicalidad. En este contexto los dones son convertidos en signos eminentes de la presencia oblativa de Cristo, que ya no es simplemente presencia «ante» nosotros (en el cosmos), ni mera presencia «con» nosotros (en el entorno humano), ni sólo presencia «para» nosotros (pre-

<sup>79</sup> «No te admires de que él sea el pan y coma con nosotros el pan; de que él sea la bebida del fruto de la vid y beba con nosotros» (Orígenes, *Com. in Mt* 26,26: PG 13,1736 D; Sol I, 193). Y Juan Crisóstomo: «Vais a sentaros a la mesa junto con el Señor... Acercaos todos con tranquilidad y paz, pues él es el alimentador y el alimento; él es el pastor y el cordero» (*Hom. de prod. Judae*: PG 50,719-20; Sol I, 736; cf. también *Hom. de Res.* 2,3: PG 50,436; Sol I, 722).

sencia en la Iglesia por la palabra y el gesto), sino presencia «en» nosotros (como alimento), que abarca todos los anteriores grados de presencia y los compendia a la vez que los plenifica. La radicalidad de la presencia eucarística de Cristo estriba, pues, en el carácter de pura donación personal y entrega de sí mismo que implica, en la que «el propio pastor se ha hecho pasto para vosotros» <sup>80</sup>.

La presencia del Señor resucitado habrá de ser concebida, por tanto, como una especie de marea viva que va subiendo hasta alcanzar su cota máxima, su pleamar, en la presencia eucarística del «cuerpo entregado y la sangre derramada» del Señor. Es primero presencia oscura en el mundo, que se va densificando o condensando en la Iglesia como cuerpo de Cristo, hasta adquirir su máxima concentración y fuerza de irradiación en el signo de los dones, pero no en cuanto mero signo estático —dones como objetos inertes que están ante nosotros—, sino en cuanto signo dinámico de donación mutua de esos mismos dones, partidos y compartidos por la comunidad en el banquete eclesial del reino. Sólo en el signo elocuente de los dones aportados por la comunidad misma y entregados por todos en favor de todos puede hacerse realmente presente el cuerpo de Cristo en su doble dimensión: como cuerpo personal —cuerpo y sangre— dado y entregado por todos y como cuerpo eclesial que prolonga y hace visible hoy esa misma entrega personal de Jesús.

De este modo, la presencia más amplia y más difusa del Resucitado en el mundo nos remite a la presencia viva de la celebración eucarística. Pero, a su vez, la eucaristía nos remite hacia esa otra presencia silenciosa en el mundo. Y nos abre los ojos y desata nuestras manos para que acertemos a convertir en banquete fraterno, epifanía y manifestación viva de Cristo, ese fragmento de la historia y del mundo que es nuestra vida y el entorno que nos rodea.

## 2. Presencia actual y presencia somática: Jesús como dador y como don

La presencia real de Cristo adopta en la eucaristía una doble configuración: como presencia actual y como presencia somática o sustancial. Esta bipolaridad tiene sus antecedentes en la distinción establecida por O. Casel entre la presencia de la acción salvadora

<sup>80</sup> San Efrén, *Himno* 3,22: Sol I, 339.

de Jesús y su presencia sacramental «a la manera de la sustancia»<sup>81</sup>. Luego J. Betz explicitará estas intuiciones en una triple dirección: presencia actual, presencia somática o sustancial y presencia conmemorativa o anamnética<sup>82</sup>.

La presencia actual dice relación a la presencia viva y actuante de Cristo resucitado, que como cabeza invita y congrega sin cesar a su Iglesia, configurándola como cuerpo suyo a través de su palabra y de su Espíritu y alimentándola con su mismo cuerpo y sangre personal. El Señor es el verdadero presidente de la asamblea eucarística, del que el ministro ordenado es mero portavoz y siempre humilde e indigno representante. Esta presencia actual o actuante, dinámica, de Cristo implica, según J. Betz, una función doble: es presencia de Jesús como el anfitrión que invita a la vez que preside la mesa eucarística; pero es además presencia del mediador o del sumo sacerdote que, incorporando al suyo el sacrificio y la oblación de su Iglesia, los presenta al Padre celestial.

A su vez, la presencia somática o sustancial dice relación a la presencia de Jesús como alimento en y a través de los dones del pan y del vino. Pues no basta con que Jesús sea el que reparte el pan de vida o que él sea el dador; es preciso que él mismo sea además el don que se nos da, ya que sólo cuando el que da no sólo da cosas (pan y vino), sino que se da a sí mismo —da su carne como pan para vida del mundo (Jn 6,51; cf. 15,13)—, alcanza realmente la donación su cota máxima y se convierte en amor hasta el extremo (Jn 13,1).

No se debe reservar el calificativo de «real» o «verdadera» para la presencia objetiva o somática, pues real y verdadera es igualmente la presencia actual de Cristo. Así como en ambos casos se trata de una presencia personal, por serlo de una persona viva y actuante, aunque la presencia sustancial o somática subraye más la dimensión objetiva.

<sup>81</sup> Cf. *Mysteriengegenwart*: JLW 8 (1929) 190ss. También G. Söhngen habla de presencia actual, pero entendiéndola en el sentido de anamnesis o presencia conmemorativa (*Das sakramentale Wesen des Messopfers*, Bonn 1946, 41-45); escrito en el que G. Söhngen prolonga y matiza ciertas intuiciones de O. Casel.

<sup>82</sup> Cf., sobre la presencia actual, J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit* I/1, 65-139, así como *Eucaristía*: MS IV/2,260-271; sobre la presencia somática, cf. *ibid.*, II/1, *passim*, así como MS IV/2,286-308; finalmente, sobre la presencia memorial o anamnética, *ibid.* I/1,140-342, y MS IV/2,271-286. Véase además J. Betz, art. *Eucaristía*: SM II, 965-968.

La presencia real actual de Cristo (o presencia pneumática) va vinculada en primer término a la celebración misma: no comienza por la «consagración», sino que abarca todo el conjunto de la liturgia eucarística. La tradición de la Iglesia afirmó siempre que Cristo es el que consagra, el que toma en sus manos nuestros dones, los dones provenientes de la creación y del trabajo del hombre, los santifica, los llena de vida, los bendice y los reparte entre nosotros<sup>83</sup>. Esta presencia actual de Cristo es presupuesto indispensable y condición *sine qua non* para que pueda darse la presencia real somática o sustancial: pues el Señor no puede hacer realidad su presencia en los dones si no es a partir de la celebración eucarística, en cuyo marco el propio Cristo actúa repitiendo hoy las mismas palabras y los mismos gestos realizados un día.

La presencia actual de Cristo prolonga así aquella misma iniciativa y aquella actuación de Jesús en las comidas —tanto con sus discípulos como con los alejados—, que culminan en la última cena como cena de despedida con los suyos encuadrada en un ambiente festivo pascual, así como en las posteriores comidas del reino con el Resucitado. En la afirmación de esta presencia real actual concuerdan todos los cristianos y no hay discrepancia entre las diversas Iglesias o confesiones cristianas. Por último, la presencia actual se ordena sobre todo a la configuración y «consagración» del cuerpo de Cristo eclesial, que es el primer fruto de esa presencia y actuación del Señor. Al servicio de ese cuerpo eclesial de Jesús se sitúa luego la presencia sustancial o somática: porque somos o porque hemos sido hechos cuerpo de Cristo (a través de su presencia actual), por eso participamos (comulgamos), como miembros, de esa parte del cuerpo global que es la Cabeza: del cuerpo y la sangre de Jesús (a través de la presencia somática o sustancial).

El Nuevo Testamento recalca esta presencia actual de Cristo al subrayar la iniciativa y la presidencia de Jesús en las comidas, pero de manera especial en la última cena y en los encuentros con el Resucitado: es él quien se sienta «con ellos» a la mesa y quien realiza «la fracción del pan». Según Lucas (22,29), en la cena última Jesús promete a sus discípulos que volverán a comer otra vez con él: él mismo los sentará a su mesa en su reino. Algo que la comunidad primera vive y experimenta sin duda como un futuro anticipado ya en los convites del Resucitado (que Lucas destaca de manera especial tanto en el Evangelio —Emaús; aparición a los

<sup>83</sup> Cf. *Plegaria eucarística* 1.ª del *Misal Romano*. Doxología final.

Once— como en los Hechos: la fracción del pan en la Iglesia apostólica). Una afirmación muy similar encontramos en el Apocalipsis: «Si alguno escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré a él y cenaré con él y él conmigo», que sin duda hace referencia a la cena eucarística<sup>84</sup>; pero sobre todo la alusión, acto seguido, al sentarse del discípulo con Jesús en su trono como el propio Jesús se sentó con su Padre en su trono, expresión que aparece asimismo en Lc 22, 29-30<sup>85</sup>.

Los Padres de la Iglesia hacen hincapié en Cristo no sólo como alimento, sino también como anfitrión: está sentado con nosotros a la mesa y come con nosotros<sup>86</sup>. El antiguo epitafo de Pectorio (¿siglo III?) habla poéticamente del Salvador que da a comer el «Pez celestial», que no es otro que él mismo (Jesús = Ichthys)<sup>87</sup>. Un autor de nuestros días, J. Betz, insiste en la importancia de una imagen bastante utilizada por los Padres antiguos: la de la madre que alimenta a su pequeñuelo con la propia leche materna, que no es otra cosa que su propio cuerpo y sangre, que a su vez se sustentan y se nutren de la transformación del alimento (pan

<sup>84</sup> Ap 3,20. Creo que tanto la forma verbal *eiseleusomai* (entraré, vendré), futuro del verbo *eiserchomai* (que recuerda el *erchou Kyrie Iesou*, ven, Señor Jesús: Ap 22,20, o el Maranatha de la comunidad palestinese), como el verbo *deipnein* (cenar), que alude probablemente al *deipnon tou Kyriou* (cena del Señor), tienen claras resonancias eucarísticas.

<sup>85</sup> El paralelismo entre Lc 22,29-30 y Ap 3,20-21 aparece en la comparación siguiente: «comáis y bebáis a mi mesa en mi reino» (Lc) frente a «cenaré con él y él conmigo» (Ap); «os sentéis sobre tronos» (*kathēsethe epi thronōn*) (Lc) frente a «le haré sentarse conmigo en mi trono» (*kathisai me' emou en tō thronō mou*) (Ap); «yo dispongo del reino en favor vuestro como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío» (Lc) frente a «así como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono» (Ap).

<sup>86</sup> Cf. nota 79 de este capítulo. Cabe añadir algunas otras referencias: «Cristo es dador y expendedor del alimento vivificante» (Eusebio de Cesarea, *In Ps 21,30*: PG 23,213 C). «Cristo está presente, y ahora el mismo que preparó aquella mesa prepara también ésta. Porque no es el hombre el que hace que las ofrendas lleguen a ser el cuerpo y la sangre de Cristo, sino el mismo Cristo... El sacerdote asiste llenando la figura de Cristo y pronunciando aquellas palabras; pero la virtud y la gracia es de Dios» (J. Crisóstomo, *Hom. de prod. Judae 1,6*: PG 49,380; Sol I, 705; cf. también *In Mt hom. 50,3*: PG 58,507. Cf. más datos en J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit I/1,93-105*, así como *Eucaristia*: MS IV/2,266-267).

<sup>87</sup> Cf. el texto original en Sol I, 125.

y vino)<sup>88</sup>. Y aunque esta audaz imagen no sea la más apropiada para expresar el misterio eucarístico, porque éste desborda el plano de lo carnal o meramente biológico, nos sirve, sin embargo, como aproximación para conocer la mentalidad de los Padres: según ellos, Cristo es primeramente la persona o el sujeto que nos da el alimento, invitándonos a su mesa; pero esa mesa y ese alimento no son otros que los de su propio cuerpo o su propia persona.

Finalmente, de la presencia actual de Cristo en su dimensión de Sumo Sacerdote hablaremos más tarde, al estudiar la vertiente sacrificial de la eucaristía. J. Betz pone en relación la presencia real actual de Cristo en la eucaristía con la *resurrección* y la acción del Señor resucitado que preside (representado por el ministro). La presencia real anamnética o memorial remite, en cambio, al *sacrificio* como exponente de toda la obra salvífica del Jesús histórico (que abarca su vida-muerte-resurrección). La entrega salvadora de Jesús y su oblación encuentran su sacramento en la celebración misma de la Iglesia, en cuyo dinamismo de amor y comunión se recuerda a la vez que se hace presente (en una presencia memorial y memoria presencial) la entrega y la oblación de Jesús junto con la nuestra, pues es la misma comunidad actuante, a través de las palabras y el gesto (que incluye también los dones) en el banquete, el signo primordial donde se puede hacer presente hoy el sacrificio y la entrega de Jesús. «Memores offerimus»: *recordando* en la celebración del banquete conmemorativo la oblación de Jesús nuestra Cabeza, esta oblación se hace presente en el Sacerdote —presencia real actual— que es a la vez la Víctima —presencia real somática o sustancial—, incorporando así de forma indisoluble el sacrificio y la oblación de su cuerpo eclesial (*ofrecemos*: referido al Cristo total). Por último, la presencia sustancial o somática remite a la *encarnación* y por ello a una presencia transformante de la realidad creada, representada en los dones del pan y del vino como primicias.

### 3. La presencia eucarística como presencia-ausencia

La ascensión —ya lo hemos señalado— no puede significar lejanía espacial del Resucitado, situado en «otro mundo» distinto;

<sup>88</sup> Esta imagen aparece, con variantes, en san Ireneo (*Adv. Haer. 4,38,1*: PG 7,1105-06), en Clemente de Alejandría (*Paed. 1,6*: PG 8,292-301) y en Juan Crisóstomo (*In Mt hom. 82,5*: PG 58,744, e *In Job hom. 46,3*: PG 59,260). Una nueva formulación de esta imagen, en Gregorio de Nisa, *Orat. cat. 37,4-12*: PG 45,96-97; Sol I, 646-653.

pero sí implica, en cambio, pérdida de la presencia visible, ocular, y por ello entraña cierto carácter de ausencia (aunque no local). Esta dialéctica de presencia-ausencia o de una presencia «de incógnito», del «ya pero todavía no», viene expresada en el Nuevo Testamento en el irse, que es a la vez un quedarse, en un aparecer que se resuelve en un desaparecer, dicho del Resucitado.

No podemos caer en una *theologia gloriae* de la presencia de Cristo, olvidando la *theologia crucis* de una revelación y una presencia siempre veladas por acaecer en el tiempo. La presencia del Señor no es todavía la presencia en gloria y en poder, propia de su parusía o manifestación final, sino una presencia siempre humilde, escondida, sencilla, promesa de un futuro *semper maior* de plenitud escatológica. Por eso la eucaristía habrá de ser considerada no como pura «epifanía» o manifestación plena del futuro, sino también como *epaggelía*, promesa o anuncio, prenda de ese mismo futuro escatológico. Se podrá resaltar una u otra vertiente, pero ambas dimensiones tendrán que formar parte de una acertada comprensión del misterio.

Es este juego de una presencia aún imperfecta que, por ser tal, nos lanza y nos remite hacia el futuro de una presencia real plena y consumada, no velada, lo que da paso a la ética, prolongando el sacramento en el quehacer histórico, en la exigencia de transformación del mundo hasta que en el universo entero llegue a realizarse en plenitud aquella presencia real futura que el creyente afirma ya prefigurada en las primicias del misterio eucarístico: la presencia de Dios que a través de Cristo será «todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28). El comportamiento ético es así indisoluble de la vida sacramental, ya que es el puente que permite a la celebración eucarística realizar su dinamismo propio: el de una semilla llamada a crecer y expandirse en una eucaristía universal. Sólo a través de la ética y el comportamiento cristiano la eucaristía parcial (la celebración) podrá llegar a convertirse en vida, en eucaristía total. Porque no sólo el pan y el vino tienen que sufrir una «conversión» que les permita transformarse en el cuerpo y la sangre del Señor; antes bien, esa conversión y esa transformación deberán afectar a la humanidad y, aún más, a la realidad entera. De este modo, la dimensión ética es la única mediación que impide que la eucaristía se reduzca a una participación del cuerpo (individual) de Jesús, permitiendo que se abra y tienda a algo más profundo: a constituir, a hacer o a ser el cuerpo (eclesial o universal) de Cristo, es decir, a la realización de la gran eucaristía universal. Todo ello en un dinamismo que a la vez conduce del presente

hacia el futuro escatológico<sup>89</sup>. Si el sacramento careciese de este impulso ético, de esta tensión que va de la presencia como ausencia a la presencia en plenitud, quedaría desvirtuado y convertido prácticamente en una pura realidad mágica que deshumanizaría en vez de humanizar porque actuaría al margen del hombre como tensión y proyección hacia el futuro.

Es esta tensión presencia-ausencia la que permite equilibrar esa doble polaridad que integra el sacramento: la mística y la ética, la contemplación necesaria y la también necesaria acción. A los discípulos de Emaús «se les abrieron los ojos» y reconocieron al Señor en la fracción del pan, pero inmediatamente él «desapareció de su presencia» (Lc 24,31). Es esta desaparición la que no permite el «éxtasis» como meta; antes bien, lo convierte en camino que remite de nuevo al mundo para anunciar y realizar en él la aparición y la presencia vislumbrada: «en el mismo instante se levantaron y volvieron a Jerusalén» (v. 33) y allí contaron todo «lo que les había pasado por el camino y cómo lo reconocieron en la fracción del pan» (v. 35). Presencia que acaece también en la memoria, que es recuerdo vivo y agradecido de aquel Jesús que conocieron («lo de Jesús Nazareno, varón profeta, poderoso en obras y en palabras ante Dios y ante todo el pueblo»: v. 19), así como de su muerte («cómo lo entregaron»: v. 20), y que dará paso al reconocimiento singular en la fracción del pan, así como a la profundización de la presencia ya en la ausencia («¿no ardían acaso nuestros corazones mientras nos hablaba por el camino?»: v. 32). Todo ese conjunto de sensaciones y experiencias, que responden a una realidad que se impone y que tan bien nos describe el relato de Emaús, todo eso es lo que integra la presencia del Señor.

En un libro reciente, X. Léon-Dufour alude a la sucesiva depuración que sufrió la presencia divina en el Antiguo Testamento: «Poco a poco esta presencia se va afinando. Si Yahvé está presente en el arca, en un lugar preciso, lo está sobre un trono que se encuentra vacío, que deja entre las alas de los querubines (que re-

<sup>89</sup> Cf. L. M. Chauvet, *La sacramentologie aux prises avec l'eucharistie: Mais Dieu 137* (1979) 49-72. Este autor establece una relación interesante entre el cuerpo histórico de Jesús, cuyo lugar de manifestación es sobre todo la Escritura, y que nos remite hacia el pasado; el cuerpo sacramental de Cristo, que se hace presente en la eucaristía y que nos remite hacia el presente; y el cuerpo eclesial de Cristo, que, en estrecha vinculación con la ética, nos remite hacia el futuro.

cubren el arca) un espacio abierto que conduce al infinito»<sup>90</sup>. Tampoco la eucaristía es simple meta donde descansan sin más nuestras miradas, sino ventana abierta hacia un panorama más amplio. No es realidad opaca; es pura transparencia que no detiene nuestros vuelos, sino que los encauza hacia un paisaje ulterior más luminoso y claro. En la diferencia que media entre el icono oriental y la pintura occidental del Renacimiento o del Barroco, se puede visibilizar la tensión a la que venimos refiriéndonos. El icono (que encuentra un claro paralelismo en Occidente en la pintura del románico, y más aún en la primitiva pintura italiana de un Cimabue, del Duccio y en algunas obras del Giotto o de Fra Angelico) nos remite, a través de su trasfondo dorado, del todo ajeno a la estructura arquitectónica o a la belleza del paisaje terreno, a una tercera dimensión, trascendente, que desborda la representación pictórica. Frente a la exuberancia de la pintura renacentista o barroca, que concentra en el lienzo la mirada del espectador, orientándola hacia una profundidad artificial que surge de la adecuada convergencia en un punto de las líneas fundamentales del diseño, pero que no sobrepasa ni desborda la representación pictórica, el icono no es meta, sino mediación, ventana abierta hacia una luz misteriosa y trascendente<sup>91</sup>.

Por último, esta presencia velada o «en ausencia» es la que impide que podamos adueñarnos del Kyrios para manejarlo a nuestro antojo. En realidad es él quien tiene la iniciativa de la presencia y no nosotros. El pensar lo contrario equivaldría a creer —en una actitud mágica— que podemos apoderarnos del Misterio y uncirlo al carro de nuestra propia voluntad o de nuestro ca-

<sup>90</sup> X. Léon-Dufour, *La fracción del pan*, 18. En relación directa con la eucaristía, también A. Gerken destaca esta tensión presencia-ausencia: «Así, la presencia eucarística de Jesús se prolonga en la tensión de su presencia y su ausencia, y el lugar de la misma no puede ser otro que la historia de la Iglesia en su peregrinación hasta que se revele definitivamente el reino de Dios» (*Theologie der Eucharistie*, 30). «Así, el contenido de la eucaristía es el conjunto de ausencia y presencia de Jesús» (*ibid.*, 32).

<sup>91</sup> Sobre la teología del icono, cf., entre otros, E. Benz, *Geist und Leben der Ostkirche* (Hamburgo 1957) 14-22. J. Zizioulas pone en relación el pan y el vino asumidos por el Resucitado y transformados por él en cuerpo y sangre suya con «la madera y los colores que se convierten en icono (imagen) que contiene a la vez que irradia una presencia personal santificadora»: *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*: «Una Sancta» 25 (1970) 346; cf. además P. Evdokimov, *L'art de l'icone* (París 1965).

pricho. Es él, el Señor, quien «está ahí» y se aparece a los discípulos aun antes de que ellos hayan aparecido: es el Resucitado el que provoca la presencia y el encuentro y no sus discípulos.

#### IV. LA PRESENCIA DEL RESUCITADO COMO «DERRAMAMIENTO» Y COMUNICACION DE SU PROPIA VIDA Y DE SU ESPIRITU

Es verdad que la resurrección es un hecho que tiene consistencia en sí mismo, sin que sea reductible a la aparición o la manifestación a los apóstoles. Pero también es cierto que las apariciones no son una mera consecuencia extrínseca, un hecho accidental o contingente que se añade a la resurrección, sino que son parte integrante o, más aún, esencial de la resurrección misma. Porque, siendo la resurrección un acto eminentemente salvífico, no puede quedar clausurado en sí mismo, sino que es necesariamente expansivo, comunicativo: es una explosión de luz que ilumina y de vida nueva que se desborda hacia nosotros. La resurrección es esencialmente un misterio de comunión.

Por la resurrección algo acaece en Jesús: él vive realmente y no sólo pervive su figura en la memoria fiel de sus discípulos (o en su fantasía y su imaginación calenturienta). Pero, además, por la resurrección de Jesús algo acaece también en los discípulos. Porque la resurrección no sólo significa que Jesús está verdaderamente vivo, sino que es vivificador y por ello comunica a los suyos esa misma vida eterna que él posee ahora en plenitud. En otras palabras: si la existencia terrena de Jesús se definía como entrega radical de sí mismo por los otros al Padre (en una diaconía que era servicio al hombre y por lo mismo culto y sacrificio a Dios), la resurrección no anula esa entrega radical; antes bien, la consuma y la plenifica en un «derramamiento» total de su persona por y para nosotros a la vez que en las manos del Padre, en una donación y autooblación muy superior a la de la existencia en la carne. De hecho, el vivir resucitado de Jesús es vivir como «cuerpo entregado y sangre derramada» total y definitivamente, pues la resurrección asume y plenifica lo más noble y lo más rico de la personalidad y la existencia histórica de Jesús —de su vida y de su muerte—, confiriéndoles una perennidad y una consistencia definitiva y terminante. Y la presencia eucarística es precisamente el fruto o la consecuencia inmediata de ese derramamiento y entrega total de su persona, que no es ya un mero acto que Jesús realiza, sino que es el *ser mismo* del Resucitado.

Por ser, pues, entrega definitiva de la propia persona en amor radical y en libertad absoluta, la resurrección de Jesús dejaría de ser tal si su persona quedase clausurada en sí misma, sin abrirse a una donación y a una comunión desbordante de sí mismo hacia los discípulos y hacia el mundo. Por eso la resurrección de Jesús es para nosotros, y por su esencia misma, un misterio de salvación y de gracia.

### 1. «Aparición» y presencia del Resucitado

¿Cómo entender, a la luz de lo dicho, las apariciones, la presencia nueva de Cristo resucitado? Por una parte, es claro que la aparición no puede reducirse a una mera visión subjetiva, fantasmal, sin fundamento real alguno. Pero, por otra, las apariciones tampoco pueden identificarse sin más con la contemplación objetiva, empírica, meramente sensible del Señor<sup>92</sup>. La aparición es algo más que un simple «ver» o «captar» a un ser resucitado que se presenta en el gran escenario de la historia para ser contemplado por cualquier espectador imparcial que tenga sus ojos sencillamente abiertos. No. La presencia o aparición del Resucitado no acaece sin más «ante» los ojos de los discípulos, sino «para» ellos: es una presencia de comunión que implica la participación de los suyos en la vida nueva y el Espíritu de Jesús.

En realidad, para que la aparición del Señor pueda tener lugar, los discípulos habrán de ser elevados al mismo plano escatológico, futuro, en que el Señor se encuentra. Sólo así podrán realmente verle: una vez situados a su misma «altura», a su mismo nivel. La resurrección es una nueva creación, y sólo el que se encuentra en la esfera de esa creación nueva —el que tiene unos ojos nuevos y un corazón nuevo (cf. Ez 36,26ss)— es capaz de percibir la realidad y la presencia de la «nueva creatura», del «hombre nuevo» Jesucristo. Para poder captar al Resucitado es, pues, indispensable haber sido antes «captado» por él: sólo los que han sido hechos partícipes de su nueva vida y de su Espíritu pueden reconocerle. Hasta ese momento «creen ver un fantasma» (Lc 24,37).

La aparición, por tanto, y la presencia sólo se dan en el clima de la nueva vida desbordante por la resurrección. Sólo una vez que los discípulos participan de esa vida nueva y de la persona de Jesús, es decir, han sido *hechos cuerpo suyo*, pueden *ver su cuerpo* espiritualizado. Esta comunión en el Espíritu de Jesús «les abre

<sup>92</sup> Cf. M. Kehl, *Eucharistie und Auferstehung*, 114-121.

los ojos» y la inteligencia para ver y comprender<sup>93</sup>. Por esta razón no hay apariciones del Resucitado para aquellos hombres que no muestran una mínima disposición religiosa o una buena voluntad inicial: el Señor no se hace presente a Pilato o a Caifás, por ejemplo.

No pretendemos excluir sin más la posibilidad de que el Señor resucitado se haya hecho presente a sus primeros discípulos de forma visible, pero sí se trata de subrayar que la presencia de Cristo resucitado es mucho más que una mera presencia objetiva que acaece ante la mirada atónita de los discípulos. La aparición no se reduce, no puede reducirse, a una mera presentación externa, sino que implica una previa comunión y sintonización con el Resucitado, y por ello una conversión, una transfiguración o «transustanciación» acaecida en virtud de la vida nueva, en la mente y el corazón de los discípulos, en su vida entera. Sólo así, partícipes de esa nueva «sustancia», de esa realidad novísima, pueden gozar de la presencia y la aparición del Hombre Nuevo<sup>94</sup>.

### 2. La aparición del Señor resucitado según Jn 14,18-28

En Jn 14,18-28 encontramos quizá la mejor expresión de esta presencia del Resucitado entendida como «presencia de comunión»: la participación en su vida aparece vinculada a su revelación y aparición a los discípulos.

<sup>93</sup> Los ojos están retenidos, ciegos (Lc 24,16), y tienen que ser abiertos (Lc 24,31), así como la inteligencia para comprender (Lc 24,45). Probablemente, el milagro del ciego de nacimiento en Jn 9 exprese esto mismo.

<sup>94</sup> Agustín formula con acierto esta relación entre la manifestación o aparición del Resucitado y la comunicación de la vida nueva de la resurrección a sus discípulos, así como la realización de todo esto en el misterio eucarístico: «¿Dónde quiso el Señor ser reconocido? En la fracción del pan. Tengamos seguridad: reconocemos al Señor al partir el pan... La ausencia del Señor no es ausencia: ten fe y está contigo aquel a quien no ves». Los dos discípulos ni fe tenían ya en que resucitaría: «Habían perdido la fe; habían perdido la esperanza. *Muertos caminaban con el Viviente*; muertos caminaban con la vida misma. La vida caminaba junto a ellos, pero en sus corazones *aún no había sido renovada la vida*» (Serm. 235,2,3: PL 38,1118 1119; Sol II, 321-322). Antes de la fracción del pan Jesús «departe de incógnito con los hombres, pero es reconocido en la fracción del pan, porque se le percibe donde se recibe la vida eterna (quia ibi percipitur ubi vita aeterna percipitur)» (Serm. 239,2,2: PL 38,1127; Sol II, 324). Cf. también Serm. 234,2: PL 38,1115-16.



En este pasaje Jesús habla de su resurrección-exaltación (ascensión), a la vez que de su manifestación a los discípulos (y lo hace sin duda, ya en boca de Juan, como resucitado y estando por medio la experiencia de la Iglesia primera)<sup>95</sup>. Es importante además señalar el contexto eucarístico en el que se sitúan estas afirmaciones de Jesús: en el diálogo que él mantiene con sus discípulos en la última cena.

Pues bien: en este marco Jesús define su muerte y su resurrección como un «ir al Padre» (v. 12: «yo voy al Padre»). Sin embargo, esta ida no significa alejamiento de los suyos; antes bien, cercanía: «no os dejaré huérfanos; vendré a vosotros» (v. 18). El Señor se manifestará, pero su aparición y su presencia no acaecerán para el mundo, sino únicamente para los suyos, que creen y participan de la vida de Cristo: «el mundo ya no me verá (*theōrei*), pero vosotros me veréis (*theōreite*), porque yo vivo y vosotros viviréis» (v. 19). Los Hechos nos conservan una afirmación semejante: «Dios lo resucitó al tercer día y le dio manifestarse (*emphane genesthai*) no a todo el pueblo, sino a los testigos de antemano elegidos por Dios, a nosotros que comimos y bebimos con él después de resucitado de entre los muertos» (Hch 10,41). Esta manifestación y esta presencia, así como esta comunicación de vida, acaecen porque «yo estoy en mi Padre, vosotros en mí y yo en vosotros» (v. 20): no se trata, por tanto, de un mero estar ante ellos, sino de un estar en ellos y ellos en él, y ellos y él a la vez en el Padre. Por eso «el que me ama será amado de mi Padre y yo le amaré y me manifestaré a él» (v. 21). Parece, pues, claro que la aparición de Jesús y su manifestación a los discípulos implica un vivir en él y él en los suyos. Sin esta comunión vital los discípulos difícilmente hubiesen podido captar la presencia del Señor resucitado.

De nuevo surge la cuestión de la no aparición al que no cree, formulada ahora como pregunta por Judas Tadeo: «Señor, ¿qué

<sup>95</sup> En opinión de R. E. Brown, Jn 14,18-21 se refiere a la presencia del Resucitado: «Juan cayó en la cuenta de que las apariciones no eran un fin en sí mismas, sino que iniciaban un nuevo tipo más profundo de presencia» (*Evangelio según Juan II*, 895). Según Brown, los Padres latinos interpretaron este pasaje en relación con la parusía, prometida en 14,2-3, mientras los Padres orientales «entendieron que se hacía referencia a las apariciones de Jesús después de la resurrección; en esta interpretación se toma al pie de la letra el 'de aquí a poco'» (*ibid.*, 894). R. Bultmann, *Evangelium des Johannes*, 479, también contempla la relación con las apariciones del texto de Jn 14,18-21.

ha sucedido para que hayas de manifestarte a nosotros y no al mundo?». La respuesta de Jesús alude nuevamente a la presencia de comunión con sus discípulos: «Si alguno me ama... mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos morada» (vv. 22-23). Y sigue una última referencia al Espíritu de Cristo, «que el mundo no puede recibir porque no le ve ni le conoce, pero vosotros lo conocéis porque permanece con vosotros y está en vosotros» (vv. 16.26). Esta comunión en un mismo Espíritu es el fundamento y la garantía última de la manifestación y la presencia del Resucitado.

En el capítulo 17 Juan retorna nuevamente sobre el tema: es en esa mutua «insesión» e interacción por la que el Padre está en el Hijo Jesús y éste como Kyrios en sus discípulos («yo en ellos y tú en mí»: Jn 17,23) y en la comunión que de ahí se sigue (v. 21) donde acaece la revelación, así como el conocimiento de su «gloria»: «De forma que allí donde yo estoy estén también ellos para que vean mi gloria» (Jn 17,25).

Pero todas estas afirmaciones no sólo se encuentran en el marco de la última cena y por ello en un contexto tradicionalmente eucarístico, sino que reaparecen además con toda claridad en el discurso del pan de vida. El ver al Hijo implica el participar de la vida eterna (Jn 6,40.54), así como un estar en él y él en nosotros (v. 56) y, en definitiva, un vivir por él como él mismo vive por el Padre (v. 57)<sup>96</sup>.

Acabemos diciendo que este «mecanismo» de aparición y de presencia del Resucitado a sus primeros discípulos sigue siendo básicamente el mismo en el correr del tiempo. La liturgia mozárabe nos ofrece un interesante testimonio de esta (al menos relativa) equiparación al relacionar estrechamente la presencia del Señor resucitado en la liturgia eucarística de la Iglesia con las primeras apariciones a sus discípulos, a la vez que destaca esa doble vertiente —exterior e interior— de la presencia y de la aparición. Después de aludir al ingreso del Señor en el cenáculo, cerradas las puertas,

<sup>96</sup> Podría objetarse que Jn 14 se refiere a la presencia de Cristo por la gracia en la persona del justo. Pero ¿no es esto retrotraer a la comunidad primitiva esquemas teológicos elaborados posteriormente? Para la Iglesia apostólica todo el misterio de la salvación constituía una unidad y no era divisible en compartimientos estancos. La presencia de Cristo era simultáneamente eclesial, sacramental y personal. Además, la reiterada insistencia de Jn 14 en las categorías «conocer», «ver», «manifestar», «enseñar», dicen relación a la revelación y la presencia y no sólo a la «inhabitación».

y a la comunicación de su Espíritu a los discípulos congregados (Jn 20,19-25), añade: de igual manera, Señor, «muéstrate también a nuestros ojos y dignate penetrar en nuestro corazón. Permanece en medio de nosotros, tú que en el día de hoy estuviste en medio de los discípulos y les anunciaste la paz. Tú, que infundiste en ellos tu Espíritu de vida, danos también a nosotros ese mismo Espíritu consolador»<sup>97</sup>.

## CAPITULO IV

## LA EUCARISTIA Y LA IGLESIA

## I. LA IGLESIA COMO SACRAMENTO PRIMORDIAL

1. *El símbolo religioso, lugar de presencia y de encuentro con el Misterio*

Todo encuentro entre el hombre y la divinidad acaece por medio de símbolos. El símbolo no es otra cosa que una realidad sensible a través de la cual acaece la hierofanía, es decir, la manifestación y la revelación de lo Sagrado, su comunicación y su presencia viva, así como el encuentro y la comunión del hombre con la divinidad. El símbolo, pues, es mediación de una presencia recíproca, de un encuentro interpersonal entre Dios y el hombre. Por su carácter de mediación, el símbolo entraña de por sí una estructura dialéctica: es revelación en velación, presencia que acaece en el marco de la ausencia, manifestación del Misterio a la vez que ocultamiento. Es en el terreno del símbolo religioso primordial donde hunde sus raíces últimas el sacramento cristiano.

Son innumerables las cosas que pueden convertirse en lugar de manifestación y de presencia del Misterio: el árbol o la montaña, los fenómenos de la naturaleza o los cuerpos astrales e incluso determinadas funciones biológicas o ciertos órganos del cuerpo humano. Según Mircea Eliade, resulta imposible catalogar el vasto mundo de los símbolos, porque su amplitud es tal que coincide de hecho con la infinita gama de los seres de la creación<sup>1</sup>.

El símbolo religioso general entraña no sólo una comunión entre la divinidad y el hombre, sino además cierta comunión interhumana, y por ello implica una dimensión social. El mismo verbo griego *syn-ballein*, que está a la raíz del sustantivo *symbolon*,

<sup>1</sup> Cf. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones* I (Madrid, Ed. Cristiandad, <sup>2</sup>1981) 31-38. Así como J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid, Ed. Cristiandad, <sup>3</sup>1983) 134-135, y *La religión en nuestro mundo* (Salamanca 1978) 198-211.

<sup>97</sup> *Misal mozárabe*. Oración del domingo de la octava de pascua (PL 85, 572-573; M. Férotin, col. 294, lín. 21-25).

encierra la idea de reunir o conjugar (en el sentido del *coniungere* latino), de confluir aproximando o «arrojando» a un ser hacia otro. El símbolo implica de por sí una dimensión dialogal, de relación e intercomunidad personal, por lo que se convierte en vínculo de comunión y en generador de comunidad. Por eso, la religión es de ordinario un fenómeno social, comunitario, tendente a aglutinar a los hombres en grupos que de por sí no tendrían por qué ser cerrados frente a otros grupos. Dado que el hombre es ser simbólico por su propia naturaleza, los símbolos primordiales (que son aquellos que pertenecen no tanto al ámbito de las cosas cuanto a la dimensión corporal del propio ser humano, como el gesto o el lenguaje) son en su esencia comunes a todas las razas y culturas, por lo que el símbolo tiende en principio hacia el universalismo, a la comunión universal.

Por otra parte, el mundo de los símbolos adquiere también vigencia y significación concretas en el contexto previo de una comunidad humana y de una tradición anterior que dan primacía a determinados símbolos frente a otros, otorgándoles su sentido y valor específicos. Así es la comunidad la que acepta o rechaza un conjunto determinado de símbolos como más eficaz expresión del Misterio (de manera semejante a la selección que acaece en el lenguaje). El símbolo, pues, a la vez que generador de comunidad o comunión, es asimismo —en su determinación concreta— generado por la comunidad humana.

No obstante, a pesar de ese trasfondo comunitario, siempre inherente al símbolo religioso, se puede afirmar que en el ámbito general de las religiones predomina el símbolo-cosa: la hierofanía o la presencia del Misterio acaece a través de la mediación de las cosas de la naturaleza.

## 2. La comunidad, símbolo religioso primordial en el Antiguo Testamento

En Israel primero y luego en el cristianismo, es la vida y la historia de una comunidad en marcha la que se convierte en símbolo primordial de la presencia de la divinidad, en ámbito de hierofanía o manifestación del Misterio. Por esta razón, el lenguaje simbólico que expresa en la Biblia la presencia y el encuentro de Dios con el hombre está tomado de las relaciones interhumanas comunitarias. Frente a la clave de la manifestación de la divinidad en las religiones (sobre todo en las más antiguas), ligada con frecuencia a la potencia ciega de los fenómenos cósmicos, el Dios

bíblico rechaza como idolátrica toda imagen suya —todo símbolo— tomado exclusivamente del mundo material y que no sea el hombre mismo como imagen (Gn 1,27) en cuanto ser dialogal, comunitario<sup>2</sup>. Por eso Israel define a su Dios en categorías de «comunión» o comunitarias: como «palabra», como alianza, fidelidad, misericordia, justicia o amor; como un «yo soy» frente a otros «tú». «Yahvé os habló en medio del fuego y oísteis bien sus palabras; pero no visteis figura alguna: era sólo una voz» (Dt 4, 12). Todo este dinamismo encontrará en Jesús su plenitud, y en su comunidad nueva, su continuación.

Pero aun siendo verdad que en la religiosidad bíblica el símbolo primordial de la presencia divina no se identifica sin más con la realidad puramente objetiva de las cosas materiales, sino con la comunidad en su evolución histórica (Dios se revela a través de los acontecimientos y avatares de un pueblo en marcha), también es cierto que tanto Israel como luego el cristianismo no excluyen del ámbito de los símbolos religiosos al mundo como entorno material del hombre. Las cosas son asumidas en el universo simbólico, si bien no como realidad autónoma con valor en sí misma, sino en cuanto incorporada a la vida y la historia de la comunidad. Es decir: las cosas —en la religiosidad bíblica— son símbolo religioso en la medida en que son humanizadas por el hombre, puestas a su servicio (cf. Gn 1,28-30) e insertas en el dinamismo histórico de un pueblo. Por eso ancestrales elementos teofánicos, como pueden ser el trueno o la tormenta, aparecen en el caso de Israel enmarcados en la gran marcha del éxodo e incorporados a la revelación del Sinaí. Así como determinadas fiestas primitivas, vinculadas a los ciclos de la naturaleza, encontrarán su inserción en la historia de Israel y recibirán un significado nuevo desde el misterio de la pascua. Tal sucede con el banquete, símbolo ancestral de participación en los misterios de la vida. Lo que fue inicialmente un rito de inmólación de las primicias de los corderos recién nacidos al comenzar la primavera y el banquete consiguiente —fiestas propias de antiguas tribus de pastores nómadas— se convertirá más tarde, incardinado ya en la historia de salvación del pueblo, en el banquete pascual, signo del éxodo de Israel hacia la tierra prometida y posteriormente en los profetas en el banquete del reino

<sup>2</sup> K. Barth insiste, como es sabido, en esta dimensión dialogal representada por la polaridad hombre-mujer como constitutiva de la «imagen de Dios»: *Kirchliche Dogmatik* (Zurich 1970s) III/1,205-210.329-377; III/2, 264-391.

futuro (tras el que sigue latente la imagen de la tierra prometida, meta del incesante caminar de aquella comunidad humana). Jesús dará un último paso al recoger todos esos elementos simbólicos ancestrales para refundirlos en el crisol de un nuevo banquete de la alianza, del nuevo pueblo o reino de Dios, dando así curso a un renovado símbolo sacramental<sup>3</sup>.

### 3. *El símbolo fundamental en el cristianismo: la Iglesia como sacramento*

De lo anteriormente dicho se sigue que, en el cristianismo, toda reducción drástica del símbolo religioso (o del sacramento) al mero símbolo-cosa corre peligro de hacernos retornar a módulos propios del espíritu general de las religiones e implicaría un evidente retroceso frente a los avances logrados por la religiosidad judía al destacar la comunidad —la palabra y el gesto en cuanto vehículos de relación interhumana— como sacramento primordial y como nuevo símbolo de la presencia y la manifestación del Misterio. No es acertado, por tanto, el insistir exageradamente —en la teología sacramental— en la «materia», en los dones en sí mismos —el pan y el vino en el caso de la eucaristía—, aislados de todo un contexto humano; antes bien, los elementos materiales serán sacramentos cristianos en tanto en cuanto son asumidos por el gesto y la palabra de la comunidad, enmarcados en la esfera de unas relaciones interpersonales y situados en todo un proceso histórico. No es ya símbolo religioso para nosotros la mera cosa en sí, aislada, sino situada en el contexto de una comunidad y al servicio de la misma. Con razón afirmaba Tomás de Aquino que el sacramento no radica sólo en el agua o en el óleo, sino en la ablución o en la unción; es decir: no radica en las «cosas» pura y simplemente, sino en las cosas en cuanto asumidas y utilizadas por el hombre<sup>4</sup>. Lo mismo cabe decir del pan y el vino en la eucaristía.

<sup>3</sup> Cf. E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la eucaristía* (Madrid 1970) 165-166. Conviene advertir que en todo este capítulo la palabra «símbolo» ha de ser entendida como símbolo real que contiene la realidad simbolizada y no como mero «signo» intencional que remite a una realidad extrínseca, significada, pero no contenida.

<sup>4</sup> STh III, q. 60, a. 6 ad 2. Y anteriormente, Alberto Magno: «etiam aqua in sacramento baptismi non est proprie sacramentum, sed potius *tinctio facta in aqua*, quae inquam tinctio non est corpus sed corporalis quaedam forma» (*Liber de sacramento eucharistiae*, d. 6, tr. 3, c. 1, en *Opera Omnia*, París 1890-99, t. 38, 412).

Por esta razón, la palabra y el gesto son elementos esenciales del sacramento o del símbolo religioso cristiano, hasta el punto de que sin ellos el sacramento sería un mero signo mágico. Sólo la palabra y el gesto que asumen las cosas, humanizándolas, hacen posible que éstas se conviertan en sacramento.

Todo esto no significa que excluyamos la realidad material como símbolo religioso y lugar de la presencia personal del misterio. Por supuesto, el símbolo sacramental comprende también las cosas de la naturaleza, la realidad cosmológica que nos envuelve, sin que pueda quedar reducido a la mera dimensión antropológica<sup>5</sup>. Pero sí es preciso advertir que, en el cristianismo como antes ya en la religiosidad judía, este valor simbólico, sacramental, de las cosas materiales es indisoluble de la inculturación o de la inserción de esas mismas cosas en la vida y en el dinamismo propio de un quehacer histórico y en el devenir de una comunidad en marcha hacia un futuro último.

Desde esta perspectiva encierra un profundo sentido el hecho de que los símbolos-sacramentos cristianos estén constituidos por realidades artificiales y no simplemente naturales. Si exceptuamos el agua en el caso del bautismo (símbolo primordial, común a numerosas religiones), todos los demás elementos materiales que aparecen en los sacramentos cristianos —pan, vino, aceite— no son meros frutos de la naturaleza, sino elaboración de la técnica y el trabajo humanos; son productos manufacturados y de algún modo «transustanciados» por la mano del hombre que elabora y transfigura los dones de la naturaleza (la espiga y el racimo) humanizándolos y poniéndolos al servicio tanto del hombre concreto como de la humanidad en su devenir histórico. (Más claro es todavía lo que estamos diciendo en otros sacramentos, como en el de la penitencia o el matrimonio, donde la persona misma, su actitud de conversión o de reconciliación, o su donación personal al otro cónyuge forman parte esencial de la realidad sacramental, destacando así esa dimensión personalista y no meramente cosista del sacramento).

El sacramento cristiano —y más en concreto la eucaristía— presupone todo un proceso evolutivo de la historia humana por

<sup>5</sup> Esta es una de las deficiencias de la teología de R. Bultmann: su reducción antropológica, cifrada en la reinterpretación existencial de las claves míticas de la revelación, le lleva a olvidar la dimensión cosmológica de la salvación, que afecta también a las cosas, a la naturaleza material (cf. Rom 8, 19-22).

el que el hombre va adquiriendo mayores grados de humanización. El pan, el vino o el aceite no eran elementos de los que pudiese disponer todavía el hombre de las cavernas. Durante el Paleolítico, los alimentos procedían en su totalidad de lo que se ha llamado una «economía de aprehensión», basada en la caza, en una rudimentaria pesca y en la mera recolección de frutos naturales no cultivados ni elaborados aún. Sólo con el advenimiento de la «revolución neolítica» se iniciará la cultura agrícola y la domesticación de animales, estableciéndose así una vinculación más estrecha del hombre con la tierra, que conducirá por fin a la sedentarización y a los primeros núcleos urbanos ligados a las primitivas técnicas agrícolas. Esto acaece hacia el 7000 a. C.: el estudio arqueológico de los más antiguos poblados neolíticos, como es el caso de Jericó en Palestina en su estadio precerámico, fecha ese estrato en el 6850 a. C.; allí se encuentran ya, junto a moradas relativamente confortables, los primeros graneros para almacenar trigo o cereales.

Así, pues, la eucaristía, tal como surge en un momento dado de la historia humana, presupone toda una evolución del hombre y la cultura y no es reductible sin más a unos elementos tomados directamente de la naturaleza sin ser asumidos y humanizados por el hombre<sup>6</sup>. La liturgia da expresión a esta realidad cuando habla del pan y del vino como «frutos de la tierra», pero subrayando a continuación «y del trabajo de los hombres».

Es verdad que para el hombre antiguo no era tan evidente que el pan y el vino fuesen producto del trabajo, el esfuerzo o las nuevas técnicas humanas, antes bien predominaba entonces la sensación de que eran «frutos de la tierra» (cf. Job 28,5), don directo de la divinidad que otorga el tempero de los campos y regula el ciclo sucesivo de las estaciones: la tierra produce fruto por sí sola (cf. Is 30,23; Mc 4,27). Es el Creador el que hace brotar el pan de la tierra y da el vino, que alegra el corazón del hombre (Sal 104,13-15). Este, en su labor, se consideraba a sí mismo como sujeto pasivo, como receptor de los dones de Dios distribuidos en la naturaleza, mientras prevalecía la idea de la divinidad como sujeto activo. G. Martelet advierte cómo este esquema,

<sup>6</sup> Hay una curiosa referencia en Isidoro de Sevilla a esta situación ancestral en relación con la eucaristía. En el libro de las *Etimologías* alude a los «artotiritas», que en la eucaristía «ofrecen pan y queso, diciendo que la oblación había sido celebrada por los primeros hombres con los frutos de la tierra y de las ovejas» (*Etyim.* 8,5: PL 82,300 A). La primera mención de los artotiritas proviene de san Agustín, *De Haeres.* 28: PL 42,31; Sol II, 406. Cf. también santo Tomás, *STh* III, q. 74, a. 1 ad c.

propio de la mentalidad rural, predomina en el Nuevo Testamento y en la Iglesia antigua<sup>7</sup>. La *Didaché*, así como Ignacio de Antioquía utilizan indistintamente, para referirse a la eucaristía, la imagen tanto del trigo (o la del «fruto de la vid») como la del pan y el vino elaborados<sup>8</sup>. Luego, Justino e Ireneo seguirán destacando —en la polémica contra el gnosticismo— el valor de la creación divina en cuyo contexto se enmarcan el pan y el vino como dones de Dios<sup>9</sup>.

Con el advenimiento del mundo moderno y la transición de una mentalidad cosmológica a otra personalista o antropológica, el hombre va dejando de considerarse siervo de la gleba, mera parte integrante del inerte paisaje, para adquirir conciencia de su dimensión personal, tomando distancia del mundo como entorno. Nace así una valoración más honda del trabajo humano y de su función transformadora del mundo, que prolonga la acción creadora de Dios. En esta clave, el pan y el vino son signo de todo aquel laborioso proceso de transformación del mundo por parte de la humanidad, desde las técnicas primitivas más rudimentarias, a través de las cuales el hombre empezó a asumir las riendas de su propio vivir y de su propia historia, hasta las más modernas técnicas actuales. Aquella «técnica» primitiva fue abriéndole al hombre las primeras sendas del futuro, dando paso al progreso y a la cultura. Porque sólo cuando el hombre logró encararse a su propio futuro (superando el riesgo de una aprehensión de los alimentos siempre aleatoria e incierta) y empezó a disponer de aquella despensa mínima que le proporcionaban las iniciales técnicas agrícolas y aquel primer «peculio» proveniente de la domesticación de algunos animales útiles, pudo iniciarse el arduo proceso de la cultura y de la historia humanas, así como el paso del clan o de la tribu a la sociedad humana más amplia.

Por eso el pan y el vino son perenne testimonio de esta sucesiva integración por parte del hombre de los resortes de la naturaleza, así como de la gran odisea de la cultura humana en su lento y laborioso proceso hasta llegar a la moderna civilización industrial. Pan y vino son símbolos de unas relaciones interhumanas que constituyen la trama —a la vez que la tarea— más profunda de la historia; de una cultura que sólo irá adquiriendo vigencia y

<sup>7</sup> G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie*, 26-27.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* 9,2,4: Sol I, 79; *Rom.* 4,1: PG 5,689 A.

<sup>9</sup> Cf. *Apol.* 1,67: PG 6,429 C; Sol I, 93; *Adv. Haer.* 4,17,5: PG 7,1023; Sol I, 113, así como *ibid.* 4,32,1: PG 7,1071 A, e *ibid.* 5,2,2: PG 7,1124; Sol I, 117.

validez auténticas en la medida en que esas técnicas se vayan convirtiendo en posibilidad de futuro, en alimento y sustento, es decir, en fuente de promoción para todas y cada una de las personas que pueblan la tierra y de este modo en convite universal de solidaridad y amor. Aquella simplicidad agraria primitiva tendría que traducirse hoy en una mayor exigencia espiritual de amor y de justicia, de liberación a todos los niveles para un mundo que se ha vuelto sumamente complejo y tecnificado a la vez que terriblemente inhumano. El mundo actual está en trance de perder aquella densidad humana que quizá poseyó en mayor grado en otras épocas de su historia. Por eso «el simbolismo eucarístico proclama a su manera que nada en la cultura puede servir realmente al hombre si éste no permanece fiel a la profundidad insondable del amor que ilumina la existencia por la simplicidad de sus dones»<sup>10</sup>. En consecuencia, la eucaristía simboliza y condensa en sí misma tanto los valores de la cultura humana como los dones de la naturaleza en su realidad indescifrable; es decir: lo que nosotros *hacemos* y construimos con laborioso esfuerzo, al igual que lo que el mundo y nosotros mismos *somos* como don originario y arcano, misterioso, proveniente de las manos de Dios.

El Concilio Vaticano II formula acertadamente estas ideas cuando habla de que el Espíritu Santo libera a los cristianos «para que, con la abnegación propia y el empleo de todas las energías terrenas en pro de la vida humana, se proyecten hacia las realidades futuras en las que la propia humanidad se convertirá en oblación acepta a Dios. El Señor dejó a los suyos prenda de tal esperanza y alimento para el camino en aquel sacramento de la fe, en el que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos (de Cristo) en la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial»<sup>11</sup>.

## II. «PORQUE EL PAN ES UNO, MUCHOS SOMOS UN SOLO CUERPO» (1 Cor 10,17)

### 1. La vinculación entre Iglesia y eucaristía en el Nuevo Testamento

Afirma D. E. Aune que la eucaristía, aun constituyendo la piedra clave de todo el arco del misterio cristiano, así como de la

vida misma de la Iglesia, no fue el único catalizador de la presencia de Cristo en la comunidad primitiva; antes bien, constituye un «epifenómeno», una manifestación concreta —no la única, aunque sí de las más importantes— de todo un contexto más amplio de la presencia y la acción del Señor, tal como acaece en la realidad misma de la Iglesia y en el conjunto de su acción litúrgica<sup>12</sup>. Fue una convicción generalizada del cristianismo primitivo el que la presencia del Misterio encontraba su actualización más viva y eficaz en la existencia misma de la asamblea eclesial, en la acción de sus miembros en el mundo, así como en la congregación litúrgica de los fieles para adorar y dar gracias al Padre, para orar en nombre de Jesús y acoger sus dones. En la comunidad primera era la asamblea de los creyentes el sacramento por excelencia y el ámbito fundamental de la presencia de Cristo, que luego se desdoblaba en diversos ritos litúrgicos, que constituían los principales sacramentos, entre los que destacaba de forma singular la celebración eucarística<sup>13</sup>. La experiencia fundamental de salvación acaecía, pues, en el seno de la comunidad y era una vivencia básicamente comunitaria.

Desde este punto de partida inicial intentaremos descubrir en el Nuevo Testamento la dimensión eclesial de la eucaristía, tanto en los evangelios sinópticos como en Pablo y Juan.

<sup>12</sup> D. E. Aune, *The Presence of God in the community: The Eucharist in the early christian cultic context*: ScottJournTheol 29 (1976) 453-454. Es en la comunidad donde acaece la más completa experiencia de la salvación, inseparable a su vez de la presencia divina en Jesucristo. En este contexto eclesial puede decirse: «La eucaristía en el cristianismo primitivo fue un epifenómeno salvífico de la realización de la presencia de Dios» (*ibid.*, 459).

<sup>13</sup> «La misma asamblea empírica funciona como el sacramento por excelencia y constituye el principal contexto en que otros rasgos menos centrales del culto cristiano primitivo aparecen como manifestaciones de la presencia de Dios». Y cita entre estas manifestaciones la eucaristía, el bautismo, la proclamación de la palabra, la ordenación, la exclusión de la comunión y la reincorporación a ella (penitencia), etc. (*ibid.*, 454). El Concilio Vaticano II afirma algo semejante cuando, al referirse a la liturgia que abarca todo el conjunto sacramental, dice: «En la liturgia, la plena adoración pública es realizada por el cuerpo místico de Jesucristo, es decir, por la cabeza y sus miembros» (Const. *Sacros. Conc.*, sobre la sagrada liturgia, n. 7). El Concilio se refiere a la liturgia en general y tiene presente cualquier clase de celebración litúrgica que pertenezca al culto público de la Iglesia. Pero fácilmente se echa de ver que lo que afirma de la liturgia vale por antonomasia de la eucaristía, dice, con razón, J. M. Powers, *Teología de la eucaristía* (Buenos Aires 1969) 84.

<sup>10</sup> G. Martelet, *op. cit.*, 31. Cf. P. J. de Jong, *L'Eucharistie*, 42-75.

<sup>11</sup> Const. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo, núm. 38.

## a) Sinópticos.

Para el Evangelio de Mateo, la presencia de Cristo se prolonga sobre todo en la vida, la actuación y la congregación misma de la comunidad eclesial (cf. Mt 18,19-20; 28,19-20), y es en este marco eclesial donde hay que contemplar la reunión eucarística.

Pero convendría destacar especialmente la estrecha vinculación que sin duda el mismo Jesús estableció entre el convite eucarístico y el banquete del *reino de Dios*. El reino entraña un indudable sentido comunitario que supera todo individualismo. Según las parábolas, es convocación a la vez que reunión festiva en torno a una mesa que se abre en definitiva hacia una comunidad universal: los siervos «salieron a los caminos y reunieron a cuantos encontraron, malos y buenos, y la sala se llenó de comensales» (Mt 22,10 y par. de Lc). Esto es lo que Jesús intenta realizar en las comidas durante su existencia terrena y de modo especial en la última cena, en donde él alude también al reino.

Es Lucas de manera especial el que insiste en el tiempo de la Iglesia como anticipación parcial del misterio y el banquete del reino. Por eso el evangelio se prolonga en los Hechos, primera historia de la Iglesia naciente. Es en el marco global de la Iglesia donde Lucas sitúa el relato de la última cena. La narración se orienta ya desde el primer momento hacia la idea del reino de Dios (Lc 22,15-18), que acaece ahora «en favor vuestro», de los discípulos sentados a la mesa con Jesús en la cena (Lc 22,28-30).

Por otra parte, el concepto de alianza o *alianza nueva* (al que aluden de uno u otro modo todos los relatos de la cena) implica asimismo una dimensión eclesial. La categoría de alianza —como la de reino— va estrechamente ligada a la de pueblo de Dios; por la alianza, Dios establece a Israel como pueblo de su pertenencia, como comunidad suya, en un misterio de mutua comunión por el que Dios se constituye como Dios del pueblo y afirma a Israel como pueblo de Dios. Pero más todavía en la alianza nueva, anunciada por Jeremías y Ezequiel, se trata de una comunidad renovada, en la que la comunión entre Dios y su pueblo estará basada no ya en vínculos jurídicos externos, en la ley o en ritos exteriores, sino en el amor y en la donación personal. Es Lucas también quien de forma especial alude al cáliz de la nueva alianza, es decir, de la nueva comunión eclesial, en cuyo contexto se sitúa la presencia del cuerpo y la sangre del Señor, así como el ejemplo de su entrega y diaconía (Lc 22,26-28), en el que el propio Jesús que preside la última cena se propone como modelo a los jefes de las comuni-

dades ya constituidas<sup>14</sup>, mientras las «pruebas» o tribulaciones de Jesús vuelven a repetirse ahora en las tribulaciones de la Iglesia naciente (compárense v. 28 y vv. 31-32.35-36).

La eucaristía es, pues, participación en la alianza nueva (como encuentro o comunión definitiva, escatológica, entre Dios y el hombre) que en Jesús acaece. El mismo Jesús *es* esa nueva alianza; por eso participar o comulgar en la alianza es participar de la persona misma de Jesús. No en vano esta nueva alianza acaece «en su sangre», es decir, en su vida entera como entrega y donación personal hasta la muerte. Y viceversa: participar en su persona implica participar de forma indisociable en la comunidad de Jesús, prolongación de su obra y de su persona como alianza o (en expresión de Pablo) cuerpo suyo. El banquete futuro de la comunión plena y de la alianza nueva anticipado ya en la comunidad de los discípulos constituye así la clave fundamental y la norma básica a partir de la cual debería ser regulada y configurada toda la vida y la estructura de esta comunidad nueva<sup>15</sup>. No en vano es Lucas el que más insiste en las comidas comunitarias de Jesús en su existencia terrena, en los convites festivos de los discípulos con el Resucitado y en la importancia de la fracción del pan en la vida y el camino de la Iglesia naciente<sup>16</sup>.

## b) Pablo.

Pero no solamente Lucas; también Pablo resalta la íntima vinculación entre el cuerpo eclesial y el cuerpo eucarístico de Cristo, aportando sobre este tema una reflexión más densa y más madura<sup>17</sup>. Los pasajes más importantes a este respecto son 1 Cor 10,16-17 y 11,27-29.

G. Bornkamm pone especial énfasis en el carácter claramente eclesial que define a todo el conjunto de la primera carta a los

<sup>14</sup> Pues las palabras *hēgoumenos* y *neōteros* (mayor o jefe y «menor»), que Lc 22,26 utiliza, son términos técnicos para designar diversas funciones en la comunidad primera. Cf. *hēgoumenos*, en Heb 13,7.17.24; 1 Clem 1,3, y *neōteros*, en 1 Tim 5,1.11.14; Tit 2,4; 1 Pe 5,5. Véase art. *hēgeomai* y *neos*, en W. Bauer, WNT, col. 679.1060.

<sup>15</sup> Cf. B. Tremel, *La fraction du pain*, 86-90.

<sup>16</sup> Cf. P. Benoit, *Les récits de l'institution*, en *Exégèse et Théologie I*, 226-227; W. Bösen, *Jesusmahl. Eucharistisches Mahl* (Stuttgart 1980) 78-108.

<sup>17</sup> Cf. como introducción general G. Dellings, *Das Abendmahls-geschehen nach Paulus*: KuD 10 (1964) 61-77; L. Dequecker-W. Zuiderma, *La eucaristía en san Pablo*: «Concilium» 40 (1968) 561-571; A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, 42-43.

Corintios. Pablo reprocha a los fieles de Corinto sus divisiones y rencillas (1 Cor 1,10 a 3,5) y les echa en cara además la escasa atención que los hermanos más capaces prestan a los más débiles de la comunidad, sobre todo en la cuestión de la pureza de los alimentos en las comidas comunitarias, induciéndolos a escándalo (1 Cor 8-10), por lo que les invita a mantener un espíritu de caridad y de sinceridad mutuas en el seno de una comunidad verdaderamente fraternal. Pero las desavenencias en la comunidad encuentran su punto álgido en la celebración eucarística, donde los más pudientes no tienen en cuenta a los más pobres ni son capaces de compartir con ellos lo que tienen, y donde los dones y carismas de cada uno, que deberían ordenarse en principio al provecho de toda la comunidad, se ponen al servicio de intereses individualistas. Desde este clima es preciso interpretar los capítulos 11 al 14 de la carta, en los que Pablo trata de regular la celebración litúrgica: la cena del Señor y su sentido de comunión eclesial (11, 17-34), la función de los dones y carismas (caps. 12 y 13) y el don de lenguas y su interpretación (cap. 14). Todo ello en el marco de una comunidad que es definida sin ambages como «cuerpo de Cristo» (12,27), afirmación en la que culmina toda la primera parte de la epístola. El problema de las divisiones debe ser superado en esa suprema unidad del cuerpo de Cristo que es la Iglesia, tanto en su estructura fundamental como en el dinamismo de la celebración eucarística. Y por ser todos un único cuerpo es por lo que la multiplicidad ha de ponerse al servicio de la unidad y no de la división; como es también preciso que los miembros más fuertes estén al servicio de los más débiles (12,22-27)<sup>18</sup>.

1 Cor 10,16-17. X. Léon-Dufour advierte que Pablo utiliza, de entrada, en este pasaje un vocabulario hebreo: tanto la «copa de bendición» (v. 10) como «el pan que partimos» (v. 17) son términos que en Israel expresaban la fracción del pan al comienzo de la cena festiva judía, así como la última copa con la que el padre de familia o el anfitrión clausuraba el convite<sup>19</sup>. Sin embargo, nos encontramos ya ante ciertos elementos nuevos: por una parte, Pablo invierte incomprensiblemente los términos y antepone la referencia a la copa a la del pan y habla primero de la comunión en la sangre de Cristo y luego de la comunión en el cuerpo de Cristo (v. 16).

<sup>18</sup> Así, G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, en *Studien*, 140-142.

<sup>19</sup> X. Léon-Dufour, *La fracción del pan*, 269-272.

Por otra parte, es innegable en este pasaje la estricta vinculación que Pablo establece entre la sangre y el cuerpo del Señor con los elementos del vino y el pan en la cena. Esta tradición que vincula el cuerpo y la sangre de Cristo a los dones es prepaulina<sup>20</sup>. Pero Pablo quiere afirmar algo más que la presencia en los dones, y realiza una reinterpretación eclesial de toda la tradición anterior. A este fin invierte el orden tradicional pan-vino por el de cáliz-pan, situando la referencia al cuerpo en un segundo lugar para dar paso al v. 17, donde se presenta «una concepción del cuerpo de Cristo entendido no sólo como algo en lo que participamos, sino como algo que nosotros mismos somos... Y esto significa que la participación en el cuerpo de Jesús nos hace también cuerpo de Cristo»<sup>21</sup>. De este modo, Pablo puede unir indisolublemente nuestra comunión con la vida (sangre) y la persona (cuerpo) de Jesús con nuestra incorporación al cuerpo eclesial de Cristo.

Por otra parte, Léon-Dufour hace notar que Pablo no vincula de manera directa el pan y la copa con el cuerpo y la sangre a través del verbo «ser» (no dice: el pan es el cuerpo), antes bien utiliza el término *koinōnía*, que significa participación o comunión en el sentido más pleno de la palabra: el pan es comunión del cuerpo; el vino, comunión de la sangre. Sin duda late tras la palabra «comunión» un hondo sentido eclesial: se trata de una participación o comunión en el cuerpo de Cristo en su doble vertiente, en el cuerpo personal de Jesús (de aquí la polaridad cuerpo-sangre) e inseparablemente en su cuerpo eclesial<sup>22</sup>. No en vano Pablo afirma a continuación: pues por la participación (o comunión) en ese único pan «somos muchos un solo cuerpo» (eclesial), fórmula que anticipa la expresión del mismo Pablo en el capítulo siguiente y que constituye el mejor resumen de toda la primera parte de la epístola: «pues vosotros *sois* el cuerpo de Cristo» (1 Cor 12,27)<sup>23</sup>. Es bien sabido, por otra parte, que la expresión «cuerpo de Cristo» tiene en Pablo un significado casi exclusiva-

<sup>20</sup> P. Neuenzeit, *Eucharistie und Gemeinde*: «Una Sancta» 25 (1970) 126, así como J. Blank, *Eucharistie und Kirchengemeinschaft nach Paulus*: «Una Sancta» 23 (1968) 172-183, hacen notar cómo la «comunión de la sangre de Cristo», a la que Pablo se refiere en 1 Cor 10,16, se aproxima mucho a la fórmula del cáliz en el relato de la última cena de Mc 14,24.

<sup>21</sup> E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart*: *Exegetische Versuche* I, 12-13.

<sup>22</sup> X. Léon-Dufour, *La fracción del pan*, 289s.

<sup>23</sup> En Rom 12,5 encontramos una fórmula similar: «Nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros».



mente eclesial: el cuerpo de Cristo es fundamentalmente la Iglesia. De las alrededor de 18 veces que la expresión cuerpo de Cristo aparece en las cartas paulinas, 16 se refieren a la comunidad eclesial y sólo dos (1 Cor 11,24.27) al cuerpo eucarístico exclusivamente, mientras otras tres (1 Cor 10,16.17; 11,29) designan a la vez el cuerpo eucarístico y el eclesial.

De este modo, la tríada Cristo-Iglesia-eucaristía resuena como un acorde conjunto tras la expresión «cuerpo de Cristo». Pero es la comunidad «cuerpo de Cristo» el puente o la mediación que permite la comunión o el encuentro entre la Cabeza (Cristo) y los miembros a los cuales se da a sí mismo en alimento y sustento (les da su cuerpo y sangre). Pero el darse en alimento es signo de que antes se ha dado como cabeza o como esposo a la Iglesia, que es su cuerpo<sup>24</sup>. Por lo que, según la mentalidad de Pablo, no cabe disociar en modo alguno la participación en el cuerpo (persona) del Señor y la participación en su cuerpo eclesial, en la edificación del «cuerpo de Cristo» (Iglesia). El pan eucarístico sirve de vínculo de unión y de identidad entre Cristo y la Iglesia y «no sólo significa, sino que plasma y materializa la unidad corporal entre Cristo y su Iglesia»<sup>25</sup>. Así, cuerpo eclesial y cuerpo eucarístico son dos dimensiones indisociables de una misma realidad, Cristo; y el vínculo visible de esa conjunción indisoluble es el pan y el vino del banquete eucarístico como signos de una profunda comunión que, para ser auténtica, tiene que ser vital y concreta y no puramente teórica y abstracta.

Este cuerpo eclesial de Cristo no puede reducirse a un mero efecto o consecuencia de la eucaristía, sino que constituye una realidad previa, como previa es también la realidad personal de Jesús. De manera semejante a como por el bautismo somos insertados en el cuerpo eclesial de Cristo, preexistente al sacramento (cf. Rom 6, 3-5). El cuerpo de Cristo dice relación primeramente a la persona misma de Jesús y no es mera consecuencia de nuestra inserción en él, pues «este cuerpo no crece por la sola agregación de los cre-

<sup>24</sup> La polaridad Cristo esposo y la Iglesia esposa es paralela a la de cabeza-cuerpo. El pasaje de Ef 5,23-25 29-30, que habla de Cristo cabeza de su Iglesia como el marido es cabeza de la mujer, constituyendo ambos una sola carne y un solo cuerpo, por lo que el Señor alimenta y abraza a su Iglesia como el esposo a la esposa, aparece con frecuencia en los Padres de la Iglesia referido a la eucaristía. Cf. nota 62 de este mismo capítulo.

<sup>25</sup> P. Neuenzeit, *Eucharistie und Gemeinde*, 128, y *Das Herrenmahl*, 38ss. Cf. J. M. R. Tillard, *L'Eucaristia e la Chiesa: Eucaristia* (Asís 1968) 57-86.

yentes, de una manera que pudiéramos denominar cuantitativa o por adición, sino que es constituido sobre todo por la identidad de Cristo consigo mismo, identidad que se extiende luego a los diversos miembros y acaece también en ellos, y por eso es de tipo cualitativo»<sup>26</sup>. De no ser así, la Iglesia quedaría reducida a una mera agrupación sociológica humana.

1 Cor 11,28-31 nos habla del «discernimiento del cuerpo del Señor» (v. 29), así como del hacerse «reo del cuerpo y la sangre del Señor» (v. 27). Estos dos pasajes —en especial el primero— pueden ser interpretados también del cuerpo eclesial y el cuerpo eucarístico de Cristo. Pablo no reprueba aquí la celebración eucarística de los corintios en sí misma, sino la forma concreta de esa celebración y sus funestas consecuencias eclesiales. Es decir, no reprueba la eucaristía como tal, sino el hecho de que esa eucaristía haya dejado de ser la eucaristía *de la Iglesia* y, por tanto, del único cuerpo de Cristo; que haya dejado de ser comunión eclesial a la vez que comunión eucarística: por eso ya no es la verdadera cena del Señor (cf. 11,20). «Son las divisiones entre los corintios lo que hace que sea indigno su acto de comer el pan y beber de la copa. Con esas divisiones están profanando el cuerpo y la sangre del Señor. Y de este modo... comen y beben su propia condenación porque no discernen el cuerpo (eclesial) de Cristo, congregado en torno a la eucaristía. El que así actúa no acierta a ver que todo el significado de esa celebración radica en el hecho de que la Iglesia es una (un solo cuerpo) en el cuerpo y la sangre de Jesús, en su pan y en su cáliz. De esta suerte beben el juicio de Dios, visible para los corintios en los enfermos que no son atendidos, en los débiles que no son auxiliados y en aquellos que mueren de resultas de la negligencia de la comunidad»<sup>27</sup>.

Esa forma de proceder, que disocia la celebración o comunión sacramental (a la que todos asisten) del banquete comunitario o comunión eclesial (del que se excluye a los más pobres) significa no sólo apartarse del verdadero sentido de la cena del Señor, sino que implica sobre todo una negación de su cuerpo tanto personal como eclesial, del que a la vez se pretende participar como eucaristía. Pablo reprocha a los corintios su excesivo sacramentalismo, con el que tratan de ocultar la vaciedad de la propia existencia, limitándose a celebrar exteriormente la cena del Señor, pero sin vivir ni realizar en la existencia propia aquella comunión que ce-

<sup>26</sup> E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart*, 14.

<sup>27</sup> J. M. Powers, *Teología de la eucaristía*, 101.

lebran y que es a la vez e indisolublemente comunión eucarística y comunión eclesial<sup>28</sup>.

Los corintios celebran el cuerpo de Cristo, pero no son el cuerpo de Cristo. Y es esta absurda incoherencia, o, más aún, contradicción, lo que invalida su eucaristía, impidiendo que sea ya la cena del Señor. El problema fundamental es la caridad como comunión eclesial y la atención a los más débiles, de la que los corintios creían poder eximirse acogiéndose a la comunión sacramental con el Señor. Pablo les advierte: sólo come verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo aquel que antes ha colaborado en la edificación de ese mismo cuerpo de Cristo y en la superación de sus problemas y quebrantos. Por eso «el discernimiento del cuerpo de Cristo entregado por nosotros y recibido en el sacramento constituye a los que lo reciben en un cuerpo comunitario, haciendo a los unos responsables de los otros en el amor»<sup>29</sup>.

El discernimiento del cuerpo del Señor no se refiere, pues, únicamente al reconocimiento del cuerpo y la sangre de Jesús tras los dones, así como al distinguir el pan como cuerpo de Cristo de otros manjares ordinarios, evitando su profanación (al comerlos en una disposición espiritual indebida); antes bien significa no discernir la realidad del cuerpo de Cristo tanto eclesial como eucarístico. Y el pecado mayor consiste precisamente en disociarlos, en no tratarlos juntamente, en olvidar el servicio fraterno a los miembros del cuerpo de Cristo y pretender a la vez estar en comunión con el Señor como cabeza de ese cuerpo dilacerado. Hay, pues, una estrecha relación entre el discernimiento del cuerpo eclesial de Cristo (v. 29) y la otra expresión de Pablo (v. 22): «¿en tan poco tenéis a la Iglesia de Dios?»<sup>30</sup>. Por último baste recordar cómo el término *schisma* (escisión o cisma) aparece en esta epístola tanto en un contexto eclesial (1,10; 12,25) como en un contexto eucarístico (11,18).

### c) Los Hechos de los Apóstoles.

S. Lyonnet destaca la vinculación entre la fracción del pan y la vida y el comportamiento de la comunidad eclesial en los Hechos: una misma comunión define a la vez la vida de la Iglesia y la fracción del pan: la comunidad comparte la vida y los bienes (como signo y anticipación de la fraternidad mesiánica en el banquete

<sup>28</sup> Cf. G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche*, en *Studien*, 145.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 168; cf. también 166-168.

<sup>30</sup> Así, P. Neuenzeit, *Eucharistie und Gemeinde*, 129.

futuro del reino) a la vez que celebra en la eucaristía esa comunión existencial incorporada ahora a la nueva alianza y a la comunión que fue el mismo Jesús en su propia existencia terrena. A su vez, esta identificación de la actitud y el comportamiento de la comunidad eclesial con la actitud y el comportamiento de Cristo es fuente de comunión en la vida práctica que impulsaba a los primeros cristianos a poseerlo todo en común (Hch 2,44)<sup>31</sup>.

### d) El Evangelio de Juan.

El relato de la cena expresa muy bien esta dimensión eclesial. Jn 13,17-26 se enmarca, según R. Bultmann, en la sección de la «revelación de la *doxa* (gloria) en la comunidad». Y la cena viene a ser el momento en el que se promulga «la constitución de la comunidad, o su ley fundamental»<sup>32</sup>.

El texto nos ofrece una doble interpretación del lavatorio de los pies, pero girando siempre en torno a un hecho central: «la comunidad creada por el servicio (*diakonia*) de Jesús como comunión de los discípulos con él y entre ellos mismos»<sup>33</sup>. En la primera interpretación (13,4-11) se trata de la comunidad de los discípulos con Jesús, que tiene su fundamento en el servicio del propio Jesús; acontecimiento este que, desbordando toda lógica humana, muestra su virtud cuando el discípulo configura su vida a imagen de la vida de Jesús. En la segunda interpretación (13,12-30) se insiste en que esta comunidad con Jesús implica a la vez una comunión de los discípulos entre sí, realizada en la vida y en la acción.

Esta misma dimensión eclesial se refleja además en la repetida mención de los «discípulos» (vv. 5.22.23) o de «los suyos» (v. 1) y nunca de «los Doce» (término en el que insisten, en cambio, los sinópticos: Mc 14,17; Mt 26,20; Lc 22,14). Aunque probablemente Juan tiene en su mente a los Doce (dados los nombres que cita en 13,21-30 y en el cap. 14), en el contexto de la última cena evita con cuidado toda referencia explícita al grupo de los Doce, mientras se los menciona expresamente en el discurso del pan de vida (Jn 6,67.70). Lo que significa, según R. Bultmann, que «el círculo de discípulos congregado en torno a Jesús representa a los

<sup>31</sup> Cf. S. Lyonnet, *La 'koinonia' de l'Église primitive et la sainte eucharistie*, en *Actas del 35.º Congreso Eucarístico Internacional* (Barcelona 1952) II, 511-515; D. M. Stanley, *Liturgical Influences*: CathBiblQuart 21 (1959) 25-26; B. Cooke, *Eucharist: Source or Expression of Community*: «Worship» 40 (1966) 339-348.

<sup>32</sup> R. Bultmann, *Evangelium des Johannes*, 348; cf. también 351.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 365.

suyos sin más, en los que se incluyen ya las posteriores generaciones de discípulos (cf. Jn 17,20). Se trata, pues, de la comunidad de los creyentes, en cuyo centro se sitúa Jesús; esa comunidad cuya constitución se nos describe simbólicamente en Jn 13,1-20 y cuya ley de vida, ya apuntada en 13,12-20 es desarrollada en 13,34s y en 15,1-17 en la parábola de la vid y el precepto supremo del amor comunitario»<sup>34</sup>.

La cena implica así la comunidad: «la idea característica de la cena del Señor gira en torno a la fundación de la comunidad...; en la oración de la cena y en el discurso que la precede ha sido recogida y reestructurada la idea de que en la muerte sacrificial de Jesús por los suyos es fundada la comunidad y unida a él en una comunión misteriosa por medio de la comida del cuerpo y de la sangre, así como de que esta comunidad constituye la alianza nueva». Siguiendo a H. Windisch, R. Bultmann destaca la estrecha correspondencia —en el marco de la cena— entre el «mandamiento nuevo» (*kainē entolē*) y la «nueva alianza» (*kainē diathēkē*) en Juan: ambas categorías coinciden en el concepto de *agapē*, en el amor como comunión y por ello en la comunidad eclesial en la que ese amor se concreta. En consecuencia, R. Bultmann ve, en la narración de la cena en Juan, así como en todo el discurso posterior, incluida la oración de Jesús, un reflejo del relato de la cena en los sinópticos, pero reformulado desde una dimensión eclesial, desde la categoría de «comunidad»<sup>35</sup>.

## 2. La relación entre eucaristía e Iglesia en los Padres

En la época anterior al Concilio de Nicea (año 325), los Padres apostólicos subrayan claramente la vinculación estrecha entre la eucaristía y la Iglesia. La *Didaché* alude a la congregación y unificación de la Iglesia en el reino de Dios, que encuentra su anticipación en el símbolo o sacramento del pan partido, así como

<sup>34</sup> *Ibid.*, 349. Es de notar que en el cuarto Evangelio no aparece mención alguna explícita de los Doce fuera de Jn 6,13.67.70.71 y 20,24.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 371. R. Bultmann ordena así el contenido de los caps. 13-17 del cuarto Evangelio. 1) la constitución y el ordenamiento de la comunidad (Jn 13,1-20); 2) la intercesión en pro de la comunidad: petición de permanencia y de santidad (Jn 17,1-19), de unidad (17,20-23), de plenitud (17,24-26); 3) la comunidad en el mundo (Jn 15,18 a 16,1): odio del mundo y tareas de los discípulos a semejanza de Jesús; el juicio del mundo (16,4-11); 4) el futuro escatológico de la comunidad (16,12-33) y la comunión plena con el Padre y el Hijo en el Espíritu (13,16 a 14,31): cf. *ibid.*, 351-484.

de la mies dispersa sobre las montañas y recogida para convertirse en un único pan<sup>36</sup>. Una imagen inspirada en 1 Cor 10,16 y que reaparecerá con mucha frecuencia en la reflexión cristiana hasta el siglo XIII. También Ignacio de Antioquía relaciona la unidad de la Iglesia con la única eucaristía y la participación en un único cáliz: «Esforzaos por usar de una sola eucaristía, pues una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo y uno solo es el cáliz para unirnos con su sangre, un solo altar como un solo obispo junto con el presbiterio y con los diáconos»<sup>37</sup>. Ignacio destaca más, dentro de la eucaristía, la jerarquía eclesial como principio de unidad.

En otros casos se resalta con mayor fuerza la función activa de la Iglesia: es ella la que nos da a comer a Cristo «el Pez del manantial», en expresión del epitafio de Abercio (finales siglo II)<sup>38</sup>. Ella es asimismo la casa, el tabernáculo o el *templo*, fuera del cual la eucaristía no podría realizarse: ante la división originada en la Iglesia por los donatistas, Cipriano echa mano del precepto del Exodo (12,46), «la pascua será comida entera en la casa». Esta pascua o cordero pascual designaba a Cristo, del que únicamente participan los que permanecen en la unidad inseparable e indivisible de la casa<sup>39</sup>. También Atanasio habla de «la oculta y latente permanencia del Salvador con los hombres» en un tabernáculo que es «la santa Iglesia, en la que está anunciado que moraría»<sup>40</sup>. En verdad «tú eres, Iglesia, perpetua Belén (*Beth-lehem* = casa del pan), porque en ti está el pan de vida», exclama poéticamente

<sup>36</sup> *Did.* 9-10; Sol I, 79.80.

<sup>37</sup> *Filad.* 4; PG 5,700 B; Sol I, 72.

<sup>38</sup> Cf. DACL I, 70, y Sol I, 123.

<sup>39</sup> Cipriano, *Ep.* 69,4; PL 3,1141 AB; Sol I, 232. Por eso para los antiguos Padres, hasta bien entrada la Edad Media, la eucaristía celebrada fuera de la verdadera Iglesia no sólo era ilegítima, sino además inválida, porque implicaba una disociación inadmisibles entre el cuerpo eclesial y el eucarístico. Sobre los problemas que esta tesis planteó para un reconocimiento de la validez de la eucaristía celebrada por los herejes y cismáticos en la Iglesia antigua, cf. J. Lecuyer, *El sacrificio de la nueva alianza*, 269-273. Late aquí una problemática que la reflexión teológica debería replantearse hoy: ¿es no sólo ilegítima, sino además inválida la eucaristía celebrada por ciertos grupos extravagantes —tipo Lefèbvre o Palmar de Troya—, que han vuelto formalmente sus espaldas a la Iglesia universal, y en los que no existe el más mínimo espíritu de aproximación ecuménica, aunque esa eucaristía sea celebrada por ministros un día válidamente ordenados?

<sup>40</sup> *Exp. in Ps* 17,12; PG 27,112 B; Sol I, 312.

san Efrén el Sirio<sup>41</sup>. Y ya más tarde, san Ambrosio recoge la afirmación de Atanasio: la comunidad cristiana es el único lugar de la presencia «del pan de Dios, que da vida a este mundo» y que «no descendió a la sinagoga, sino que descendió a la Iglesia, al nuevo pueblo de Dios»<sup>42</sup>.

Otros autores ponen el acento en la mesa o en el *banquete* preparado por la Iglesia y en el que se hace presente el pan de vida. «He aquí que os sentáis a un banquete que es la Iglesia santa (*in convivio quod est ecclesia sancta*), en la cual coméis el cuerpo vivo y bebéis la sangre propiciatoria»<sup>43</sup>. Ambrosio recogerá esta perspectiva y aludirá en ocasiones al *convivium ecclesiae*, a la eucaristía como el convite de la Iglesia: «¿Qué más noble que Cristo, que en el convite de su Iglesia él mismo es el que sirve y a la vez el que nos es servido (*qui ministrat et ministratur*)?». Por eso «no muestres disgusto de la mesa que Cristo se escogió»<sup>44</sup>. El pan bajado del cielo «es traído cada día como manjar celestial a la mesa de la Iglesia» para nutrir, a los que lo comen, con una vida perpetua<sup>45</sup>.

Encontramos asimismo la categoría de un único *misterio* o *sacramento* que abarca a la vez a Cristo y a la Iglesia y que encuentra su expresión en la eucaristía. Cipriano de Cartago lo expresa con la imagen o el símbolo del agua añadida al vino, «porque si uno ofrece solamente vino, la sangre de Cristo empieza a estar

<sup>41</sup> *Himn.* 5,6: Sol I, 382. Cirilo de Alejandría recoge más tarde esta misma idea: «pues que Belén significa casa del pan, ¿en dónde iban a congregarse los pastores... sino en la casa espiritual del pan celestial, es decir, en la Iglesia, en la cual a diario se sacrifica místicamente el pan que descendió del cielo y da la vida al mundo?» (*Com. in Lc 2,7*: PG 72,489 B; Sol I, 603).

<sup>42</sup> *Serm.* 18,27: PL 14,1461-62; Sol I, 516. Cirilo de Alejandría insiste también en cómo el cordero tiene que ser comido dentro de la casa, por lo que «sacan afuera la oblación los que no la celebran dentro de la única y católica casa de Cristo, es decir, en la iglesia». En realidad, «los que celebran fuera del tabernáculo no pueden ser otros sino los herejes... Por eso creemos que las oblationes que se hacen en el seno de las Iglesias son santificadas, bendecidas y consagradas por Cristo» (*Resp. ad Tiber. diac.* 11: PG 16, 1097 B; Sol II, 724-725).

<sup>43</sup> Efrén, *Serm.* 7: Sol I, 394. «La Iglesia nos dio el pan vivo, en lugar de aquellos ázimos que había dado Egipto», dice en *Himn. Azim.* 6,6: Sol I, 354.

<sup>44</sup> *De Cain et Abel* 1,5,19: PL 14,326 C; Sol I, 509.

<sup>45</sup> *In Ps. 118 serm.* 18,27: PL 15,1462 B; Sol I, 516.

sin nosotros; y si el agua permanece sola, el pueblo empieza a estar sin Cristo. Mas cuando uno y otro se mezclan y se unen entre sí con la unión que los fusiona, entonces se lleva a cabo el sacramento espiritual y celestial»<sup>46</sup>. Esta misma doctrina se expresa también a través de la categoría de un único *cuerpo* de Cristo (Iglesia), que por ello vive y se nutre del cuerpo y la sangre del Señor. «Su cuerpo se ha mezclado e identificado con nuestros cuerpos, y su misma sangre purísima se ha difundido en nuestras venas... El mismo se mezcló íntegramente con nosotros. Y porque amó mucho a su Iglesia, no le dio el maná..., sino que se hizo pan de vida para que la Iglesia le comiera»<sup>47</sup>. Una idea que luego desarrollará más ampliamente san Agustín: «Este alimento y bebida quieren significar la unión entre el cuerpo y sus miembros, el cual es la Iglesia santa... Este sacramento, esto es, el sacramento de la unión del cuerpo y sangre de Cristo, en algunas partes se prepara en la mesa del Señor todos los días; en otras, con algunos días de intervalo»<sup>48</sup>. Y en una expresión verdaderamente audaz llega a decir: «Si queréis entender lo que es el cuerpo de Cristo, escuchad al Apóstol; ved lo que dice a los fieles: vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros (1 Cor 12,27). Si, pues, vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, lo que está sobre la mesa del Señor es símbolo de vosotros mismos, y lo que recibís es vuestro mismo misterio (*mysterium vestrum in mensa dominica positus est; mysterium vestrum accipitis*)»<sup>49</sup>.

Con frecuencia encontramos también ya desde antiguo en los Padres la imagen paulina «un solo pan, un solo cuerpo». De aquí el recurso frecuente a cosas que, siendo múltiples, pueden aglutinarse formando una unidad, como el trigo o el racimo. «Porque

<sup>46</sup> *Ep.* 63,13: PL 4,383-84; Sol I, 222.

<sup>47</sup> Efrén, *Himn. de la Igl.* 37,1: Sol I, 408. Un pasaje similar encontramos en Juan Crisóstomo, quien vincula también el comer el cuerpo a ser el cuerpo de Cristo: «Un cuerpo nos hacemos, dice (Pablo: Ef 5,30), y miembros de su carne y de sus huesos... Pues bien, para que lleguemos a ser esto no solamente por el amor, sino también en la realidad (*kat'auto to pragma*), mezclémonos con aquella carne; lo que se lleva a cabo por medio del manjar que él nos dio... Por eso se mezcló con nosotros y metió cual fermento en nosotros su propio cuerpo, para que llegásemos a formar un todo como lo forma el cuerpo unido con su cabeza» (*In Io hom.* 46,51,3: PG 59,260; Sol I, 819-20). Tanto Efrén como el Crisóstomo pertenecen al ámbito antioqueno. Véase también del Crisóstomo *In Hebr hom.* 6,2: PG 63,56.

<sup>48</sup> Agustín de Hipona, *In Io tract.* 26,15: PL 35,1614; Sol II, 232.

<sup>49</sup> Agustín, *Serm.* 272: PL 38,1246-47; Sol II, 327.

cuando el Señor llama a su cuerpo pan, formado por la unión de muchos granos, indica aunado a nuestro pueblo; y cuando llama su sangre al vino exprimido de racimos y uvas y reducido a unidad, da a entender asimismo a nuestra grey coadunada por la fusión de una multitud reducida a la unidad»<sup>50</sup>.

A partir del siglo IV, contra el arrianismo se acentúa la consustancialidad de Jesús con el Padre como base y contenido de su consustancialidad con nosotros. Así, los Padres orientales del ámbito alejandrino empezarán a utilizar el término «concorpóreo» o «consanguíneo» referido tanto a la participación nuestra en el cuerpo eclesial como en el cuerpo eucarístico. Dice Cirilo de Jerusalén: «participamos del cuerpo y sangre de Cristo. Porque en figura de pan se te da el cuerpo y en figura de vino se te da la sangre, para que, habiendo participado del cuerpo y de la sangre de Cristo, seas hecho concorpóreo y consanguíneo suyo (*syssōmos kai synaimos*)»; por la incorporación a los divinos misterios «habéis sido hechos concorpóreos y consanguíneos (*syssōmoi kai synaimoi*) de Cristo»<sup>51</sup>. Pero sobre todo Cirilo de Alejandría lo formula con gran viveza: Cristo buscó una manera de que «nos fusionásemos (con él) hasta formar una sola cosa, aun teniendo cuerpos y almas diferentes. Porque en un solo cuerpo, a saber: en el suyo, bendiciendo por la comunión mística a los que creen en él, los hace concorpóreos (*syssōmoi*) con él y con los demás. Pues ¿quién podrá dividir o separar de la unión natural (*physikēs enōseōs*: término típico de la cristología de san Cirilo) que tienen entre sí a aquellos que por aquel único santo cuerpo fueron hechos un con Cristo? Porque si todos participamos de un solo pan, formamos todos un solo cuerpo, pues Cristo no se puede dividir. Por esta razón a la Iglesia se le llama cuerpo de Cristo y a nosotros miembros cada uno por su parte... Porque estando todos nosotros unidos a Cristo por su santo cuerpo, ya que le recibimos en nuestros cuerpos a él, uno e indivisible, también le debemos a él nues-

<sup>50</sup> Cipriano, *Ep. 69,4*: PL 3,1141 B; Sol I, 232. Cf. también *Ep. 63,13*: PL 4,384 B; Sol I, 222.

<sup>51</sup> *Cat. Myst. 4,1,3*: PG 33,1097-1100; Sol I, 468,470. El término *syssōmos* es utilizado por primera vez por Pablo en Ef 3,6 con un sentido claramente eclesial: los gentiles han llegado a ser coherederos y «concorpóreos» de Cristo, formando en él un solo cuerpo. Este término no sólo es un *hapax legomenon* de Pablo, sino que además constituye un neologismo creado por él, pues no aparece en la literatura griega, sino que es específicamente cristiano: «La palabra no aparece fuera del cristianismo», dice E. Schweizer, art. *sōma*, en ThWNT VII, 1078, quien además lo califica de «inusitado».

tros miembros más que a nosotros mismos»<sup>52</sup>. Y de modo similar se expresa Juan Damasceno ya al final de la era patristica<sup>53</sup>.

En el ámbito antioqueno también resuena la idea del único cuerpo eclesial y eucarístico. Así, en san Juan Crisóstomo, donde, junto a la dimensión mística o sacramental juega un papel la vertiente ética de la caridad y la unión en la vida misma, pues no basta con comer y alimentarse del cuerpo de Cristo, sino que es preciso además formar y ser ese único cuerpo que es la Iglesia. Pablo, en 1 Cor 10,17, «quiso significar algo más (que la comunión en los dones) y expresar una máxima unión (*synapheian*). Pues comulgamos (*koinōnoumen*) no sólo con participar y recibir (*metechein-metalambanein*), sino también siendo unidos (*enous-thai*). Pues como aquel cuerpo está unido a Cristo, así también nosotros somos unidos a él por medio de este pan». Pablo, añade, no hace distinción entre el cuerpo eclesial y personal de Cristo, y comulgar de uno es comulgar del otro. Por eso habla de comunión (*koinōnia*): «porque *somos* aquel mismo cuerpo. Pues ¿qué es el pan? Cuerpo de Cristo. ¿Y qué se hacen los que lo reciben? Cuerpo de Cristo. No muchos cuerpos, sino un solo cuerpo. Pues así como el pan está hecho de muchos granos de tal manera unidos que han desaparecido como tales y, aun formando parte del pan, la diferencia entre ellos ha desaparecido por la mutua fusión, de igual manera nosotros nos unimos mutuamente y con Cristo. Porque no te alimentas tú de un cuerpo y aquél de otro cuerpo, sino que todos nos alimentamos del mismo. Por eso añade: todos participamos de un mismo pan. Si, pues, todos participamos de un mismo pan y todos nos hacemos una misma cosa, ¿por qué no manifestamos la misma caridad?»<sup>54</sup>. Teodoro de Mopsuestia afir-

<sup>52</sup> *Com. in Io 11,11*: PG 74,560 B; Sol II, 684. Cf. también *ibid.* 10,2: PG 74,341 BC; Sol II, 676-77), así como *Adv. Nestor. 4,4*: PG 76,189-197; Sol II, 701.707-708).

<sup>53</sup> La eucaristía se llama «comunión» (*koinōnia*) «porque por ella comulgamos nosotros con Cristo y recibimos su carne y su divinidad, y por medio de ella nos unimos y comulgamos unos con otros, ya que por participar de un mismo pan todos somos un mismo cuerpo de Cristo y una misma sangre y venimos a ser miembros los unos de los otros, puesto que somos concorpóreos (*syssōmoi*) de Cristo» (*De Fide Ort. 4,13*: PG 94,1154 A; Sol II, 1338).

<sup>54</sup> Juan Crisóstomo, *In 1 Cor hom. 24,2*: PG 61,200; Sol I, 861-862. La fórmula «nos hace su propio cuerpo a quienes alimenta con su cuerpo» aparece con frecuencia en el Crisóstomo (cf. *De Prod. Iudae hom. 1,6 y 2,6*: PG 49,382.391; Sol I, 708.715; *In Mt hom. 82,5*: PG 58,743-44; Sol I, 800; *In Io hom. 46,3*: PG 59,260-61; Sol I, 820, entre otros pasajes).

ma de modo similar: al «recibir ese cuerpo que ha llegado a ser inmortal e incorruptible, que está en el cielo a la diestra de Dios», nos hacemos cuerpo de Cristo, pues, a pesar de las diversas funciones o ministerios en la Iglesia, «todos nosotros *somos* el único cuerpo de Cristo nuestro Señor y nos *alimentamos* todos por igual del mismo cuerpo y de la misma sangre»<sup>55</sup>.

Pero será sobre todo san Agustín, en Occidente, el que hará especial hincapié en la vinculación íntima —o mejor aún quizá: en la identificación misteriosa— entre el cuerpo de Cristo eucarístico y eclesial. Agustín resume esta identificación —como el Crisóstomo— en el término *communio* (comunidad), que desborda la comunión eucarística para convertirse en *catholica communio*, en «comunidad» universal de una misma vida y un mismo cuerpo eclesial, a la vez que del cuerpo y sangre del Resucitado como cabeza. La comunión es, pues, primordialmente la unidad de la Iglesia (unidad no meramente jurídica o externa, sino existencial, vital, práctica) que luego debe plasmarse y encontrar su consumación en la celebración sacramental de esa misma comunión vivida<sup>56</sup>. Por eso es preciso comer «no sólo sacramentalmente, sino realmente (*non solo sacramento sed re ipsa*) el cuerpo de Cristo, estando de hecho dentro de su cuerpo, del que dice el Apóstol: porque el pan es uno somos muchos un solo cuerpo. El que está, pues, en la unidad de su cuerpo, esto es, en la unión de los miembros cristianos (*in christianorum compage membrorum*), cuyo sacramento cuando comulgan los fieles suelen recibir en el altar, este tal se dice que come verdaderamente el cuerpo de Cristo y bebe la sangre de Cristo»<sup>57</sup>. Agustín llega a afirmar, pues, que el alimen-

<sup>55</sup> Teodoro de Mopsuestia, *Hom. 16* (2.<sup>a</sup> sobre la misa), 24: Sol II, 164. «Cuando nos alimentamos todos del mismo cuerpo de Nuestro Señor... por medio de este alimento llegamos todos a ser el único cuerpo de Cristo; lo que por ello recibimos es la comunión y conjunción con él como cabeza nuestra... El Apóstol enseña que nos unimos al cuerpo y la sangre de Nuestro Señor y así al tomarlo permanecemos en comunión con él, siendo nosotros mismos el cuerpo de Cristo. Y por esta comunión estrechamos la que hemos recibido por el nuevo nacimiento en el bautismo. Hemos venido a ser cuerpo, según la palabra del Apóstol: 'vosotros sois el cuerpo de Cristo' (1 Cor 12,27) y 'Cristo es la cabeza por la que se estructura todo el cuerpo y se articula y crece con el crecimiento en Dios' (Ef 2,20-21; 4,15-16)» (*ibid.* Sol II, 165).

<sup>56</sup> Cf. H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 27-29.

<sup>57</sup> Agustín, *De civ. Dei* 21,25: PL 41,742; Sol II, 398. Otras fórmulas de Agustín: «Los fieles conocen el cuerpo de Cristo si no se olvidan de que son cuerpo de Cristo» (*In Io tract. 26,13*: PL 35,1612; Sol II, 229).

tarse del cuerpo de Cristo presupone como condición previa el ser cuerpo de Cristo o pertenecer a él. Sólo el que es de Cristo y miembro de su cuerpo recibe verdaderamente a Cristo.

Por eso la eucaristía es por su propia esencia el misterio o sacramento de la unidad<sup>58</sup>. «Sean cuantos sean los panes que allí se pusieren, son un solo pan; cuantos panes haya habido hoy en los altares de Cristo por todo el orbe de la tierra, son un solo pan. Pero ¿qué es un solo pan?... Un cuerpo somos la muchedumbre: este pan, cuerpo de Cristo, del cual dice el Apóstol hablando a la Iglesia: vosotros sois el cuerpo de Cristo. Vosotros sois eso mismo que recibís... y lo suscribís al responder 'amén'. Esto que veis es el sacramento de la unidad»<sup>59</sup>. Por último, el Obispo de Hipona se hace también eco de la imagen clásica de los granos de trigo que constituyen un único pan y del racimo del que brota un único vino<sup>60</sup>.

En el siglo VI Fulgencio de Ruspe prolonga con notable habilidad las intuiciones de Agustín. La afirmación de Pablo acerca de la comunión en la sangre de Cristo y de nuestra participación en su cuerpo (1 Cor 10,16) sirve «para demostrar que nosotros somos aquel verdadero pan y verdadero cuerpo»; por eso dice el Apóstol que somos muchos un solo cuerpo (1 Cor 10,17) y en Ef 4,4 nos habla de un solo cuerpo y un solo Espíritu, así como de un progresivo crecimiento del cuerpo a partir de su cabeza, Cristo. Por él, «todo el cuerpo bien concertado y trabado gracias al íntimo contacto que suministra el alimento al organismo, según la actividad correspondiente a cada miembro, va realizando su propio crecimiento en orden a su edificación en la caridad (cf. Ef 4, 15ss). Y así, confirmando que nosotros somos la carne del Señor, dice (Pablo): 'Nadie aborreció jamás a su propia carne, sino que la alimenta y regala, como Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo y de sus huesos' (Ef 5,29s). Por eso, ya que somos muchos un solo pan y un solo cuerpo, entonces comienza cada

<sup>58</sup> «Sacramentum pietatis», «signum unitatis», «vinculum charitatis» (*In Io tract. 26,13: ibid.*).

<sup>59</sup> *Serm. de Dom. Pasch. 1*: Sol II, 361. A finales de la era patristica, Ildefonso de Toledo se hace eco de la teología de Agustín sobre la relación eucarística-Iglesia: «Corpus ergo Christi si vis intelligere, Apostolum audi: vos estis corpus Christi et membra» (*De Cogn. Bapt.*: PL 96,169 D).

<sup>60</sup> *Serm. 227*: PL 38,1099s; Sol II, 315-316. Un tema que se repite con cierta frecuencia (cf. *In Io tract. 26,17*: PL 35,1613; Sol II, 234; *Serm. 272*: PL 38,1247; Sol II, 328, etc.).

uno a ser partícipe de aquel único pan cuando empezare a ser miembro de aquel único cuerpo». Así, pues, «quien se hace miembro del cuerpo de Cristo, ¿cómo no ha de recibir aquello mismo que él se hace? Pues ciertamente se hace verdaderamente miembro de aquel cuerpo, del cual cuerpo consiste el sacramento en el sacrificio (*cuius corporis est in sacrificio sacramentum*)»<sup>61</sup>.

Esta concepción de la Iglesia como esposa y de Cristo como esposo (cf. Ef 5,22-33) se remonta al menos al siglo III. Ya san Cipriano había hablado de la eucaristía como celebración del banquete de bodas (similar al de Caná, donde el agua se convirtió en vino)<sup>62</sup>. Confluyen aquí diversas connotaciones: en la eucaristía, como banquete de bodas del Cordero (cf. Ap 19,7-9), la Esposa se une y se entrega al Esposo transformándose en él. Como en Caná, el agua derramada en el cáliz y mezclada con el vino se convierte en éste; así también Cristo y su comunidad la Iglesia, se hacen en el banquete un solo cuerpo y una sola carne en un misterio de amor y de entrega («Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella»: Ef 5,25) similar al amor y la entrega conyugal. Esta imagen del banquete de bodas (que tiene como trasfondo la antigua alianza matrimonial entre Dios e Israel, su pueblo) expresa con acierto la dimensión cristológica a la vez que eclesial de la eucaristía. Pero al mismo tiempo establece una interesante relación entre la eucaristía y el sacramento del matrimonio: «Gran misterio es éste, pero aplicado a Cristo y a la Iglesia» (Ef 5,32). Este misterio grande es, por una parte, el misterio de Cristo y de su cuerpo, que es la Iglesia, «carne de su propia carne»; pero este misterio es también la eucaristía y lo es finalmente el matrimonio

<sup>61</sup> Fulgencio de Ruspe, *Ep. 12,11,24*: PL 65,390-91; Sol II, 1006-1008. Fulgencio insiste en que la doctrina que él expone «sabemos que lo enseñaron y creyeron sin género de duda también los Santos Padres», y menciona especialmente a san Agustín (*ibid.*). Cf. otros pasajes similares al texto arriba citado, en Fulgencio, *Ad Mon. 2,11*: PL 65,190 C; Sol II, 1002, y *Adv. Fab. 28*: PL 65,790 A; Sol II, 1034.

<sup>62</sup> El Señor «del agua hizo vino, esto es, mostró que a las bodas de Cristo y de la Iglesia, al faltar los judíos, había de acudir y confluír el pueblo de los gentiles» (Cipriano, *Ep. 63,12*: PL 4,384; Sol I, 221). Y san Efrén reprocha a los herejes: «Ellos se burlan del banquete de bodas en Caná, aunque el Señor lo juzgó digno de su presencia. Por otra parte, llaman a la Iglesia esposa y al Señor el verdadero esposo, mientras dan (a beber) la figura de (aquel) vino en sus cenas y utilizan en sus asambleas la imagen del banquete» (*Himn. adv. haer. 47,3*: Sol I, 426). Cf. nota 196 del cap. 2.

cristiano. San Agustín como santo Tomás serán preclaros testigos de esta tradición eclesial<sup>63</sup>.

Así, pues, los Padres enmarcan el misterio eucarístico en el contexto más amplio de esa comunión vital o existencial que es la propia Iglesia, cuerpo de Cristo. Por eso afirma con razón Agustín que en la eucaristía recibimos aquello que somos y en la medida en que lo somos: el cuerpo del Señor<sup>64</sup>. Y un teólogo de la alta Edad Media, Algerio de Lieja († 1132), llega a afirmar que Cristo no está donde no está entero (incluido su cuerpo eclesial)<sup>65</sup>. El sacramento o el misterio eucarístico debe abarcar, pues, no sólo a Cristo como cabeza, sino además a su cuerpo, Iglesia; por eso es *mysterium unitatis* o sacramento de la *unitas corporis*: sobre el altar está el cuerpo de Cristo, que implica por una parte la presencia de la cabeza (de la persona de Jesús: su cuerpo y sangre) y por otra la del resto del cuerpo (la Iglesia) indisolublemente unidos, de tal forma que la participación en una de estas dimensiones exige necesariamente la participación en la otra. Y el separarlas ya no sería verdadera participación o comunión en la eucaristía. «Quien recibe el misterio de la unidad y no tiene el vínculo de la paz no recibe un misterio (salvador) en favor suyo, sino un testimonio contra sí mismo (*non mysterium accipit pro se sed testimonium contra se*)», dice san Agustín<sup>66</sup>. Por eso el mismo Doctor de la Iglesia abre a partir de aquí el sacramento hacia su vertiente ética: «Sed lo que veís y recibid lo que sois» (el cuerpo de Cristo)<sup>67</sup>, pues «si lo recibís bien, seréis eso mismo que recibís»<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> «Teniendo, pues, vida en él, formáis un solo cuerpo con él, porque este sacramento nos recuerda de tal modo el cuerpo de Cristo que nos une con él. Esto es lo que el Apóstol predice en la Escritura: 'serán dos en una sola carne, pero yo lo entiendo de Cristo y de la Iglesia' (Ef 5,22). Y en otro lugar dice de esta misma eucaristía: 'porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo'» (Agustín, *Serm. de sacr. in pasch. 3,4*: PL 46,828; Sol II, 340). Tomás de Aquino, al establecer la ordenación de otros sacramentos a la eucaristía, dice del matrimonio: «Matrimonium etiam saltem sua significatione attingit hoc sacramentum (la eucaristía), in quantum significat coniunctionem Christi et ecclesiae, cuius unitas per sacramentum eucharistiae figuratur. Unde et Apostolus dicit Eph 5: sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in ecclesia» (STh III, c. 65, a. 3 ad c).

<sup>64</sup> Cf. *Serm. 272*: PL 38,1246; Sol II, 327.

<sup>65</sup> Y añade: «Et ideo non fit ibi eucharistia ubi unitatis totius dominici corporis non administratur gratia»: *De Sacram. 3,12*: PL 180,847 AB.

<sup>66</sup> Cf. *Serm. 272*: PL 38,1247; Sol II, 329.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Cf. *Serm. 227*: PL 38,1099s; Sol II, 314.

Cabe señalar, por último, el contexto trinitario en el que todo este misterio se enmarca. La unidad o «consustancialidad» entre Jesús y su Iglesia como cuerpo suyo no es otra cosa que el signo o el sacramento de la consustancialidad más profunda que une al Hijo con el Padre en el Espíritu dentro de la Trinidad, tal como lo formula Hilario de Poitiers<sup>69</sup>. La participación en este misterio de unidad se nos otorga en un primer momento sin ningún mérito nuestro, por pura gracia. Pero este germen que nos es dado tiene que desarrollarse en nosotros y con nuestra cooperación. Somos inicialmente incorporados al cuerpo de Cristo por el bautismo, pero a la vez tenemos que «llegar a ser» cuerpo de Cristo en y por la eucaristía. Es toda una tarea de construcción y de edificación de la comunidad como cuerpo de Cristo la que tenemos encomendada, en un dinamismo que sólo llegará a su plenitud en el futuro escatológico. Entonces el comer o el alimentarse del cuerpo de Cristo será sustituido definitivamente por el ser todos el único cuerpo del Señor<sup>70</sup>.

### 3. Causas de la posterior desvinculación entre eucaristía e Iglesia

Los teólogos de la alta Edad Media siguen manteniendo hasta el siglo XI la postura de los antiguos Padres, en especial la de san Agustín. H. de Lubac afirma con razón que cuando en los Padres o en los primeros teólogos medievales «se encuentra el término 'cuerpo de Cristo' sin más añadiduras, es de ordinario la Iglesia y no la eucaristía lo que esta expresión designa»<sup>71</sup>. En el siglo IX Pascasio Radberto, hablando de la triple acepción del término «cuerpo de Cristo» según la Escritura, afirma: la primera y la más importante es la de cuerpo-Iglesia; la segunda acepción es la de cuerpo de Cristo «místico» o *in mysterio*, es decir, la eucaristía; y

<sup>69</sup> Cf. *De Trin.* 8,13-17: PL 10,245 B-249 B; Sol I, 457-461. También san Agustín expresa acertadamente este misterio al comentar Jn 6,58: «el que me come vivirá por mí» (*In Io tract.* 26,19: PL 35,1615; Sol II, 236). Ya Juan había situado la unidad entre el Padre y el Hijo y la unidad eclesial, que de ahí se deriva, en el contexto de la última cena (Jn 17,20-26).

<sup>70</sup> Cristo, «permaneciendo en el Padre, permanece a la vez en nosotros, para que así avanzáramos hacia la unidad del Padre, ya que nosotros estamos también por naturaleza en aquel que está en el Padre por naturaleza» (Hilario, *De Trin.* 8,15: PL 10,247-48; Sol I, 459).

<sup>71</sup> H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 23.

por fin, la tercera es la del «cuerpo nacido de María virgen»<sup>72</sup>. Y poco tiempo antes Beda el Venerable en Inglaterra y Rabano Mauro, arzobispo de Maguncia, siguiendo a Agustín muy de cerca, habían destacado también el cuerpo eclesial de Cristo en relación al misterio eucarístico<sup>73</sup>.

Sin embargo, con Ratramno, el adversario de P. Radberto, se inicia ya una nueva inflexión en la teología eucarística. Ratramno no prescinde todavía del cuerpo eclesial, antes bien alude a él con frecuencia. Pero por una parte empieza a disociar el misterio de Cristo (localizado en los cielos por la ascensión) y el de su Iglesia (en la tierra). Es bien significativo el que este autor deje de hablar de la Iglesia como *corpus Christi*, como cuerpo de Cristo, para designarla como *corpus populi credentis* o *credentium corpus*<sup>74</sup>. Por otra parte, el vínculo que une a Cristo con su Iglesia no será ya aquella unión que existe entre la cabeza y su cuerpo, sino una vinculación menos personal y más de tipo jurídico, extrínseco y cosista. La unión entre Cristo y la Iglesia acaece a través de la gracia como don o de la *virtus divini Spiritus*, de la virtud o la fuerza del Espíritu.

El término cuerpo, aplicado a la Iglesia, ha de ser entendido, pues, según Ratramno, como una mera imagen o como una metáfora, no como algo que tiene entidad real, sino como algo «espiritual» (= mental o intencional), tal como sucede con los símbolos del pan confeccionado de muchos granos o del agua añadida al cáliz, que son meros signos que recuerdan el pueblo incorporado a Cristo, pero no lo contienen ya<sup>75</sup>. Por eso mientras para P. Radberto el cuerpo eucarístico (o «místico») es el cuerpo de Cristo presente realmente, aunque recibido *in mysterio*, o es la figura del

<sup>72</sup> *De Corp. et Sang. Dni.* 7: PL 120,1284-85; CCh (Ser. Maed.) 16,37-39.

<sup>73</sup> Cf. Beda, *In Levit.*: PL 91,334 A; Rabano Mauro, *In evang. hom.* 64: PL 110,269-270.

<sup>74</sup> «Considerandum quoque quod in pane illo non solum corpus Christi, verum etiam in eum credentis populi figuretur: unde multis frumenti granis conficitur, quia corpus populi credentis multis per verbum Christi fidelibus augmentatur» (Ratramno, *De Corp. et Sang. Dni.* 73: PL 121,159 B). Como se ve, el término *corpus Christi* designa aquí al cuerpo individual de Jesús (*corpus verum* o *proprium*) en contraposición al cuerpo del pueblo creyente.

<sup>75</sup> *Ibid.* 74: PL 121,159 BC. De modo similar, la gota de agua añadida al vino tiene un valor meramente simbólico: es signo de la unión del pueblo cristiano a Cristo. Ahora bien, si «accipitur spiritualiter quidquid in aqua de populi corpore significatur, accipiatur ergo necesse est spiritualiter quidquid in vino de Christi sanguine intimatur» (*ibid.* 75: PL 121,159-160).



cuerpo histórico, pero en el sentido en que Cristo es «figura o sacramento de sí mismo» (*suipsius figura vel sacramentum*: en cuanto que el Jesús histórico significa y contiene ya el misterio del Resucitado y éste a su vez el misterio del Cristo total, Cabeza y Cuerpo); en cambio, para Rattramno la eucaristía es sólo figura (signo intencional o conmemorativo) del único cuerpo real y verdadero (*verum aut proprium corpus*) que es el cuerpo individual de Jesús, que vivió, murió y resucitó, así como del cuerpo del pueblo creyente, a los que remite, pero que ya no contiene<sup>76</sup>. La Iglesia como cuerpo «impropio» empieza a ser disociada del cuerpo verdadero y «propio», que es únicamente el cuerpo individual de Jesús. Pero además la eucaristía empieza a ser entendida desde la clave del cuerpo «impropio»<sup>77</sup>.

Unido a todo esto va también en Rattramno la transposición del concepto de misterio o de sacramento a una nueva clave. Hasta ahora el sacramento fundamental era la Iglesia como cuerpo de Cristo, sobre todo reunida para la celebración eucarística. El banquete eucarístico era, pues, el sacramento fundamental en el que se hacía patente y se visibilizaba la mutua presencia real de Cristo como cabeza (su cuerpo y sangre) a su Iglesia como cuerpo y a su vez de ésta a Cristo. El sacramento era, pues, la celebración de la alianza nueva entre Cristo y la Iglesia, el banquete de bodas del Cordero. En adelante, el sacramento se irá identificando progresivamente con «las cosas», con los dones en su pura densidad material. De este modo, la presencia real actual de Cristo Resucitado, vivo y dador de vida, irá siendo sustituida por la mera presencia real somática o «sustancial» en los elementos. El antiguo sacramento dinámico se convierte en un sacramento estático<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Puede servir como resumen de todo lo dicho este pasaje: Agustín, dice, nos enseña «quod sicut in pane super altare positum corpus Christi signatur sic etiam corpus accipientis populi, ut evidenter ostendat quod corpus Christi proprium illud existat in quo lactatus est, in quo passus... mortuus, sepultus, in quo resurrexit..., in quo Patris ad dexteram sedit, Hoc autem quod supra mensam dominicam positus est, mysterium continet illius sicut etiam identidem mysterium continet corporis populi credentis» (*ibid.* 66: PL 121,168).

<sup>77</sup> Cf. *ibid.* 96.97: PL 121,168-69, y 98: PL 121,169 B.

<sup>78</sup> De aquí también que el concepto de *mysterium* (tan cercano al de *sacramentum*), que de antiguo expresaba la *revelación* o la presencia progresiva y dinámica del Dios salvador a través de Jesucristo en su dimensión corporal como mediación o vehículo (símbolo) de su realidad personal, se convierte a partir de ahora en expresión de *velación* u ocultamiento. El velo de las cosas oculta (como mero «signo») una realidad espiritual (inten-

Progresivamente se irá acentuando la separación entre el misterio del cuerpo eclesial y el cuerpo eucarístico de Cristo. Una primera causa de esta desvinculación es de carácter cristológico-soteriológico y radica en la distinta concepción de la salvación en Oriente y en Occidente. Si para el Oriente la redención es sobre todo un misterio de comunión, de participación en la vida del Resucitado y de incorporación a él como cabeza que nutre y sustenta a todo el cuerpo a la vez que lo restablece y lo sana sin cesar, como única «medicina de inmortalidad», para el Occidente (sobre todo a partir de san Agustín) la salvación es fundamentalmente liberación del pecado por la cruz y la muerte de Jesús. Esta segunda tesis, que encontrará su mejor exponente en Anselmo de Canterbury, peca de exagerado individualismo y juridicismo y es demasiado «cosista». Un pluralismo un tanto disperso y heterogéneo de satisfacciones, méritos, gracias, sacramentos, viene a sustituir al único misterio salvífico, que es la misma vida divina comunicada y transfundida de Cristo resucitado como cabeza a la Iglesia su cuerpo. La cruz predomina sobre la resurrección, por lo que es preciso tender un puente que una la orilla del pasado del Jesús histórico, de su obra salvadora y su persona, con la otra ribera de nuestro presente actual: este puente estará constituido por una serie de dones objetivos, entre ellos la Iglesia, que queda convertida así en mera correa de transmisión extrínseca de una salvación lograda por Jesús en el pasado, pero que ya no es considerada como mediación de la vida que mana del Resucitado, de quien como cabeza es el cuerpo. La mediación eclesial será sustituida por una mediación de cosas o de dones diversos y la comunión de vida es reemplazada por una comunión de méritos o gracias o de verdades abstractas. Bien sabido es cómo Tomás de Aquino, aun manteniendo en principio la teoría de la redención de san Anselmo, corrigió su concepción excesivamente juridicista haciendo hincapié en la *gratia capitis*, es decir, en la salvación que como «gracia capital» fluye de Cristo como cabeza hacia su cuerpo eclesial.

cional) que ya no está contenida, sino sólo significada; frente a la polaridad anterior de una realidad espiritual (escatológica) que se va haciendo presente de forma progresiva a través precisamente de la única mediación de lo corpóreo como símbolo. Así dice Rattramno: «mysterium dici non potest, in quo nihil est abditum, nihil est corporalibus sensibus remotum, nihil aliquo velamine contactum» (*De Corp. et Sang. Dni*: PL 121,131 A). Y en otro pasaje: «Sub *velamento* corporei panis corporeique vini, spirituale corpus spiritualisque sanguis existit» (*ibid.*: PL 121,134-135).

Una segunda causa (también cristológica) de la progresiva desvinculación entre eucaristía e Iglesia, radica en la aplicación cada vez más frecuente del término «cuerpo» al cuerpo individual, carnal, del Jesús histórico nacido de María, con olvido del misterio de la resurrección. La comunidad escatológica de vida y salvación (el banquete del reino de Dios), cuyo mejor exponente es el Resucitado es sustituida por una comunión particularista entre el Jesús histórico como personaje individual y el fiel cristiano. Las posteriores controversias irán agrandando esta separación entre eucaristía e Iglesia. Y mientras la teología católica, para destacar la presencia real somática del cuerpo y la sangre de Jesús, se sentirá en la obligación de prescindir de otros tipos de presencia, ciertas posturas divergentes darán una mayor importancia al cuerpo eclesial de Cristo, dejando de lado la presencia real «sustancial». Cuando lo correcto es afirmar una cosa sin negar la otra.

En realidad, una mayor atención a la resurrección debería ayudarnos a profundizar en la dimensión eclesial del cuerpo de Cristo. Ciertamente que la resurrección, aun implicando un cuerpo espiritual, no puede resolverse en pura espiritualidad; antes bien, entraña una entidad corporal (aunque no carnal), cuya estructura y configuración nos resulta, sin embargo, difícil de formular o de expresar porque pertenece al ámbito de la nueva creación futura, inaccesible aún en el presente a nuestra comprensión. Pero cabe afirmar que el cuerpo resucitado debe ser entendido, en su más hondo sentido bíblico, no como frontera que obliga a replegarse al hombre sobre sí mismo, sino como vehículo de comunión o de comunicación, de apertura radical a los otros, de autodonación e interrelación humanas, de trascendimiento de la propia individualidad, en suma; y por ello como mediación para una plena y definitiva realización del hombre, cuya realidad personal se define no sólo como ser en sí y para sí, sino también —y sobre todo— como ser para los otros, tal como aparece en Jesús<sup>79</sup>. La resurrección no es una mera prolongación de la existencia individual y autárquica que el hombre, en mayor o en menor grado, vive en la tierra, sino que implica necesariamente una plenitud de comunión con Dios a la vez que con los demás y con el mundo.

La resurrección de Jesús, más que algo que le sobreviene desde fuera, es la realización plena del misterio que en él late —la filiación o la encarnación misma— a la vez que su manifestación

y revelación. O la eclosión de lo que Jesús es en lo más profundo de su propia existencia: ser filial, o Amor y entrega al Amor. El que un hombre viva su vida como entrega con esa radicalidad con que la vivió Jesús sólo puede acaecer en virtud de la fuerza misma de Dios, que es Amor, y como autodonación del mismo Dios. «El amor de Dios (en el caso de Jesús: el Amor, que es Dios) ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (Rom 5,5). La plenitud de esta entrega y de este amor, que inicialmente es de Otro (o mejor: es Otro, el Padre), pero del que Jesús participa por su «consustancialidad» con el Padre, así como la progresiva personalización de ese Amor (como ser de Dios) en el lento proceso de una existencia humana entregada, es lo que constituye la encarnación, pero es también y sobre todo lo que constituye el misterio de la resurrección. La resurrección es, pues, el amor personalizado al máximo en la propia existencia<sup>80</sup>.

La resurrección implica, por tanto, la culminación de la entrega total de Jesús. El cuerpo entregado y la sangre derramada, después de constituir el mejor exponente de lo que es la vida entera y la muerte de Jesús, una vez liberados de las limitaciones de la carne y de las fronteras del espacio y el tiempo, adquieren por la resurrección una dimensión y una validez universales. Por eso Jesús, desde su entrega definitiva y absoluta para siempre, existe ahora totalmente para Dios y totalmente para nosotros. Y el primer fruto de esa autodonación total y absoluta del Resucitado no es otro que la Iglesia, cuerpo suyo.

En consecuencia, una mayor atención al Señor resucitado conlleva una mejor comprensión de lo que es el cuerpo eclesial, pues en la nueva realidad de la resurrección late la posibilidad de una comunicación más íntima y más plena de él con nosotros y con la creación entera. «Todo lo que él es, afirma E. Käsemann, lo es no como persona en el sentido de individualidad, sino en su apertura a nosotros y para nosotros, dado que además, ya en cuanto hecho carne y muerto, actuó 'por nosotros'. El Resucitado continúa aquello que había realizado el Encarnado y el Crucificado. El está ahí 'corporalmente' para nosotros siempre y nos hace participar 'corporalmente' en él. Así, el Resucitado puede darnos en la cena, de forma constantemente nueva, aquello mismo que al morir nos dio de una vez para siempre: 'mi cuerpo por vosotros'»<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> Cf. J. B. Metz, art. *Corporalidad*, en CFT I, 259-266, con la abundante bibliografía allí recogida.

<sup>80</sup> Cf. también M. Kehl, *Eucharistie und Auferstehung*, 97-99.

<sup>81</sup> E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart*, en *Exegetische Versuche* I, 32-33.

De este modo Cristo nos da participación en su persona, en su vida, muerte y resurrección a través de su cuerpo.

Una tercera causa de disociación entre el cuerpo de Cristo Iglesia y el cuerpo de Cristo eucarístico es la lenta pero progresiva identificación del cuerpo eclesial con el cuerpo social<sup>82</sup>. Y sobre todo la sustitución de la imagen de «cuerpo» por la de «reino», pero entendido éste no ya en el sentido del reino de Dios bíblico, sino desde una clave secular: desde el reino terreno y más en concreto desde el Sacro Imperio a cuya imagen la Iglesia trata a veces de configurarse. Así, en el siglo XIV Santiago de Viterbo prefiere claramente la categoría de reino a la de cuerpo para designar a la Iglesia, pero reino considerado no como *regnum Dei*, sino como *regnum ecclesiasticum*. A su vez, el «cuerpo» deja de entenderse como *corpus Christi* y pasa a ser el *corpus ecclesiae*: por el influjo de la *Política* de Aristóteles el término «cuerpo» se convierte en una mera metáfora para designar al cuerpo social. En este esquema, la afirmación del papa como única cabeza del *totum corpus christianum*, de toda la cristiandad, originará las luchas medievales entre el Pontificado y el Imperio. La tesis de una doble cabeza de la cristiandad (el papa y el emperador) no satisface, por lo que se retorna a la teoría de la única cabeza junto con la doble potestad o las dos espadas, la espiritual y la secular<sup>83</sup>, en un intento de compaginar la imagen del cuerpo con la del reino y la potestad regia. Otra línea, representada por Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua, afirmarán, en cambio, al emperador como única cabeza de todo el pueblo cristiano, llegando Marsilio hasta el extremo de considerar la teoría del cuerpo místico o eclesial como una forma

<sup>82</sup> Según H. de Lubac, ya en los primeros siglos el concepto de cuerpo eclesial comenzó a perder la densidad que encerraba en Pablo. La cultura romana hablaba de un *corpus iudaeorum* o *graecorum* como conjunto social. Por eso cuando la Iglesia, a partir de la paz de Constantino (313), empieza a considerarse heredera y sucesora del Imperio Romano, donde el César era el *caput universi populi*, este título comienza a atribuirse al obispo de Roma a partir del siglo V, así como el de *caput ecclesiae* (que en realidad, bajo una perspectiva paulina, sólo le compete a Cristo). Así, en la carta del Concilio de Calcedonia a León Magno (nov. 451) se le dice: «tu tamquam caput membris praepositus eras» (DS 306). Fórmulas que se harán más frecuentes en los siglos VIII y IX. Véase H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 100-104.

<sup>83</sup> Así, Bonifacio VIII, Bula *Unam Sanctam*, del 18 nov. 1302 (DS 872. 873). Cf. también H. de Lubac, *op. cit.*, 129-134.

de imperialismo eclesiástico para constituir al papado en cabeza única de la sociedad entera. Por eso en los siglos siguientes J. Wiclef<sup>84</sup>, J. Hus y posteriormente la Reforma serán muy críticos respecto al concepto de Iglesia como cuerpo y preferirán la imagen del reino, aunque tampoco correctamente planteado. Como consecuencia de toda esta controversia la Iglesia deja de considerarse cuerpo de Cristo, asimilándose a las estructuras de la sociedad civil y considerando su potestad como paralela a la potestad terrena del Imperio. Así, empiezan primero a separarse y luego a oponerse el cuerpo eucarístico (que comprende el cuerpo del Jesús histórico y el resucitado) y el cuerpo eclesial o místico. La Iglesia como cuerpo de Cristo irá dejando de ser el sacramento primordial o el presupuesto y el fundamento del cuerpo eucarístico (en su presencia somática).

Pero retornemos al siglo XI y principios del XII, donde acaece una mutación importante: la teología eucarística empieza a estructurarse en esquemas nuevos, en los que, al principio, quedan, sin embargo, resonancias de la concepción patristica. Hugo de San Víctor († 1141)<sup>85</sup> y Pedro Lombardo (hacia 1159 obispo de París)<sup>86</sup> hablan todavía de la Iglesia como «la realidad del sa-

<sup>84</sup> Sorprende al leer a J. Wiclef, por ejemplo, la insistencia en la idea del reino o del poder del rey en relación con la eucaristía. Se trata, por supuesto, del reino terreno y no del reino de Dios. Wiclef alude varias veces al ejemplo de la presencia de la persona y el poder del rey en su reino para explicar la presencia misteriosa de Cristo en la eucaristía.

<sup>85</sup> Cf. Hugo de San Víctor, *De Sacram.* 2,8: PL 176,465 BC. El acento de la doctrina eucarística de este autor recae sobre el aspecto eclesiológico y más aún místico-eclesiológico, afirma H. R. Schlette, *Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor*: ZKTh 81 (1959) 91 (cf. además 177-192.194-210). Hay en la eucaristía, dice Hugo, «tres cosas en una: en la primera (los dones) encontramos el signo de la segunda; en la segunda (cuerpo y sangre de Cristo), la causa de la tercera (el cuerpo eclesial). En la tercera (se manifiesta) la virtud de la segunda; en la segunda, la verdad de la primera» (*De Sacram.* 2,8: PL 176,467 D). Y en otro interesante pasaje, dice: «Aquel que come y es incorporado (al cuerpo eclesial de Cristo) tiene el sacramento y la realidad del sacramento (*sacramentum et rem sacramenti*). El que come y no es incorporado, tiene el sacramento, pero no la realidad del sacramento. A su vez, el que es incorporado sin poder comer por alguna razón tiene la realidad del sacramento, aunque no tenga el sacramento» (*ibid.*: PL 176, 461 D).

<sup>86</sup> Cf. P. Lombardo (*Sent.* IV, 2,8: PL 192,857), si bien en este autor ya aparece la inflexión hacia la Iglesia como *res significata, non contenta*.

«inamento» (*res sacramenti*)<sup>87</sup>. Según estos autores se da en la eucaristía (así como en los restantes sacramentos) un triple nivel: el del mero sacramento (*sacramentum tantum*) o el signo, que ya no es el símbolo antiguo que significa y contiene al mismo tiempo, sino que es mero signo: pan y vino; el segundo nivel es el del «sacramento y realidad» a la vez (*sacramentum et res*), constituido por el cuerpo y la sangre de Cristo, que son la «realidad» del signo o sacramento anterior (pan y vino), pero a su vez son también sacramento o signo de otra realidad más profunda, representada por el tercer nivel: «la realidad del sacramento» (*res tantum* o *res sacramenti*), que es el cuerpo-Iglesia<sup>88</sup>. El cuerpo eclesial de Cristo es, pues, el misterio más profundo de la eucaristía y hacia él remite y de él es signo el cuerpo y sangre eucarísticos, que en definitiva se ordenan totalmente y tienden como a su única razón de ser a la edificación y a la conformación de ese cuerpo último y definitivo de Cristo que es la comunidad eclesial. Este esquema perdura algún tiempo: todavía se refleja claramente en algún documento oficial del papa Inocencio III a comienzos del siglo XIII<sup>89</sup>.

Sin embargo, ya a finales del siglo XII aparece otra tendencia que empieza a hablar —en la eucaristía— de dos realidades paralelas latentes tras los signos: una «significada y contenida» (*significata et contenta*), el cuerpo y la sangre del Señor; otra «significada y no contenida» (*significata sed non contenta*), el cuerpo eclesial de Cristo. Así habla ya Pedro Lombardo<sup>90</sup>. De este modo, «la realidad última del sacramento, aquello que anteriormente ha-

<sup>87</sup> Según H. de Lubac, este nuevo esquema es esbozado por Algerio de Lieja († 1132) en su libro *De Sacram. 1,4,5*, donde habla de que «igitur sancti sacramentum pro sacramento et re sacramenti, et corpus Christi pro veritate et figura usurpant» (PL 150,752 B; cf. también 747-50), así como en *Liber de miser. et iust. 1,62*: PL 150,884 D (cf. *Corpus Mysticum*, 190).

<sup>88</sup> Cf. B. Neunheuser, *L'Eucharistie. Au Moyen Âge et à l'époque moderne* (París 1966) 68ss.

<sup>89</sup> Así, en la carta a Juan, arzobispo de Lyon (29 nov. 1202) (DS 783), y de forma similar en su libro *De sacro alt. myst. 4,35-36*: PL 217,878-80. Late todavía, sin duda, tras este esquema tripartito o triforme, cierta reminiscencia de la antigua tensión temporal pasado-presente-futuro escatológico expresado por los Padres como «umbra» (AT), «imago» (la celebración sacramental presente), «veritas» (el cuerpo de Cristo en la plenitud futura). Cf. B. Neunheuser, *op. cit.*, 75-78.

<sup>90</sup> Cf. *Com. 1 Cor*: PL 191,1642, así como *Sent. IV, 2,8*: PL 192,857.

bía sido la realidad y la verdad por excelencia, es expulsado fuera del sacramento mismo», afirma H. de Lubac<sup>91</sup>.

Vinculado a toda esta cuestión va el problema del desplazamiento de la «realidad» última de la eucaristía hacia las categorías posteriores de la «virtud» o los «efectos» del sacramento. Para el primer milenio el «efecto» primordial (mejor aún: la realidad misma) de la eucaristía es la Iglesia cuerpo de Cristo, que engloba en sí misma la presencia de Cristo como cabeza y la acción del Espíritu unificador y por ello de la gracia, que es así gracia eclesial, constituyendo todo ello un único misterio de salvación. Pero al disociar la Iglesia de la eucaristía, ésta, así como la gracia, se convertirán en meros efectos extrínsecos del sacramento en el marco de una distinción más simplista que diferencia entre el *sacramentum* y la *virtus sacramenti* (o la eficacia sacramental, que queda reducida a la gracia). Esta distinción (cuyos orígenes se encuentran ya en Ratramno y luego en Berengario) será fatal en los siglos siguientes porque dará paso a ciertas posturas exageradamente espiritualistas (como la de J. Wiclef o la de J. Calvino), que verán en la eucaristía no la presencia personal de Cristo, sino la presencia únicamente de su virtud (el Espíritu) o de su gracia comunicada.

En el siglo XIII, los grandes escolásticos mantienen todavía bastantes reminiscencias de la teología del primer milenio. Así, san Buenaventura sigue hablando del cuerpo eclesial como *res ultima* (realidad última) de la eucaristía, y del cuerpo eucarístico de Cristo como *res media* (realidad intermedia entre el signo —pan y vino— y la realidad más profunda, que es la Iglesia misma)<sup>92</sup>. Y santo Tomás habla de forma parecida<sup>93</sup>, llegando a afirmar que la eucaristía es el sacramento del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia<sup>94</sup>. No obstante, hay que reconocer que la postura del Doctor Angélico es fluctuante. Mantiene a veces el lenguaje de los teólogos del siglo XII, pero reinterpretado en clave nueva y con nuevos matices: la Iglesia es una realidad significada y no propiamente contenida en la eucaristía<sup>95</sup>, y por ello, al igual que la gracia, es

<sup>91</sup> H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 276.

<sup>92</sup> Cf. Buenaventura, *In IV Sent. d. 9, a. 2, q. 1* (*Opera omnia*, Ed. Vivès, París 1866, t. 5, 444).

<sup>93</sup> Cf. Tomás de Aquino, *In IV Sent. d. 8, q. 2, a. 1*: «Significat (la eucaristía) etiam quasi rem ultimam, corpus mysticum» (*Opera omnia*, Ed. Vivès, París 1889, t. 10, 194).

<sup>94</sup> *In Io 6,6,7* (*Opera omnia*, Ed. Vivès, t. 20, 47); *STh III, q. 73, a. 3 ad c.*, y *STh III, q. 73, a. 1, 2*.

<sup>95</sup> *STh III, q. 73, a. 6 ad c.*

más efecto que realidad última del sacramento<sup>96</sup>. Muy similar es la postura de Alberto Magno (1193-1280), maestro y predecesor de santo Tomás<sup>97</sup>. Todos estos autores, pues, mantienen todavía la vinculación entre eucaristía e Iglesia, pero la comunidad eclesial es considerada más como mero efecto o consecuencia de la eucaristía que como realidad última o como algo intrínsecamente indisoluble del misterio eucarístico. Con ello pierde densidad el concepto mismo de Iglesia, pero la pierde igualmente el misterio eucarístico, en el que irá predominando un planteamiento cada vez más individualista.

La disociación entre resurrección, eucaristía e Iglesia origina en la Edad Media una curiosa distinción entre un cuerpo verdadero (*verum corpus*), que es el cuerpo real e histórico de Jesús, y un cuerpo (eclesial) que no es verdadero comparado con el histórico, sino análogo a él. Algunos autores llegarán a hablar de un *duplex corpus* o de dos cuerpos de Cristo distintos: el eucarístico y el eclesial, por lo que no son equiparables en absoluto<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> En el comentario a Juan habla también de la «rem sacramenti quae est duplex: una contenta et signata quae est Christus integer...; alia res est signata et non contenta, et hoc est corpus Christi mysticum» [*In Io* 6,7,3 (*Opera omnia*, Ed. Vivès, t. 20, 50)]. Por eso en Tomás, a pesar de sus afirmaciones eclesiales respecto a la eucaristía, se realiza ya una inflexión hacia el individualismo posterior. Llega a hablar de que la realidad última de la eucaristía acaece en el que la recibe y consiste en la gracia que le es otorgada: en la eucaristía «id autem quod est res tantum, est in suscipiente, scilicet gratia quae confertur» (STh III, q. 73, a. 1 ad 3). Esta afirmación no concuerda del todo con las que hemos citado en la anterior nota 93. Cf. A. Piolanti, *Il Corpo Mistico*, 163-178.

<sup>97</sup> El «corpus mysticum quod est ecclesia... est signatum in hoc sacramento et non contentum»; no forma, pues, parte del sacramento mismo. El contenido último del sacramento es la gracia. Sin embargo, Alberto Magno muestra en esta cuestión más sentido eclesial que santo Tomás, ya que el don más profundo de la eucaristía no es simplemente la gracia, sino la «gratia incorporationis» o la gracia eclesial: a ella se ordena la manducación del cuerpo y la sangre (*Liber de sacram. euch.* d. 6, tr. 3, c. 1 [*Opera*, Ed. Borgnet, París 1899, t. 38, 413]).

<sup>98</sup> De esta cuestión del *duplex corpus* hablaremos posteriormente, en el capítulo VI de este libro, pp. 448-453.

### III. COMUNION EUCHARISTICA: COMUNION ECLESIAL

#### 1. La comunión de los santos

A finales del siglo XII, en plena controversia con los albigeneses, Alano de Lille (1120-1202) se preguntaba por qué la eucaristía, siendo un misterio central en el cristianismo, no habrá merecido mención alguna en los antiguos símbolos o profesiones de fe, mientras el credo alude en cambio al bautismo y a la remisión de los pecados. Y da como respuesta la siguiente: el símbolo de la fe se refiere a la eucaristía, de forma implícita, cuando habla de la «comunión de los santos», pues la comunión profunda que es la Iglesia resulta impensable disociada de la comunión sacramental eucarística<sup>99</sup>.

Según J. N. D. Kelly, la expresión «comunión de los santos» aparece por primera vez en Occidente hacia finales del siglo V. En Oriente, en cambio, es más antigua la fórmula *koinōnia tōn hagion*, que, según el mismo autor, tenía un sentido eucarístico de participación en los dones santos, en los dones eucarísticos<sup>100</sup>.

Entre los siglos V al VIII la comunión de los santos implica en Occidente un pronunciado sentido escatológico futuro: es «la definitiva congregación del pueblo santo de todos los tiempos y de toda la multitud celeste, que se anticipa y se realiza parcialmente en la congregación de la Iglesia católica»<sup>101</sup>. Implica, por tanto y sobre todo, un sentido eclesial: la comunión es fundamentalmente comunión de personas en la Iglesia, mientras que «la interpretación sacramental es posterior y tiene visos de ser secundaria»<sup>102</sup>.

H. de Lubac coincide en parte con las afirmaciones de J. N. D. Kelly. Advierte que «la *sanctorum communio* es a la vez e indivisiblemente 'sacramentorum communicatio' y 'sanctorum societas' o 'consortium', es decir, es comunión de los santos o entre personas —una *communio societas*—, pero es también participación común en el sacramento, en las 'cosas santas' o en los santos misterios»<sup>103</sup>. Esta vinculación entre la comunión eclesial y la comu-

<sup>99</sup> *De Fide cath. contra haer.* 4,1,59: PL 210,363. Cf. más datos en H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik* (Munich 1965) 12-13.

<sup>100</sup> Cf. J. N. D. Kelly, *Primitivos Credos cristianos* (Salamanca 1980) 480.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 461.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 465.

<sup>103</sup> H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 31. Cf. A. Piolanti, *Il Corpo Mistico e la sua relazione con l'eucaristia* (Roma 1969) 126-142.

nión eucarística se hace patente de modo singular en la reconciliación penitencial, pues la penitencia pública en los primeros siglos iba indisolublemente vinculada a la incorporación a la comunidad eclesial a la vez que a la comunión eucarística. De ahí el denso y complejo sentido que encierran expresiones tales como «recibir la comunión» (*communione accipere*), «ser reconciliado en la comunión» (*communione reconciliari*) o «ser separado de la comunión» o «apartado de la comunión» (*a communione separari, a communione alienus*), que aparecen ya en el siglo IV en el Concilio de Elvira, así como en el Concilio de Cartago del 348 y en otros posteriores. Pues bien: en todas estas fórmulas el término comunión se refiere a la reconciliación del pecador que «recibe la comunión», es decir, es incorporado a la comunidad cristiana de la que había sido separado (*ex-communicatus*, excluido de la comunión o comunidad) por la penitencia, y por ello es admitido también a la celebración del banquete eucarístico en el seno de esa misma comunidad. Se trata, pues, de una comunión a la vez eclesial y eucarística, de manera que esta segunda no puede darse sin la primera.

Cuando la reconciliación penitencial tenía lugar en etapas sucesivas se admitía primero al penitente a la «comunión simple», es decir, a la oración comunitaria de la Iglesia y a la primera parte de la eucaristía (que por eso recibió el nombre de «misa de los catecúmenos», porque a ella podían asistir éstos y los pecadores en proceso penitencial); o sea, a las oraciones, así como a las lecturas bíblicas. Sólo una vez reconciliado el penitente podía participar en la comunión plena y perfecta, que incluía la recepción sacramental del cuerpo de Cristo. Pero la participación en la eucaristía tenía lugar una vez que la comunidad acogía de nuevo en su seno al que había roto con ella por su propia culpa y lo incorporaba por la imposición de manos del obispo. Así, «la unión con la Iglesia comenzaba por la admisión a la plegaria común, la *orationis communio*, y esta *sanctorum communio* era consumada por la admisión al banquete» eucarístico a la vez que eclesial<sup>104</sup>. Digamos por último que santo Tomás pone también en relación ambos sentidos del término comunión<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> *Ibid.* Véase también pp. 24-37, así como, del mismo autor, *Méditation sur l'Église*, 131. Cf. también A. Piolanti, *Gemeinschaft der Heiligen*: LThK IV, 651-653, con la bibliografía allí citada.

<sup>105</sup> La eucaristía tiene otra significación cara al presente, a saber: la de la «ecclesiasticae unitatis, cui homines congregantur per hoc sacramentum. Et

## 2. La Iglesia, presupuesto y fundamento de la eucaristía

Por lo general prevalece la idea de que la comunidad eclesial es fruto y consecuencia del misterio eucarístico, porque el cuerpo y la sangre del Señor son la fuente de donde dimana la Iglesia como cuerpo de Cristo. Y esto es verdad. Pero no cabe olvidar al mismo tiempo que la Iglesia como cuerpo de Cristo es además generadora, principio y fuente de la eucaristía, por ser el sacramento primordial que da sustento y base a toda celebración y a toda realidad sacramental. En su libro *Meditación sobre la Iglesia*, H. de Lubac establece con razón esta doble polaridad: la Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia, si bien en el primer capítulo concede una importancia casi exclusiva —en la confección de la eucaristía por la Iglesia— a la acción del ministro (presbítero u obispo) y muy poca al pueblo de Dios, en cuanto éste constituye también el cuerpo de Cristo y el sacramento primordial<sup>106</sup>.

El Concilio Vaticano II habló claramente de la Iglesia como sacramento fundamental y universal de salvación<sup>107</sup>. Este concepto habrá de ser tomado en serio por la teología. La comunidad eclesial en su conjunto es la matriz de donde brotan todos los sacramentos, que por ello son siempre sacramentos de la Iglesia, y en

secundum hoc nominatur 'communio' vel 'synaxis'» (Sth III, q. 73, a. 4 ad c). La liturgia lo expresa de modo similar: «Que esta comunión en tus misterios, Señor, expresión de nuestra unión contigo, realice la unidad en tu Iglesia» (Domingo 11 del tiempo ordinario. Oración después de la comunión). Esta misma comunión la expresa la anáfora o canon 1 en el *communiantes*: «Reunidos en comunión» veneramos la memoria de María, los apóstoles y los santos. J. A. Jungmann advierte cómo a esta memoria precede inmediatamente la memoria «de todos los aquí reunidos, cuya fe y entrega bien conoces» (cf. *El sacrificio de la misa*, 830-831).

<sup>106</sup> Cf. *Méditation sur l'Église*, 123-137.

<sup>107</sup> La Iglesia es «sacramento admirable» (Const. sobre la sagrada liturgia *Sacr. Conc.*, n. 5) o «sacramento visible de la unidad salvadora» (Const. sobre la Iglesia *Lum. gent.*, n. 9c; Const. sobre liturgia, n. 26). Cristo, por su Espíritu vivificador, «hizo a su cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación» (Const. sobre la Iglesia *Lum. gent.*, n. 48b; Decreto actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, nn. 1 y 5). Por eso «la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (Const. sobre la Iglesia *Lum. gent.*, n. 1).

especial ese sacramento central que es la eucaristía<sup>108</sup>. Esta relación entre eucaristía e Iglesia es tan profunda y tan íntima que ni la eucaristía podría existir sin la Iglesia ni puede haber Iglesia sin eucaristía<sup>109</sup>.

Esta preeminencia de la Iglesia sobre la eucaristía ya hemos visto cómo aparece en el Nuevo Testamento y fue afirmada también por los Padres; pero aquí quisiéramos únicamente recordar la afirmación frecuente de la necesidad de ser antes cuerpo de Cristo y estar incorporado a él para poder recibir el cuerpo y la sangre de Cristo y alimentarse de él. Esta misma idea, a partir del siglo V, encontrará una nueva formulación (que se refleja en Teodoro de Mopsuestia o en san Fulgencio): sólo aquel que está dentro del cuerpo de Cristo por el bautismo puede participar de Cristo-eucaristía<sup>110</sup>. Esta formulación, algo más jurídica, refleja una mayor institucionalización eclesial, donde se atenúa la visión de la Iglesia como sacramento o *mysterium* fundamental y original, mientras los sacramentos empiezan a relacionarse entre sí inmediatamente, sin tomar a la Iglesia como centro y punto de partida. Más tarde, en la teología escolástica medieval, la idea de la Iglesia como presupuesto de la eucaristía se expresará de este modo tan imperfecto: la eucaristía sólo puede celebrarse y realizarse si (sobre todo en el ministro) se da la intención de hacer aquello que hace

<sup>108</sup> Sobre la Iglesia como sacramento puede consultarse en castellano: O. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento de salvación*: MS VI/1,321-370 (allí ulterior bibliografía); J. Alfaro, *Cristo, sacramento del Padre. La Iglesia, sacramento de Cristo glorificado*, en *Cristología y antropología* (Madrid 1973) 121-140; J. Perea, *Evangelización y sacramentos en una Iglesia sacramento de salvación*, en *Varios, Evangelización y sacramentos* (Madrid 1975) 75-92.

<sup>109</sup> P. Neuenzeit, *Eucharistie und Gemeinde*, 116; J. M. R. Tillard, *L'Eucharistia e la Chiesa*, en *Eucaristia* (Asís 1968) 57-86.

<sup>110</sup> Al participar en la eucaristía «nos juntamos al cuerpo y sangre del Señor, y así al tomarlo permanecemos en comunión con él, siendo nosotros mismos cuerpo de Cristo, y por esta comunión estrechamos la que habíamos recibido por el nuevo nacimiento en el bautismo. Hemos venido a ser su cuerpo, según la palabra del Apóstol: 'vosotros sois el cuerpo de Cristo' y 'Cristo es la cabeza por la que se estructura todo el cuerpo, y se articula y crece con el crecimiento de Dios'» (Teodoro de Mopsuestia, *Hom. Cat.* 16,24: Sol II, 162). «Entonces cada uno comienza a ser participante de aquel único pan cuando empieza a ser miembro de aquel único cuerpo, que ya se inmola verdaderamente como hostia viva a Dios en cada uno de los miembros cuando se une en el bautismo a su cabeza, Cristo» (Fulgencio de Ruspe, *Ep.* 12,11: PL 65,391 B; Sol II, 1007).

la Iglesia, de tal modo que si la eucaristía no se celebrase dentro de la fe y de los propósitos (o, por decirlo así, del proyecto) de la Iglesia no sólo sería ilícita, sino además inválida<sup>111</sup>.

A partir de la encarnación, el «cuerpo de Cristo» es el lugar fundamental donde acaece la salvación, la revelación y la presencia. Pero cuerpo de Cristo no existe más que uno: es primordialmente la humanidad glorificada del Señor (humanidad que él ha asumido inicialmente tomándola de nuestra propia carne y de nuestra propia humanidad), pero lo es también indisolublemente y como su prolongación la Iglesia (y en ella y por ella el mundo): «vosotros sois el cuerpo de Cristo», repetía san Agustín citando 1 Cor 12, 27<sup>112</sup>. Y es en esta unidad vital entre Cristo y su comunidad, cuerpo o carne suya, en lo que el Nuevo Testamento pone especial énfasis. Sin que el afirmar esto signifique que Cristo pierda nada de su entidad personal o individual para disolverse en la comunidad. Antes bien, y de forma paradójica, su autodonación total, el «derramamiento» o desbordamiento pleno de sí mismo, su entrega radical como cabeza hacia su cuerpo, lejos de implicar la negación de su identidad personal, es precisamente lo que constituye la nueva personalidad e identidad de Jesús, que, desde Dios y como él, se define asimismo como *agâpe*, como amor sin limitación alguna, como pura relación<sup>113</sup>. En este sentido nada pierde Jesús de su propia personalidad ni de su señorío por ser cabeza del cuerpo eclesial, antes bien conserva frente a la Iglesia su libertad y su soberanía de Kyrios, que rige y gobierna a su comunidad, aunque siempre desde el misterio de su autodonación y de su amor.

Pues bien: Cristo y su cuerpo, que es la Iglesia, constituyen la realidad y el contenido más profundo —la *res sacramenti*— de la eucaristía. Por eso la eucaristía es el «sacramento de la unión y el

<sup>111</sup> Cf., p. ej., Tomás de Aquino, STh III, q. 64, a. 8 ad 1; q. 74, a. 2 ad 2.

<sup>112</sup> El concepto de cuerpo se convierte así en compendio de todo el misterio de la salvación: Cristo tomó su cuerpo de la humanidad pecadora, lo rehízo en una vida nueva y lo ofreció como oblación al Padre y luego nos devuelve ese cuerpo ya rehecho y renovado al hacernos cuerpo suyo a la vez que al darnoslo en alimento. Así lo afirma igualmente el monje medieval Cándido de Fulda (siglo IX) (*De pass. Dni.* 5: PL 106,68-69).

<sup>113</sup> Habría que aludir aquí a la «relación» como constitutiva de las personas divinas en la Trinidad, que no son algo cerrado en sí mismo (*esse in*), sino pura referencia subsistente (*esse ad*): cf. santo Tomás, STh I, q. 29, a. 4; q. 40, a. 2. Véase J. M.ª Rovira Belloso, *Revelación de Dios, salvación del hombre* (Salamanca 1979) 298-317.

vínculo de la caridad», en expresión de Agustín, o de la comunión y la mutua relación entre Cristo y la Iglesia. La comunión, pues, no es inicialmente ni únicamente de Cristo con la persona o el fiel individualmente considerados, sino que es primero comunión de Cristo con su Iglesia, a la que vivifica y revitaliza sin cesar en el banquete eucarístico, y sólo en este marco es también comunión con el fiel individual: en la medida en que éste se hace miembro de Cristo al incorporarse a su cuerpo eclesial. Sólo entonces realmente cada uno de nosotros podemos participar del cuerpo y la sangre del Señor. Por eso no participa verdaderamente en la eucaristía aquel que disocia —el que dilacera— el cuerpo de Cristo separando (no sólo de hecho, sino hasta en la intención misma) su cuerpo personal de su cuerpo eclesial.

### 3. La eucaristía, presupuesto y fundamento de la Iglesia

La Iglesia es, pues, generadora de eucaristía desde su propia vida o su propia realidad, pues la celebración litúrgica lo es del encuentro salvífico entre Dios y el hombre en Cristo (que no acaece al margen de la vida y la existencia). La comunión tiene que ser primeramente comunión eclesial para que pueda ser comunión sacramental eucarística. De lo contrario caeríamos en aquel culto vacío de que ya habían hablado los profetas, así como el propio Jesús (cf. Is 29,13; Mt 7,6-7)<sup>114</sup>.

Pero, a su vez, también tenemos que afirmar que la eucaristía es generadora de Iglesia, que brota y nace cada día del misterio eucarístico como fuente de comunión y de comunidad. Es en la eucaristía donde una multitud, un conjunto de hombres, se hace o deviene cuerpo de Cristo al participar de su persona —de su cuerpo y sangre— e incorporarse a ella. Este doble dinamismo, el que va de la Iglesia a la eucaristía y de la eucaristía a la Iglesia (o bien del cuerpo eclesial al eucarístico y viceversa), tiene su raíz y su mejor expresión en la frase del cuarto Evangelio: «permaneced en mí y yo en vosotros» (Jn 6,56; 15,4,7), a la que san Agustín prestó tanta atención.

Por ello, frente a lo que muchas veces creemos los cristianos, el cuerpo y la sangre eucarísticos de Jesús no son meta o fin en sí mismos, sino el medio o el vehículo hacia una meta última, que es la constitución de la Iglesia como cuerpo definitivo de

Cristo<sup>115</sup>. La eucaristía, pues, no acaba ni se ordena a la presencia real somática del cuerpo y la sangre de Jesús en nuestros altares como a su fin último; antes bien, tiende totalmente hacia la edificación del cuerpo eclesial, respecto al cual el cuerpo y la sangre del Señor son medio y no fin. Y si la presencia del cuerpo y de la sangre no lograsen hacer de nosotros el cuerpo eclesial de Cristo, habría que decir que algo falla y que la eucaristía ha perdido de hecho, para nosotros, su valor y hasta su contenido mismo, su nervio. Porque es claro que lo más profundo del misterio eucarístico no es sólo la presencia estática o la aparición ante nosotros de la persona de Jesús (su cuerpo y su sangre), sino su presencia viva y dinámica, entregada, capaz de hacer surgir su cuerpo-Iglesia, de manera que, «fortalecidos con el cuerpo y sangre de tu Hijo y llenos de su Espíritu Santo, formemos en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu»<sup>116</sup>.

Podemos afirmar, pues, desde esta perspectiva, que el Señor no sólo fue el fundador de su Iglesia en el pasado, sino que sigue siendo hoy su fundador o, más aún, su fundamento y su roca en y a través de la eucaristía. De la presencia de Cristo en la cele-

<sup>115</sup> A. Gerken es bastante crítico frente a las categorías de «medio» y «fin», mientras prefiere hablar de reciprocidad de relaciones entre eucaristía e Iglesia y hasta de identificación. La teología medieval, dice, estableció una relación entre eucaristía e Iglesia «basada únicamente en la presencia real somática y no en la celebración eucarística como tal, desconociendo, por tanto, la reciprocidad de las relaciones (entre Iglesia y eucaristía). Frente a esta situación propugna la tesis siguiente: no es la eucaristía la causa de la Iglesia, sino al revés, la Iglesia es sobre todo la causa de la eucaristía. La comunidad reunida en el Espíritu Santo es la que tiene la misión de Cristo, en ella está presente Cristo como anfitrión, ella es la que formula en la eucaristía la gran plegaria de acción de gracias, así como la palabra de Cristo 'tomad y comed'. Por eso posee una causalidad eficiente y efectiva, aunque instrumental, cara a la celebración eucarística y por ello también cara a la presencia real somática. La cosificación del pensamiento medieval impidió el que esta unidad dialéctica entre Iglesia y eucaristía pudiese ser contemplada. Antes bien, esta unidad original vino a resolverse en una sucesión o en una secuencia de un medio que conduce a un fin» (*Theologie der Eucharistie*, 175-176 y nota 25).

<sup>116</sup> Anáfora tercera del Misal Romano. Y de modo similar en la segunda anáfora o plegaria eucarística: Te pedimos «que el Espíritu Santo congregate en la unidad a cuantos participamos del cuerpo y sangre de Cristo», así como en la oración después de la comunión del 5.º domingo de Cuaresma: «Te pedimos, Dios todopoderoso, que nos cuentes siempre entre los miembros de Cristo, en cuyo cuerpo y sangre hemos comulgado».

<sup>114</sup> Cf. J. Powers, *Teología de la eucaristía*, 88.



bración eucarística —de su «costado»— sigue brotando hoy, junto con el agua y la sangre, la Esposa que surge de la carne y de la sangre del nuevo Adán.

Vinculado a toda esta cuestión está el problema de los frutos de la eucaristía. Cuando los Padres hablan de la *virtus substantialis*, de la virtud sustancial de la eucaristía, no entienden bajo esta fórmula unos dones objetivos, impersonales que se nos dan individualmente a cada uno, sino una realidad más amplia: el fruto de la eucaristía es la Iglesia misma y la comunión de los santos como concreción de la salvación y como ámbito de donación del Espíritu y la vida misma de Cristo resucitado. La estrecha vinculación del cuerpo con la cabeza y la consiguiente transfusión de vida que de la cabeza fluye hacia los miembros: todo eso es la salvación y la gracia, que acaece en ese momento cumbre de la vida de la Iglesia que es la celebración eucarística. Más tarde esa «virtud» irá perdiendo el primitivo sentido de comunión personal y vital y se irá cosificando en gracias-dones. Surge entonces un problema nuevo: si el don que la eucaristía otorga es la gracia sin más y no la persona de Jesús, ¿en qué se diferencia de los demás sacramentos que también otorgan la gracia? Este problema empieza a serlo desde el momento en que la gracia ha dejado de ser la *gratia capitis*, es decir, la gracia que es la persona misma de Cristo, quien, como cabeza, derrama sobre su cuerpo lo que él es a la vez que se nos da como alimento y sustento. La gracia ha dejado de ser comunión vital para quedar reducida a un don objetivo<sup>117</sup>.

<sup>117</sup> Toda esta problemática implica un replanteamiento del puesto que corresponde a la eucaristía en el conjunto del misterio cristiano. Sólo entonces recibirá una solución correcta. En efecto: la eucaristía no puede ser considerada como un sacramento más entre los demás sacramentos; antes bien, identificada con la Iglesia misma, constituye junto con ella el «sacramento primordial», de donde brotan y en donde desembocan luego los restantes sacramentos (no en vano la Iglesia antigua celebró los sacramentos en el marco de la celebración eucarística). Por eso la relación entre los restantes sacramentos y la eucaristía ha de ser considerada desde una participación de éstos —en clave menor, en grado inferior— del misterio que se nos otorga con toda su fuerza en ese sacramento primordial constituido por «el cuerpo de Cristo», y que comprende como una unidad a «Cristo-Iglesia-eucaristía».

#### IV. EL BANQUETE FRATERNAL, SACRAMENTO DE COMUNION

##### 1. La eucaristía, ¿alimento o comunión?

La tradición cristiana habla de la eucaristía como alimento, como comida y bebida espiritual que, a semejanza del maná o el agua de la roca en el desierto, nos sirven de sustento en nuestra peregrinación hacia la tierra prometida. Así lo afirma también el Nuevo Testamento: tomad y comed, dice Jesús a sus discípulos en la última cena, según el relato de los sinópticos; el que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna, afirma el Evangelio de Juan.

Y, sin embargo, el concepto de comida sin más aditamentos es ambiguo y dista de ser el más adecuado para designar a la eucaristía, porque corre peligro de ser entendido —y así sucede a veces— en su vertiente más radicalmente individualista. De por sí, la nutrición o la alimentación es un acto fundamentalmente biológico que entraña, por tanto, un carácter animal, aunque sin duda pueda humanizarse, convertirse en un acto humano. El comer es en principio una acción egoísta de apropiación que excluye todo lo que sea compartir: lo que yo como lo hago exclusivamente mío, apartándolo de todo posible uso o apropiación por parte de otro hombre. Por eso la comida es el acto que más se acerca a una afirmación radical de la propiedad privada. Así, los animales combaten entre sí, a veces ferozmente, por apropiarse de la comida; los niños muy pequeños se disputan un dulce o algo que les gusta. Y es que el acto de comer excluye por sí mismo al otro, haciendo de él un rival o un enemigo. La penuria de alimentos y la lucha por la subsistencia llena muchas páginas de la historia universal y condujo a veces al hombre a situaciones dantescas. Y esas contiendas, que en ocasiones alcanzaron una fiereza inhumana, son un permanente testimonio de la pervivencia de una dimensión animal en el hombre, que se disputa la comida como las fieras. Pero también es cierto que, aun en esos momentos trágicos, el hombre supo igualmente compartir su propia penuria y escasez de alimentos, su pobreza, en suma, con los otros hombres, demostrando así su superioridad sobre la naturaleza irracional.

En realidad, la comida o la nutrición sólo pueden elevarse sobre el plano de lo estrictamente animal cuando este acto individualista es capaz de abrirse hacia la coexistencia, hacia la hospitalidad y la comensalidad. La transición de la animalidad a la humanidad coincide en buena parte con el paso del acto individual de comer al

banquete fraternal. Cuando una mesa ocupa el centro de la comida ésta puede decirse que empieza a cambiar de sentido: la mesa es signo, aun en nuestros días, de posibilidades de convergencia, de negociación y diálogo, de relación interhumana en suma.

Todo esto significa que el banquete no tiene como objetivo primordial el sustento o la alimentación del hombre (ya Pablo decía que, tratándose de un mero comer por comer, esto puede hacerlo cada uno en su propia casa: ¿es que no tenéis vuestras casas para comer y beber?; cf. 1 Cor 11,21-22), sino que su finalidad primordial es la comensalidad, el comer y beber humanamente, es decir, conjuntamente. El acto de nutrirse, de comer y alimentarse, tiene, ciertamente, su razón de ser y es algo legítimo —y, aún más, necesario—; pero este acto sólo es verdaderamente humano cuando se inserta en una acción simbólica, que es el convite fraternal o el banquete-comunión. La comida se humaniza cuando el hombre es capaz de compartir su mesa y su alimento con sus semejantes.

Por eso venimos afirmando a lo largo de todo este capítulo que el símbolo o sacramento fundamental en la eucaristía no radica únicamente en las cosas que nos sirven de alimento o de sustento (aunque sea un sustento espiritual) ni tampoco en el mero acto de la manducación, sino en el banquete fraterno, que presta un nuevo marco y da un nuevo sentido a esa comida, al acto de comer y beber. Los alimentos y la comida tienen sin duda un valor, pero en cuanto encuadrados en el convite fraternal capaz de convertir los meros alimentos en «dones» y por ello la apropiación egoísta en amor capaz de compartir. El acto de comer o de nutrirse deviene algo específicamente humano por el simple hecho de compartir esa comida, porque sólo así se reconoce al otro como hermano y, en el caso de la eucaristía, como miembro y parte de la Iglesia, único y verdadero cuerpo de Cristo.

El símbolo fundamental eucarístico tiene que ser un símbolo de comunión más que de mera alimentación o nutrición, y por ello no podrá ser un símbolo individualista, sino comunitario, eclesial. Este símbolo es fundamentalmente el banquete eclesial. Si comemos el cuerpo de Cristo y bebemos su sangre, es imprescindible que esta manducación sea hecha en comunión, en comunidad, en la alegría y el amor del convite fraterno, para que el acto sacramental niegue precisamente aquella dimensión que la acción de comer requiere como acción biológica: la exclusión del otro. Este sentido está latente en la hospitalidad de los pueblos orientales: por eso el judaísmo iniciaba las comidas festivas «partiendo el pan» y distribuyéndolo para indicar que ese pan pertenece ya de algún modo

a todos los comensales por igual. Jesús vivió en este clima de hospitalidad y se sirvió de él en sus comidas, sobre todo con los alejados: también él destacó el «partir» el pan sobre el mero «comer», así como el «compartir» la copa (bebed todos de ella). Lo cual no significa que los discípulos no comiesen y bebiesen; lo hicieron, ciertamente, por mandato del Señor, porque la eucaristía era comida y bebida (y Juan así lo recalca al referirse al pan de vida), pero lo hicieron después de haber compartido estrechamente todo —el alimento y la existencia— por los caminos de la tierra y en el marco de un último compartir en el banquete de la última cena<sup>118</sup>.

## 2. El banquete eclesial, signo primordial eucarístico

Ya hemos dicho cómo, si no queremos retornar a los símbolos cosísticos, inertes, de ciertas religiones es preciso recalcar el símbolo de la comunidad o la comunión interhumana como rasgo propio del cristianismo. Por eso el sacramento no radica exclusivamente en el pan y el vino aislados en sí mismos, sino en el pan y el vino en cuanto asumidos y utilizados por una comunidad que se sirve de ellos como «dones», es decir, como instrumento y vehículo de interrelación y de comunión interhumana, de «comunión de los santos»<sup>119</sup>. Pan y vino son también signo y sacramento de la presencia de Cristo, pero no como realidades autónomas, sino en cuanto asumidas en un gesto comunitario de donación abierta, de entrega amorosa y de oblación personal de cada uno en favor de todos.

A partir del siglo XI, la teología y la piedad cristianas centraron toda su atención, de forma demasiado unilateral, en la presencia real somática del cuerpo y la sangre de Jesús en los dones. Esto fue consecuencia de la polémica durante la Edad Media, polémica que volvió de nuevo a encenderse con la Contrarreforma en el siglo XVI. El olvido que estas controversias originaron de la dimensión co-

<sup>118</sup> Cf. Ch. Duquoc, *Le Repas du Seigneur*: LumVie 18 (1968) 53-55; J. P. de Jong, *L'Eucharistie comme réalité symbolique* (París 1972) 33-75.

<sup>119</sup> Cf. autor anónimo, *In 1 Cor 11*: PL 117,570-571. La unidad del pan (así como de la copa) es un signo importante para la Iglesia del primer milenio: por esa comunión en los dones se llama cena (o banquete) y es sacramento del cuerpo de Cristo. «Sicut nos de uno pane et de uno calice percipientes, participes et consortes sumus corporis Domini» (Rabano Mauro, *In 1 Cor*: PL 112,94 A). De aquí que estos autores hablen con frecuencia del *sacramentum panis*, que podríamos traducir hoy como el sacramento del banquete.

munitaria del banquete, así como del valor de la celebración en sí misma como lugar privilegiado de una presencia viva y actuante del Resucitado, empobreció la eucaristía. Por una parte, corremos el grave riesgo de caer en un sacramentalismo radical que nos asegure la presencia de Cristo en todo caso y de forma indefectible, aunque nuestra vida no se ajuste a las exigencias de comunión eclesial que esa presencia comporta siempre, y aunque se desarrolle al margen de su Espíritu. Esto conllevaría una disociación inadmisibles entre dimensión sacramental y dimensión ética y una separación, en último término, entre lo sagrado y lo profano como dos terrenos acotados e independientes entre sí. En realidad, ello equivaldría a participar de un cuerpo y una sangre carnal de alguien que murió, pero no del cuerpo pneumático, espiritual, del Resucitado, que es por esencia vivificador. Pero la carne sola, sin el Espíritu, no aprovecha para nada (cf. Jn 6,63). Por otra parte, la concepción de unos meros dones que estuviesen «ante» nosotros más que «para» nosotros, más para ser contemplados sobre el altar que para ser incorporados e integrados activamente por el banquete en nuestra propia vida, nos comprometería muy poco al situarnos en una mera relación individualista con la persona de Jesús, pero sin ninguna relación con su cuerpo eclesial. Una actitud intimista nos permitiría seguir olvidando la comunión con el cuerpo Iglesia y por ello la necesaria «diaconía» al banquete comunitario del reino, en donde ese cuerpo se hace visible.

Además conviene señalar que no son sólo el cuerpo y la sangre de Cristo los que se hacen presentes en la eucaristía, sino el cuerpo «entregado» y la sangre «derramada» por y en favor nuestro. Para que se hiciera efectiva la presencia real del cuerpo y la sangre de Jesús bastaría con los elementos del pan y del vino. Pero para que se haga efectiva la presencia de la «entrega» y el «derramamiento» de Jesús se requiere algo más: la mesa del banquete, es decir, una comunidad en cuya entrega mutua realizada bajo el signo o sacramento de la donación convivencial recíproca de unos dones pueda plasmarse y materializarse o hacerse visible el cuerpo del Señor en cuanto entregado, la autodonación y la entrega misma de Jesús. Entrega que difícilmente aparece sin más en unos elementos inertes si no van arrojados en un gesto de donación que a su vez sea signo de la Iglesia como autodonación y por ello plasmación del cuerpo entregado de Jesús. Desde el gesto humano previo —gesto de comunión eclesial— capaz de tomar el pan (y no sólo el pan eucarístico, sino todo aquello que es «fruto de la tierra y del trabajo de los hombres») y repartirlo equitativamente, con generosidad

y amor, entre los comensales como un signo de autodonación de todos en favor de todos (y en especial de los más necesitados), es cuando realmente puede hacerse presencia viva, «carne y sangre» en los dones (en cuanto dados), la vida y la persona de Jesús en cuanto dada, en cuanto entrega y oblación de su cuerpo y de su sangre realizada un día por todos, y que pervive hoy «para la vida del mundo» (Jn 6,51). Sólo en el servicio y la diaconía de la Iglesia —que encuentra en el banquete eucarístico su culminación, su celebración y su mejor expresión simbólica, sacramental— puede tomar carne hoy la diaconía y el servicio de Jesús, como sólo en la *thysia* (sacrificio) de la Iglesia puede hacerse presente hoy para nosotros la *thysia* o sacrificio de Jesús<sup>120</sup>.

Por esta razón los evangelios dan a la multiplicación de los panes un claro tono eucarístico. En realidad, la Iglesia escribe ya estos relatos cuando lleva cierto tiempo celebrando la eucaristía. Es en ese gesto de Jesús que parte, reparte y comparte el pan (gesto prolongado por los discípulos, pues son ellos quienes distribuyen el alimento a la gente) donde la comunidad cristiana vio inicialmente el misterio de Cristo en su conjunto global como una gran multiplicación de los panes, es decir, como pan de vida partido y compartido tal como se hace patente en el Evangelio de Juan. Este mismo espíritu se refleja asimismo en el comportamiento de la comunidad primera que vivió de manera especial la «comunión» vinculada al «servicio a las mesas»<sup>121</sup>. Más tarde este

<sup>120</sup> Valga como ejemplo un texto de Isidoro, donde concibe el sacramento de forma dinámica: consiste en la oblación del pan y del vino (oblación que es hecha sin duda a Dios en la misma medida en que es hecha en favor de los otros); habla del reino de Cristo y de su sacerdocio, «cuius corporis et sanguinis sacramentum, id est, oblatio panis et vini, in toto orbe terrarum offertur» (*Aleg. Sacr. Script.* 19: PL 83,104 A; Sol II, 1216).

<sup>121</sup> Dice Juan Crisóstomo: «Los primeros cristianos depositaban sus bienes en un acervo común. Luego, en días determinados, hacían mesa común... y realizada la sinaxis (o congregación), después de la comunión en los misterios, se reunían para comer juntos en un banquete común, aportando los ricos los manjares y siendo invitados los pobres que carecían de todo y comiendo todos en común. Pero después también se perdió esta costumbre. La causa fue la división que se originó entre ellos» (*In 1 Cor. hom 27,1*: PG 61,223-224; Sol I, 875). Y Agustín, refiriéndose a los discípulos de Emaús, dice: «haz como hicieron ellos para que reconozcas al Señor». Ellos le ofrecen hospedaje, le retienen y le ruegan que se quede con ellos. «Hospedatú al peregrino si quieres reconocer al Salvador. La hospitalidad les devolvió lo que les había quitado su falta de fe, y el Señor se les manifestó

gesto de comunión se concretará en otro signo más pobre, pero importante: las ofrendas de los fieles para los más necesitados, vinculadas desde antiguo a la celebración eucarística. «De principios del siglo III datan las primeras noticias que tenemos sobre una ofrenda de los fieles que precede a la oración eucarística» (y que luego evolucionará en diversas liturgias hacia una procesión más solemne de ofrendas)<sup>122</sup>. Estas ofrendas, que comprendían muy diversos dones en especie y a partir del siglo XI también en metálico, iban dirigidas en su mayor parte a subvenir a las necesidades de los fieles, otra pequeña parte a la sustentación de los clérigos y una mínima parte —un poco de pan y de vino— a la celebración eucarística<sup>123</sup>. El ofertorio u oblación de aquellos dones que aportaban los creyentes pronto formó parte del conjunto de la celebración litúrgica como un elemento esencial. Y estas aportaciones u oblationes fueron tempranamente designadas con el nombre de «sacrificio» o «sacrificios» por ser ofrenda a Dios al serlo también para los pobres<sup>124</sup>.

De este modo vivió la Iglesia la estrecha relación entre culto a Dios y fraternidad humana, entre sacrificio y comunión. El que todo este dinamismo se haya ido perdiendo progresivamente significó también una importante pérdida para la eucaristía<sup>125</sup>. La comunión de los santos aparece vinculada cada vez más, a partir de mediados del siglo XIV, a una dimensión puramente espiritua-

en la fracción del pan. Aprended, pues, dónde habéis de buscar, poseer y reconocer al Señor: en el convite» (*Serm.* 235,3; PL 38,119; Sol II, 323).

<sup>122</sup> J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 54. Si bien ya Hch 2,44-45; 4,34-35, habla del dinero para los necesitados entregado a los apóstoles para su distribución; así como Pablo habla de las colectas en favor de los pobres de Jerusalén. Todo ello vinculado a la eucaristía.

<sup>123</sup> Cf. más datos en J. A. Jungmann, *op. cit.*, 629-655. Más tarde se va desdibujando la estricta relación de la ofrenda con la celebración eucarística. Las ofrendas se entregan privadamente al sacerdote y darán origen al estipendio, según J. A. Jungmann, *op. cit.*, 653-654.

<sup>124</sup> Cf. J. A. Jungmann, *op. cit.*, 630-632.653.

<sup>125</sup> Ciertos teólogos reformados franceses del siglo XVII vuelven a insistir con fuerza en el valor de las ofrendas en la eucaristía. Estas ofrendas hechas a los necesitados son signo de la oblación de la Iglesia entera y de su sacrificio, y, asumidas por el propio Jesús (en la consagración de las primicias del pan y del vino, tomadas del conjunto de la oblación de los fieles), son ofrecidas por él junto con todo el pueblo fiel al Padre. Cf. P. Y. Emery, *Le sacrifice eucharistique selon les théologiens reformés français du XVII<sup>e</sup> siècle*: VerbCaro 13 (1959) 286-305.318s.327-328.

lista, a la participación en «los méritos sobrenaturales de los otros» o en el «tesoro de los méritos de Cristo y de los santos», lo que acaece en especial por medio de las indulgencias<sup>126</sup>, y no tanto como donación concreta de lo propio en aras del amor fraterno.

Habría que retornar a estos gestos primordiales, sacramentales de la Iglesia como auténtico símbolo, lugar de encuentro y de presencia recíproca entre Cristo y nosotros. El gesto de comunión y de banquete es el único signo verdaderamente capaz de sustentar la presencia personal de Jesús, de su cuerpo y su sangre en cuanto «entregado» y «derramada». Gesto convivial que, por supuesto, incluye como un elemento esencial y necesario los dones del pan y del vino que forman parte también del sacramento en cuanto que visibilizan y manifiestan (en el marco del banquete) el cuerpo eclesial de Cristo (la comunidad fraterna eclesial) y el cuerpo personal (cuerpo y sangre) del mismo Cristo como cabeza. Desde esta concepción dinámica del banquete-comunión (con los dones que incluye) aparece más claro cómo esa entrega y ese derramamiento del cuerpo y de la sangre de Cristo coinciden con la entrega, donación y presencia del Esposo a la Iglesia como Esposa o con la autodonación de la cabeza que transfunde su vida y su ser en su cuerpo; entrega que genera a su vez la entrega y autodonación consiguiente (y por ello la presencia en respuesta) de la Esposa al Esposo o del cuerpo eclesial a su propia cabeza, Cristo. Mutua entrega que es la raíz última de una presencia real viva y recíproca.

Y es que de la presencia eucarística de Cristo forma parte esencial no sólo su persona viva y vivificadora, sino también su Espíritu (que lo es a la vez del Padre), un Espíritu que se define como amor absoluto, como donación total, como vínculo de comunión y de solidaridad. Y únicamente cuando participamos no ya del cuerpo y de la sangre de Jesús, sino además y sobre todo de su Espíritu, sólo entonces cabe hablar de una verdadera plenitud de la presencia eucarística. Porque esta presencia exige una reciprocidad: no es mera presencia de aparición de Cristo ante nosotros, sino que es presencia de comunión de Cristo con nosotros y nuestra con él. Es una presencia, en suma, que tiende a hacer de Cristo y de nosotros un solo cuerpo.

<sup>126</sup> La primera referencia oficial al «tesoro de los méritos de la Iglesia» como fundamento de las indulgencias en el magisterio de la Iglesia tiene lugar en la Bula *Unigenitus Dei Filius*, de Clemente VI (del 27 enero 1343) (DS 1025-1027).

V. LA IGLESIA MEDIADORA DE UNA PRESENCIA  
EUCARÍSTICA QUE ES PRESENCIA DE COMUNIÓN

1. *La Iglesia, cuerpo de Cristo, mediación  
entre una mera presencia objetiva (en los dones)  
y una mera presencia subjetiva (en la fe)*

La teología actual hace especial énfasis en la presencia personal de Cristo, en la eucaristía, por encima de una presencia meramente espacial o local<sup>127</sup>. Ya hemos dicho cómo J. Betz insiste en la presencia actual, personal o pneumática de Cristo junto a su presencia somática o sustancial.

En el misterio eucarístico el Señor está presente, en primer lugar, como el que invita al banquete de la salvación o del reino, prolongando así aquella misma invitación que él realizó en su vida y que quedó reflejada en las parábolas del convite. Llamada que se repite luego en la resurrección cara a los discípulos: «venid, comed» (Jn 21,22)<sup>128</sup>. En el banquete eucarístico es el Señor el que invita y preside, el que parte el pan y lo distribuye, a la vez que se da y se entrega a sí mismo en comunión a través de los dones del pan y el vino<sup>129</sup>. La eucaristía implica, pues, un previo «comer con Jesús» antes de «comerle». O lo que es lo mismo: es preciso vincularnos al Señor e incorporarnos a él por la fe (a través de su cuerpo eclesial y la donación de su Espíritu) para que podamos

<sup>127</sup> Así, por ejemplo, F. X. Leenhardt, *La présence eucharistique: Irénikon* 33 (1960) 146-172, o E. Pousset, *L'eucharistie, présence réelle et transubstantiation*: *RechScRel* 54 (1966) 177-212, así como *L'eucharistie, sacrement et existence*: *NRTh* 88 (1966) 943-965, afirman la necesidad de superar una mera concepción espacial o local de la presencia, mientras Th. Stüss, *La présence réelle du Christ dans l'eucharistie d'après les recherches protestantes*: *RevScPhilTheol* 53 (1969) 433-457, critica la postura de Leenhardt e insiste en la necesidad de una concepción también espacial de la presencia. El mismo santo Tomás excluye una presencia de Cristo local: ante la pregunta: «sed corpus Christi est verum corpus et est in coelo. Ergo videtur quod non sit secundum veritatem in sacramento altaris sed solum sicut in signo», responde: «quod corpus Christi non est eo modo in sacramento sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur; sed quodam speciali modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quod corpus Christi est in diversis altaribus non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento» (STh III, q. 75, a. 1).

<sup>128</sup> Las expresiones «comer y beber con él» aparecen en el Nuevo Testamento referidas al Resucitado (cf. Hch 10,41; Ap 3,20).

<sup>129</sup> Cf. J. Betz, *Eucharistie*: MS IV/2,267-268 (trad. cast., 264-265).

alimentarnos verdaderamente de su cuerpo y sangre. Pero la iniciativa de la presencia le compete al Señor y no a nosotros (al presbítero o a la comunidad). Es él quien nos sale al encuentro y nos incorpora a sí mismo antes de que nosotros podamos incorporarle a él por la comunión eucarística. Y si faltase esa previa incorporación nuestra al Señor por la fe, jamás se llegaría a una verdadera y auténtica presencia personal entre Cristo y el hombre, pues, para el no creyente, el Señor bien puede «estar ahí», pero con la mera presencia de las cosas inertes, no con una presencia personal, amorosa y viva. Con una presencia oblativa, de auto-donación y entrega Jesús sólo se hace presente a aquellos que, como miembros suyos, forman parte de su cuerpo eclesial.

En realidad, la presencia eucarística no puede reducirse a la mera presencia objetiva, al mero estar ahí propio de la pasividad de la materia inerte: ésta podría ser la presencia de una piedra, de cualquier objeto inanimado o el mero yacer de un cadáver que está «de cuerpo presente». Las cosas «están» con una presencia meramente local, pero no puede decirse que estén verdadera ni humanamente presentes, porque la auténtica presencia, la presencia personal, es una presencia activa y no pasiva, dinámica y viva, no estática; es una presencia dialogal, intencional y de algún modo consciente, y sobre todo es una presencia recíproca o de comunión, que acaece en una doble dirección y no en un sentido unidireccional. Por eso la presencia personal desborda y supera la indolente presencia de las cosas: no se reduce a un mero «estar ahí», sino que es un «estar ahí para ti», para nosotros y en favor nuestro. De hecho, la presencia personal interhumana, aunque localizada de ordinario en el espacio y enmarcada en el tiempo, desborda, sin embargo, estas coordenadas y puede acaecer también en la palabra y en el gesto, en el amor o en la viva persistencia del recuerdo.

En toda esta problemática, no obstante, preciso es el huir de dos extremos que son inadmisibles: por una parte, la reducción —como hemos dicho— de la presencia personal a una presencia puramente material y objetiva. Toda presencia humana es la presencia del corazón y de un latido vivo y no la mera yuxtaposición de las figuras de un museo de cera. Pero, por otra, habrá que evitar también todo subjetivismo radical que rebaje la presencia al puro ámbito de la interioridad personal, la presencia de la palabra que interpela o de la fe subjetiva que responde (postura a la que propendía la Reforma protestante). Es preciso admitir también cierta objetividad de la presencia, pues, dado que el hombre es «espíritu en el mundo», la presencia humana y las relaciones interpersonales

tienen de algún modo que tomar «cuerpo y sangre». Así, pues, la presencia personal ni puede quedar reducida al mero plano de la interioridad subjetiva ni su objetividad puede tampoco quedar reducida al nivel de la pura cosa, de la materia inerte. ¿Cómo superar esta especie de antinomia sin caer presa tanto de una objetivación como de un subjetivismo exacerbados?

La Iglesia es la única mediación que nos permite hablar de una realidad (símbolo o sacramento) objetiva —la salvación *extra nos*—, pero sin caer al mismo tiempo en el plano de lo «cosístico», así como nos permite también hablar de una realidad (símbolo o sacramento) personal, pero como comunión o interrelación, sin caer en un subjetivismo individualista. Es en el marco de la Iglesia, cuerpo *de Cristo*, donde el Señor resucitado se hace presente personalmente para nosotros y a nosotros, y es en ese mismo marco de la Iglesia, *cuerpo* de Cristo, donde nosotros, sus miembros, nos hacemos también presentes a él de forma recíproca y consciente. Presencia mutua, pues, que no se da fuera de la Iglesia o al margen de ella. En esa presencia dialogal, hecha carne, hecha cuerpo en la comunidad eclesial y de forma especialísima en ese momento más denso y más pleno de la existencia de la Iglesia que es el banquete y la celebración eucarísticos, es donde habrá que buscar la objetivación o la «localización» fundamental de la presencia de comunión que es la presencia eucarística.

Esta dimensión eclesial se echa de menos en la teología eucarística de la Reforma, que no llegó a descubrir, sobre todo en el caso de Lutero, a la Iglesia como plasmación (objetiva a la vez que subjetiva) de la presencia. De aquí que la presencia eucarística tienda a reducirse a la mera presencia subjetiva, intencional, como un diálogo que se juega entre Cristo y yo en el marco de la pura fe individual. Pero, a su vez, la teología católica, por una insuficiente referencia eclesial, propende también hacia el otro extremo: hacia la presencia objetiva en los dones, cayendo asimismo en una presencia demasiado cosificada. Una y otra postura coinciden en buena parte en su concepción individualista del misterio eucarístico. La Reforma utiliza sin duda en la teología eucarística unas categorías más personalistas, más de tipo antropológico: la relación personal y la presencia acaecen al nivel de la palabra y de la respuesta en la fe. La teología católica, en cambio, insiste más en categorías de tipo cosmológico, en la necesaria mediación de los dones. Ambos planos son necesarios, sin duda, como expresión del misterio. Pero hay una categoría intermedia de la que no convendría prescindir: es la comunidad eclesial plasmada

en el banquete eucarístico donde realmente acaece la verdadera presencia de comunión de Cristo para nosotros y de nosotros para Cristo.

No basta, por tanto, para el misterio de la presencia eucarística ni la mera fe individual ni la mera presencia en los dones objetivos (solos, sin referencia alguna). Ambos elementos son necesarios, ciertamente, pero incardinados y enmarcados en la realidad eclesial: es en los dones *de la Iglesia* (pan y vino de los que participamos) donde acaece la presencia de Cristo para nosotros, y es a su vez en la fe *de la Iglesia* (de la que participamos, y no en la mera fe individual, subjetiva) donde acaece nuestra presencia consciente y responsable para el Señor y ante él.

No excluimos, pues, la presencia objetiva, somática, de Cristo en los dones, pero creemos que deberá ser situada en el contexto del misterio eclesial y no al margen de él. Los dones son realmente el cuerpo y la sangre del Señor, pero enmarcados en el cuerpo de Cristo-Iglesia y como prolongación de esa previa «comunión» salvífica. Por eso sólo en el contexto de una asamblea creyente que vive y celebra la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo es donde puede realizarse la presencia eucarística de Cristo a su Iglesia<sup>130</sup>. Es en este contexto eclesial donde resuena la palabra creadora de Cristo y donde actúa su Espíritu, que transforman y consagran los dones, y es ahí también donde el individuo concreto es invitado a integrarse personalmente en la realidad de Jesús.

Sin la fe y la existencia previa de la Iglesia no existiría, pues, la eucaristía ni habría posibilidad alguna de presencia sacramental eucarística<sup>131</sup>. Esta verdad la afirmaba la teología escolástica al

<sup>130</sup> Late aquí de nuevo el «permaneced en mí y yo en vosotros» del Evangelio de Juan. Que Agustín comenta así: «El Señor nos recomendó, cuando comemos y bebemos su sangre, que permanezcamos en él y él en nosotros. Permanecemos en él cuando somos miembros suyos; permanece él en nosotros cuando somos templo suyo. Para que seamos miembros suyos nos traba la unidad. Que la unidad nos trabe, ¿quién puede hacerlo sino la caridad?» (*In Io tract.* 27,6: PL 35,1618; Sol II, 243). E. Käsemann afirma: «Nosotros estamos en Cristo como miembros de su cuerpo. Y nos hacemos miembros de su cuerpo al incorporarse a nosotros Cristo como Espíritu. Ambas cosas coinciden en el acto sacramental y, cuando de ello se habla, se remite a este acto sacramental» (*Anliegen und Eigenart*, en *Exegetische Versuche* I, 17).

<sup>131</sup> Cf. K. Rahner, *Wort und Eucharistie*, en *Schriften zur Theologie* (Einsiedeln 1960) IV, 353, así como *Zur Theologie des Symbols*, en *ibid.*, 275-311. También L. Bouyer afirma: «Para que el misterio eucarístico sea

defender la necesidad absoluta, para que pueda realizarse la eucaristía, de actuar según la intención o la fe de la Iglesia<sup>132</sup>, aunque la reducción de toda la riqueza de la vida y la fe eclesial a la sola intención del ministro signifique un notable empobrecimiento de la teología eucarística, así como de las funciones de la comunidad eclesial en la realización de la eucaristía. Desde este contexto habría que replantearse el sentido del *ex opere operato* o de la eficacia de la palabra y el gesto sacramental. Esta eficacia no acaece de forma mágica, por la mera pronunciación de unas palabras aisladas de todo contexto. El gesto y la palabra tienen valor y eficacia en cuanto están respaldadas por la presencia previa, amorosa, de Cristo a su Iglesia y por la presencia amorosa recíproca de la Iglesia a Cristo en la fe. Es, pues, la presencia actual y personal de Cristo en la celebración, así como la fe y la intercesión y la oración de la Iglesia, las que respaldan y garantizan la presencia somática de Cristo en los dones<sup>133</sup>.

La fe, pues, no es sólo el fruto o la consecuencia de la comunión eucarística, sino que —sobre todo en cuanto fe eclesial, comunitaria— es también el presupuesto necesario (no la causa) para que pueda darse la presencia real somática. Esta fe, realizada en la vida, basada en la rememoración y concretada en la oración (la *anamnesis* que se vuelve *epiclesis*)<sup>134</sup>, es la que posibilita como condición *sine qua non* la presencia del Señor en los dones. Repetimos ahora lo que decíamos al hablar de la presencia y la aparición del Resucitado: no es la fe personal de los discípulos la que crea esa presencia o aparición; pero esa presencia y esa manifestación del Señor tampoco podrían darse sin el clima de una fe (al menos inicial) de sus discípulos. En una fe gradual, tal como nos la presentan los evangelios, los discípulos van aceptando pro-

celebrado como 'misterio de la fe' es preciso que lo sea en un acto de fe, lo más efectivo posible, de la Iglesia en todos sus miembros» (*La eucaristía*, 467; cf. 464-467).

<sup>132</sup> Cf. J. H. McKenna, *Eucharistic Epiclesis*: TheolStud 36 (1975) 270, donde este autor afirma: «Parece impropio negar no sólo que la fe de la Iglesia sea necesaria para la realización del sacramento, sino también, como consecuencia de ello, que la misma Iglesia desempeñe un papel efectivo en la realización de los sacramentos».

<sup>133</sup> Cf. nota 111 de este capítulo. Véase además STh III, q. 64, a. 7 y 9; así como Buenaventura, *In IV Sent.* d. 6, p. 2, a. 2, q. 1 ad 2 (*Opera omnia*, Ed. Vivès, París 1866, t. 5, 392-393), y *Brevil.* 6,7 (*ibid.*, t. 7, 318-319).

<sup>134</sup> Cf. M. Thurian, *Le pain unique* (Taizé 1967) 39-47, donde se relaciona la anamnesis con la epiclesis.

gresivamente la presencia viva del Señor, a medida que se van dejando impregnar también por la vida nueva del Resucitado y por su Espíritu vivificador.

En la presencia eucarística no es la fe individual la que origina o crea la presencia del Señor; él está presente anteriormente a nuestra fe personal e independientemente de ella. En cambio, la fe sí que es necesaria para que la presencia de Cristo sea verdadera presencia humana, personal y no una mera presencia anónima, objetiva e inerte.

Por eso toda la problemática de la presencia eucarística de Cristo no puede desvincularse del conjunto de la celebración. Y tal como sucede en toda presencia personal, implica cierto dinamismo: no acaece súbitamente, sino que es progresiva y gradual. Por eso desborda el momento en el que se pronuncian las palabras de la consagración. Es primero la presencia viva del Señor, que nos invita a su mesa y nos congrega. Es luego la presencia de su palabra, que sigue resonando en su comunidad por medio del evangelio. Y será esta misma palabra evangélica y no otra la que volverá a resonar en el relato de la institución. De manera que la acogida de la palabra evangélica en la fe por parte de la Iglesia constituye ya una verdadera comunión inicial en la vida y la persona de Jesús<sup>135</sup>. En realidad, el evangelio anticipa ya la entrega radical de Jesús por nosotros: su persona y su vida entregada. Por lo que cabe decir que el evangelio contiene y nos da, en un despliegue sucesivo, aquel mismo cuerpo entregado y sangre derramada (que es la existencia entera de Jesús) que luego acabarán dándonos, como en apretada síntesis, en los dones del pan y del vino. Cada página del evangelio es, pues, un fragmento de la autodonación de Jesús, de su entrega y su derramamiento por nosotros, de su cuerpo entregado y sangre derramada. «El evangelio es el pesebre donde Cristo yace», había dicho acertadamente Lutero: por eso cabe hablar de una presencia misteriosa del Señor tras la letra de los evangelios. Tras las palabras de Jesús no está una ideología o una

<sup>135</sup> San Atanasio afirma: «sabemos que sin la fe es imposible participar de este pan». Por eso el mismo Cristo «alimentaba siempre con sus palabras a sus discípulos, es decir, a los que tenían fe y les comunicaba la vida por la proximidad de su divinidad»; también Pablo ordena «que al débil en la fe lo acogiésemos y lo alimentásemos (con la palabra) si todavía no era idóneo para comer el pan» (*Ep.* 7,7-8: PG 26,1394; Sol I, 300-301). En el mismo contexto destaca a la Iglesia como la que alimenta nuestra fe para participar en la eucaristía.

ley más o menos anónima, sino que está él mismo como Palabra, su persona y su vida, que se nos pone delante y se nos comunica: está ese «yo soy» que reaparece como un constante estribillo en el Evangelio de Juan y que respalda y sustenta todas sus palabras<sup>136</sup>. La misma vida de Jesús y su persona están latiendo inmediatamente detrás de cada página del evangelio.

Esta misma palabra del Señor se concentra luego en los dones de la comunidad (como los rayos del sol se focalizan en un punto al atravesar una lente): aquella presencia anterior, aquella entrega y donación de Jesús que antes había tomado cuerpo en la palabra evangélica despertando a su vez el gesto de donación de la Iglesia, en la oblación de sí misma y de sus dones (ofertorio), se plasma ahora en un supremo gesto de donación y de presencia en los dones del pan y del vino. Esta presencia del Señor desemboca, por último, en la comunión eucarística, que repite a un nivel más profundo aquella «primera» comunión con el Jesús del evangelio y con su entrega latente tras la página evangélica<sup>137</sup>.

En resumen, pues, podemos afirmar: anterior y previa a la presencia real objetiva hay otra presencia actuante y vivificante de Cristo; él ha salido a nuestro encuentro antes de que nosotros nos acercásemos a él. El viene a nosotros con el don de su presencia personal, de su palabra y de su Espíritu y, por último, con el don pleno de sí mismo en los dones: sólo una vez acogido en el dinamismo de esta presencia progresiva y gradual podemos recibirlo al final como alimento y comunión<sup>138</sup>.

<sup>136</sup> Dice Jerónimo: «Ego corpus Iesu evangelium puto...; vere corpus Christi et sanguis eius sermo Scripturarum est», en *Tract. in Ps 147,14*: CCh (Ser. Lat.) 78, 337s.

<sup>137</sup> Por eso desde la época de Agustín se incorporó al momento de la comunión una antífona tomada al principio de los salmos (en especial del salmo 33) y luego con frecuencia de textos del evangelio leído en la liturgia de la palabra. Tiene un profundo sentido esta vinculación estrecha entre la comunión como acogida de la palabra evangélica y la de la palabra hecha don. Cf. más datos sobre la antífona de comunión en J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 1104-1115.

<sup>138</sup> La palabra de Jesús nos introduce en el sacramento de la celebración y el banquete: «certe, si petere cibum veretur ipse..., festinet ad verbum Dei» (Ambrosio, *Exp. in Lc 6,70.72*: PL 15,1686.1687; Sol I, 524.526). En la Iglesia antigua, donde muy pocos eran los que tenían acceso directo al libro de las Escrituras, la palabra de Dios llegaba en la práctica a través de la acción y la palabra viva de la Iglesia.

Es en este marco de una comunidad como lugar de presencia donde el hombre debería convertirse en persona, dejando de ser mero individuo. El ser humano —afirma un autor de la Iglesia ortodoxa<sup>139</sup>— se mueve entre la colectividad masificadora y el individualismo exacerbado, pasando sin cesar de uno a otro extremo. Su vida social dista mucho de ser verdadera comunión, presencia personal; antes bien, es una constante fluctuación entre el colectivismo gregario y el individualismo egoísta. La liturgia, y en especial la eucaristía, tiende a crear un ámbito de verdadera comunión y presencia interpersonal, a crear personas que en el marco de la comunidad cuerpo de Cristo realicen su personalidad y la afirmación de sí mismos en el contexto de una auténtica comunión de amor y de solidaridad y afirmación del otro, encontrando así la plenitud de su realización personal en la unión con Dios y con los hermanos.

## 2. El sentido de la reserva eucarística y el culto a la eucaristía

La concepción del misterio eucarístico que aquí propugnamos podría parecer quizá, a primera vista, difícilmente compatible con el hecho de la reserva eucarística y sobre todo con la adoración y el culto que la piedad cristiana tributan a la eucaristía. No es así en realidad. Y aunque es cierto que el culto eucarístico sufrió una evolución y un progresivo desarrollo a lo largo de los siglos (en especial a partir del siglo XI), creo que tiene su razón de ser y su sentido en la existencia y en la vida de la Iglesia actual.

Un correcto planteamiento de esta cuestión no debería dejar de lado alguna referencia a su evolución histórica.

La comunidad pospascual tributó a Jesús como Señor un culto de adoración. La *proskynesis* (o acción de postrarse o prosternarse) tributada a Dios aparece también referida a Cristo, sobre todo como resucitado, en estratos muy antiguos del Nuevo Testamento<sup>140</sup>. Sin embargo, parece que este culto referido a Cristo —en la Iglesia primera, hasta bien entrado el siglo IV— se reducía sobre todo al ámbito de la piedad privada, mientras la adoración

<sup>139</sup> J. Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau*, 346ss.

<sup>140</sup> Como rey mesiánico adorado por las gentes (Mt 2,2.11); principalmente referido al *Kyrios* (Mt 14,30.33; Jn 9,38; pero sobre todo Mt 28,9.17; Lc 24,52). Cf. W. Bauer, art. *proskyneō*, en WNT 1422.



y el culto públicos en la celebración litúrgica iban dirigidos fundamentalmente al Padre por mediación de Cristo en el Espíritu <sup>141</sup>.

Durante los tres primeros siglos, a causa de la persecución, la Iglesia no disponía de lugares de reunión fijos y sobre todo públicos. Los templos paleocristianos son muy poco frecuentes y sólo en el Oriente (Siria), en el norte de Africa y en el sur de España se conservan algunos restos de edificios destinados al culto. La eucaristía tenía que celebrarse en casas privadas o en lugares solitarios (las catacumbas) por lo que las especies eucarísticas no podían quedar en el templo o en un lugar «sacro» accesible a todos. La piedad eucarística estaba centrada en la reunión litúrgica misma, en la celebración del banquete eucarístico por parte de la comunidad congregada.

Por otra parte, la disciplina del arcano inducía a ocultar más que a exponer los sagrados misterios, que únicamente se desvelaban ante los iniciados, sobre todo en el marco de la celebración litúrgica de la Iglesia. Algunos Padres, todavía a mediados del siglo v, insisten en que los misterios han de realizarse bajo puertas cerradas <sup>142</sup>.

Todo esto no significa que la Iglesia primera no conociese la reserva eucarística: hay testimonios muy antiguos, ya desde mediados del siglo II, que nos hablan de que la eucaristía era conser-

<sup>141</sup> En el Nuevo Testamento, los términos *latreucin*, *latreia*, así como *leitourgein* o *leitourgia* nunca se refieren a Jesús como meta u objeto de adoración litúrgica; cf. W. Bauer, WNT, 924.930-932. Todavía a fines del siglo IV tenemos el testimonio de los Concilios de Hipona (393), can. 3, así como del Concilio III de Cartago (397), can. 23, donde se ordena: «Ut nemo in precibus vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet. Et cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio» (Mansi III, 884.922). Un poco más tarde, en el siglo v, en ámbitos monofisitas (y por ello en una mentalidad extrema antiarriana) empiezan a aparecer en la liturgia oriental las primeras oraciones (a veces anáforas enteras) dirigidas a Cristo. Cf. J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Münster 1925) 220ss, así como *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart* (Innsbruck 1960) 18-20.

<sup>142</sup> Cf. Juan Crisóstomo, *In Mt hom.* 23,3: PG 57,310s; Sol I, 774-775: «Por eso, pues, celebramos los misterios cerradas las puertas y apartamos a los no iniciados», porque carecen de «lo que se exige para que puedan estar presentes a estos misterios». Y en el siglo v, de modo similar, Cirilo de Alejandría: en los misterios «por la inevitable necesidad de impedir malas inteligencias cerramos las puertas» (*In Io comm.* 12,1: PG 74,725 C; Sol II, 697). Entre otros autores que cabría citar.

vada después de la celebración para ser llevada como viático a los enfermos o a los cristianos que iban a padecer el martirio <sup>143</sup> o bien para ser enviada por una iglesia a otras iglesias en signo de mutua comunión <sup>144</sup>.

Hay también interesantes testimonios del profundo respeto y veneración que desde antiguo merecen a la Iglesia las especies eucarísticas: nada de ellas debe perderse, ser pisado o abandonado de forma que pueda ser pasto de los animales <sup>145</sup>. Sin embargo, no tenemos testimonio alguno en la Iglesia antigua de un culto explícito a la eucaristía fuera de la celebración litúrgica.

Ciertamente, a partir del siglo IV, sobre todo en el ámbito de la Iglesia antioquena, empieza a afirmarse una adoración de Cristo, presente en la celebración eucarística, por parte de los seres angélicos. Y esta adoración se propone como modelo que los fieles deben imitar. Así lo hace con mucha frecuencia Juan Crisóstomo <sup>146</sup>,

<sup>143</sup> «Y se da y se hace participante a cada uno de los dones eucaristizados, y a los ausentes se les envía por medio de los diáconos» (Justino, *Apol.* 1,67 y un texto igual en *ibid.* 65: PG 6,432 y 429; Sol I, 93 y 91). Cf. también el testimonio de Novaciano, *De Spect.* 5: Sol I, 261, y Dionisio de Alejandría, *Ep. ad Fab.* 4: PG 10,1309.1312; Sol I, 662, ya en el siglo III.

<sup>144</sup> Ireneo advierte al papa Víctor que «los predecesores tuyos que no observaban (la misma práctica de celebración de la Pascua) enviaban, sin embargo, la eucaristía a los que la observaban de entre aquellas iglesias» (*Ep. al papa Victor*, 15: PG 7,1229 B).

<sup>145</sup> Ya Tertuliano, en el siglo II, insiste en el cuidado de que no caigan al suelo y se pierdan los dones eucarísticos (*De Cor.* 3: PL 2,79 A; Sol I, 147, así como Hipólito, *Trad. Apost.*: Sol I, 175). Orígenes dice: «Cuando recibís el cuerpo del Señor lo guardáis con toda cautela y veneración para que no caiga ni un poco de él ni desaparezca algo del don consagrado. Pues os creéis reos, y con razón, si se pierde algo de él por negligencia. Y si empleáis tanta cautela para conservar su cuerpo, ¿cómo juzgáis cosa menos impía haber descuidado su palabra que su cuerpo?» (*In Ex hom.* 13,3: PG 12,391 AB; Sol I, 180, afirmación que recoge san Jerónimo, *In Ps 147*, 14: Sol II, 92). Véanse otros textos en Cirilo de Jerusalén, *Cat. Myst.* 5,21: PG 33,1127; Sol I, 497, o, ya en el siglo VI, Cesáreo de Arlés, *Serm.* 78,2: PL 39,2319.

<sup>146</sup> Es preciso acercarse a la «tremenda y divina mesa» con temor y temblor, como los ángeles que cubren sus rostros y exclaman: santo... (*Hom. in Nat.* 7: PG 49,361; Sol I, 697). Las cosas santas han de ser tratadas santamente, pues «las potestades celestiales llenan el santuario, rodean el altar sagrado y contemplan extasiadas la sublimidad y grandeza del Señor» (*De Sacerd.* 6,4: PG 46,682; Sol I, 669). Frases semejantes se repiten con frecuencia en sus obras.

Teodoro de Mopsuestia<sup>147</sup> y, en el ámbito de Siria, Jacobo de Sarug<sup>148</sup>. En el siglo VIII, Gregorio Magno es también testigo de esta tradición<sup>149</sup>.

En Occidente, san Ambrosio (s. IV) habla expresamente de adoración por parte de los fieles de «la carne de Cristo, que adoramos hoy en los misterios (*mysteriis adoramus*) y que adoraron los apóstoles en el Señor Jesús»<sup>150</sup>. Pero también en este caso se trata de una adoración de Cristo «en los misterios», es decir, en el marco de la celebración litúrgica.

En lo que atañe a la evolución posterior de la piedad eucarística, cabría señalar los datos siguientes: una primera alteración viene condicionada por un mayor énfasis en la divinidad de Jesús como reacción —a partir del Concilio de Nicea— frente al arrianismo. Jesús se sitúa sobre todo del lado de Dios por su naturaleza divina, y aunque el Concilio no olvida la naturaleza humana de Cristo, se expresa en una clave tan acentuadamente dualista que dificultará la posterior comprensión de la función mediadora de Jesús en la liturgia. La anterior concepción más dinámica: Cristo, mediador y cabeza, que con nosotros camina hacia el Padre, irá dando paso a otra concepción más estática en la que Jesús deja de ser el camino para convertirse en meta de nuestra adoración y nuestro culto<sup>151</sup>. Aquí están sin duda las raíces teológicas últimas del paso posterior de la celebración litúrgica eucarística a otras celebraciones eucarísticas paralitúrgicas.

Una segunda mutación viene condicionada por el influjo del dualismo platónico, que implica una progresiva pérdida del sentido simbólico de la realidad. El misterio se desplaza hacia un ámbito propio (sobrenatural), lejano del mundo, por lo que queda un vacío que tendrá que ser llenado por otras mediaciones. A medida que se acentúa la disociación entre lo profano y lo sagrado y antiguos símbolos religiosos van perdiendo valor, se destacará la presencia real somática de Cristo (único símbolo con un contenido real per-

<sup>147</sup> *Hom. Cat. 16* (segunda sobre la misa) 28: Sol II, 172: «Y tú, cuando le has recibido en tus manos, adoras el cuerpo, lo que es reconocer el señorío de aquel que ha sido puesto en tus manos, acordándote de aquellas palabras» de Cristo resucitado: «me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra».

<sup>148</sup> Este autor del siglo VI refleja ideas semejantes al Crisóstomo (cf. *Hom. sobre los difuntos y el sacrif. eucar.*: Sol II, 986).

<sup>149</sup> Cf. *Dial. 4,58*: PL 77,428 A; Sol II, 1196.

<sup>150</sup> *De Sp. Sancto 3,11,79*: PL 16,828-829; Sol I, 537.

<sup>151</sup> Cf. J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 68ss.486-490, así como *Die Stellung Christi*, 150ss.

sonal) frente a otros símbolos que han quedado reducidos a meros signos, que remiten a una realidad significada pero no contenida. En la diferente concepción de lo que es el símbolo religioso radica sin duda la distinta praxis eucarística mantenida por la Iglesia oriental (tanto las comunidades denominadas ortodoxas como las católicas, vinculadas a Roma) frente a la Iglesia occidental. Las Iglesias orientales, aunque conservan la eucaristía después de la celebración para los enfermos, no sienten la necesidad de exponerla a la adoración de los fieles, antes bien permanece sobre el altar oculta a las miradas tras la pared del iconostasio. En palabras de un autor ortodoxo: «Es significativo que el Oriente nunca haya introducido ni celebraciones litúrgicas individuales (las misas privadas) ni la adoración de los Santos Dones, en una forma que haga de éstos objeto permanente de piedad y culto. La eucaristía es esencialmente un acontecimiento que se realiza, una acción, pero no de un individuo aislado, sino un acto de toda la Iglesia»<sup>152</sup>. El Oriente revaloriza, en cambio, el icono, en especial el de Cristo, como punto de encuentro con el Salvador, debido a una concepción de la «imagen» que implica cierto carácter sacramental, cosa que el Occidente ha perdido. La función del icono para la piedad oriental podría definirse desde la categoría de «re-presentación» o presenciarización del misterio<sup>153</sup>. «El icono presenciariza, en el idealismo oriental, con una fuerza y una densidad para nosotros extraña, aquello que representa. Su función principal es la litúrgica, ya que se orienta a lograr una similitud entre lo terreno y lo celestial por medio de imágenes sensibles»<sup>154</sup>.

En la Iglesia occidental, a partir del primer milenio, se irá desarrollando progresivamente un mayor sentido de la adoración y el culto eucarísticos fuera de la celebración litúrgica. Esta evolución tiene unas raíces teológicas, otras sociológicas y, en principio, ha de ser considerada como positiva. La razón fundamental estriba en la conciencia y en la fe que la Iglesia mantiene acerca de la

<sup>152</sup> J. Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau*, 343.

<sup>153</sup> El Pseudo-Dionisio (s. V) habla de «las hermosas pinturas murales del vestíbulo del santuario» como una vía, aunque imperfecta, para penetrar, por medio de la asamblea sacra y la iluminación de Jesús, «en la contemplación apropiada de las verdades espirituales reflejadas de forma espléndida en la beatificante belleza de los arquetipos. Pero tú, divina y sacra celebración de los misterios, recorriendo los velos de los enigmas que simbólicamente te envuelven, manifiéstatenos claramente y llena los ojos de nuestra mente de la luz plena» (*De cael. hier.* 3,3,2: PG 3,428 C; Sol II, 925).

<sup>154</sup> K. Onasch, art. *Ikone*: RGG III, 670.

presencia real somática de Cristo en los dones, como primicias de una presencia total y universal, escatológica y futura, de Cristo en el mundo. Esta conciencia de la Iglesia se agudiza con motivo de las controversias eucarísticas de los siglos IX y XI: frente a Ratramno primero y a Berengario después, la comunidad eclesial se ve obligada a destacar la presencia de Cristo en los dones, relegando a un segundo plano la presencia actual, dinámica, de Cristo en la celebración.

Otra razón, en parte teológica, en parte sociológica, viene determinada por la escasa participación del pueblo en la comunión sacramental, de manera que ésta empieza a ser sustituida por la contemplación de la forma en la elevación (en el momento de la consagración). «Un ansia irresistible de contemplar el sacramento, al que desde hacía siglos ya no se atrevían a recibir a menudo, se adueñó del pueblo cristiano», afirma J. A. Jungmann<sup>155</sup>. La piedad popular favorecerá el desarrollo de las ceremonias en torno a la consagración, resaltando especialmente este momento de la celebración: así, a comienzos del siglo XIII (hacia 1210) se introduce la elevación de la forma. «Con esta ceremonia, la consagración como centro de toda la misa consigue una expresión adecuada, que absorbe la atención del pueblo. Ver el misterio sagrado era también la suprema aspiración en la leyenda del Santo Grial, en la que por entonces encuentran su expresión poética los anhelos de la Edad Media. Y, como en la leyenda, se esperan de la contemplación de la sagrada forma efectos sobrenaturales. El aprecio por la contemplación de la forma llegó hasta el extremo de equipararla casi con el acto de comunión», hasta el punto de llegar a plantearse la cuestión de si no sería sacrilegio el que un pecador la mirase. Esta ansia de ver la forma fue fomentada tanto por la teología como por la predicación de la época<sup>156</sup>. La contemplación de las especies sacramentales fue considerada en la práctica por muchos como una verdadera comunión o participación sacramental en la realidad y en los efectos del sacramento. Pero toda esta dinámica y esta peculiar praxis eucarística corren peligro de desvirtuar el anterior carácter comunitario del misterio eucarístico, con menoscabo del sentido eclesial del banquete y de la celebración, reduciendo la eucaristía a una mera contemplación de las especies sacramentales en el marco de una pura relación individualista entre el fiel y Cristo. Es esto un claro ejemplo de degradación del cul-

<sup>155</sup> *El sacrificio de la misa*, 875.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 170-171.

to y la piedad eucarísticos que habrá siempre que prevenir y que evitar.

Aunque este comportamiento «no pasaba de ser un piadoso sentir del pueblo, sin embargo aumentó tanto la concentración psicológica sobre el momento de la consagración, que de aquí arrancó el movimiento de profunda veneración a la presencia del cuerpo y sangre de Cristo»<sup>157</sup>. El rito de la elevación dará paso muy pronto a la institución de la fiesta del Corpus Christi (en 1246). Luego en el siglo XIV se empieza a llevar el Santísimo por las calles en procesión solemne y a celebrar la misa del Corpus ante el Santísimo expuesto, lo que condujo pronto a la exposición en la custodia fuera de la misa. Parece que la razón de todo este proceso radicaba en el «interés de que la elevación de la sagrada forma no fuese un momento fugaz, sino que se prolongase por algún tiempo, mientras la comunidad, con sus cantos sagrados, rendía homenaje y adoraba el cuerpo del Señor. La ceremonia se podía repetir también en otros momentos de la misa, al final del canon y después del Agnus Dei, y no debía de faltar el Viernes Santo... La exposición al público de la sagrada forma no tardó mucho en formar un rito distinto fuera de la misa. Con la introducción de la custodia comenzó a frecuentarse pronto también en otras funciones religiosas»<sup>158</sup>.

Luego el culto al Santísimo y la mayor estima por la exposición se acentuarán en la Contrarreforma (y de ello abundan los testimonios plásticos en las grandes iglesias barrocas de esta época, donde el ostensorio no falta nunca en el conjunto del altar) como una reacción frente al protestantismo, que insistía en ciertos casos en la presencia de Cristo *in usu*, es decir, en el marco de la celebración litúrgica. Si bien esta postura reduccionista es más evidente en Calvino que en Lutero<sup>159</sup>, ya que éste admitía la presencia real en los dones, que en Calvino resulta menos clara. Ambos vincularon la eucaristía con el banquete de forma muy estricta. En lo que respecta a la reacción católica de la Contrarreforma, hay que

<sup>157</sup> *Ibid.*, 878-879.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>159</sup> Lutero escribió una obra titulada *Sobre la adoración del sacramento* (*Vom Anbeten des Sakramentes*: WA 11,443ss). La Confesión de Augsburgo rechaza el culto público (y la procesión del Santísimo) por una razón muy curiosa: «porque la división del sacramento es contraria a la institución de Cristo», por ello no excluye el culto, sino el que éste se rinda a una única especie (2, art. 22). Por lo demás, la postura de Lutero es fluctuante.

decir, sin embargo, que la Iglesia oficial se mostró siempre cauta y reservada frente a ciertas exageraciones (surgidas especialmente en la zona sur de Alemania, así como en España e Italia)<sup>160</sup>.

Por último: ¿qué cabe decir hoy respecto al culto eucarístico fuera de la celebración litúrgica?

Habría que partir, en primer término, del hecho de que la piedad eucarística en toda su amplitud, objetivamente considerada y despojada de toda exageración o posible desviación, tiene sentido en sí misma y es coherente con la fe fundamental de la Iglesia en la presencia real somática. Por otra parte, la experiencia tanto particular como universal de la Iglesia da fe de que la piedad eucarística ha producido frutos importantes de santidad y ha sido y sigue siendo fuente de entrega generosa en la comunidad cristiana. Por otra parte, en las líneas fundamentales de su fe, así como de su praxis, la Iglesia es impulsada por la fuerza del Espíritu, que abre nuevos caminos según las necesidades de la comunidad cristiana en diversos momentos y situaciones.

Quizá en épocas o en ámbitos donde el hombre poseía un mayor sentido de lo numinoso y para quien el mundo, los otros, la realidad entera constituían una gran hierofanía, signo vivo de la presencia real del Misterio, pudo haber tenido menor importancia y significación la presencia eucarística en los dones. O mejor expresado: la presencia eucarística en los dones era considerada como primicias y como parte de una presencia más amplia, en expansión, del Señor resucitado en la creación entera, y por eso ambas formas de presencia no eran disociables en su mutua relación. El misterio eucarístico fue vivido sin duda en el cristianismo antiguo como una realidad que, desbordando la estricta celebración litúrgica, abarcaba toda la existencia humana y las relaciones del hombre con los otros y el mundo, convirtiendo así en eucaristía la vida y la realidad enteras. Todo quedaba convertido así en ámbito de presencia. En lo que respecta al hombre moderno, activo y tan escasamente contemplativo, con su mentalidad técnica y poco simbólica, no carece de sentido en absoluto el que se acentúen esos espacios o momentos fuertes de presencia, entre los que destaca por su singularidad el de la presencia eucarística, y no sólo en la celebración litúrgica, sino también en la permanencia de los dones. Puede ser significativo a este respecto el hecho de que el desarrollo del culto eucarístico fuera de la celebración litúrgica coincida en Europa con el momento en el que la población tiende a agruparse

en los «burgos» o ciudades medievales, acompañando así el avance de la nueva cultura ciudadana, que tiende a sustituir a la anterior cultura rural, más en contacto con la naturaleza y más imbuida quizá de la presencia global de lo numinoso.

Por eso la adoración o el culto eucarísticos fuera de la celebración litúrgica deberían tener, entre otras, las características siguientes: en primer lugar, no es conveniente separar la presencia real somática de Cristo en los dones de esa otra presencia más amplia del Señor en el universo, en la historia humana y sobre todo de su presencia en la Iglesia, en la Escritura y en los otros. Presencia universal que la mística cristiana acentuó siempre (baste recordar, como un ejemplo, la «contemplación para alcanzar amor» del final de los *Ejercicios* de san Ignacio). En este contexto no cabe olvidar que la presencia de Cristo en los dones es una presencia expansiva, en tensión, ordenada a desbordar esos mismos dones y abrirse hacia el universo entero como gran eucaristía final, escatológica. Por eso los dones como ámbito de presencia son primicias de una presencia real creciente de Cristo, que tiende a hacer cuerpo suyo el mundo, la realidad entera y por ello se ordenan hacia una presencia universal, plena, futura. Y los cristianos que rendimos culto a esa presencia misteriosa del Señor en las primicias somos precisamente los llamados a que esas primicias se expandan, convirtiéndose en una cosecha abundante de presencia más densa y más profunda de Cristo en el mundo.

Por eso el culto a la eucaristía no es un término, sino un camino; no es una meta de llegada, sino un puente transitable que debe conducirnos al compromiso cristiano en el mundo. Ni puede ser una huida de la realidad y de los problemas de cada día, sino que debe servir para afrontarlos de cara en una actitud nueva. En el cuerpo eucarístico, bajo la primicia de los dones, se nos dan, pues, los planos, el proyecto inicial o el diseño según los cuales cada uno de nosotros tendrá que ir construyendo cada día ese otro cuerpo eclesial, universal, de Cristo y su presencia real entre los hombres. En este sentido, el tabernáculo es una ventana abierta hacia el futuro; su modelo radica no en el templo estable del monte Sión, sino en el tabernáculo itinerante, portátil, del desierto (cf. Ex 25,14; 40,36-37).

Tampoco conviene olvidar que la presencia real somática de Cristo no lo es sólo de su cuerpo y de su sangre, sino de la persona y de su vida entera como entrega y derramamiento por nosotros hasta su muerte. Esta donación absoluta de Cristo, por una parte, no puede ser disociada del evangelio, donde se despliega ante

<sup>160</sup> Cf. J. A. Jungmann, *op. cit.*, 173.

nuestros ojos en actos y comportamientos concretos de Jesús. Y por otra, constituye para nosotros una interpelación constante, que brota sin cesar del misterio de la presencia eucarística y que debe impulsarnos al compromiso cristiano en el mundo. La presencia de Cristo en el tabernáculo debe recordarnos que tiene su única fuente y su único origen en el banquete comunitario de la Iglesia, que es a la vez el sacrificio de Cristo y de su Iglesia y se ordena a ese mismo banquete-sacrificio. Es decir: anticipa y recuerda constantemente la mesa del reino dispuesta por Jesús sin cesar en favor nuestro, así como la incesante diaconía y servicio (sacrificio) de Jesús en esa mesa y en ese banquete; diaconía a la que nosotros tenemos que incorporar y sacrificio que habremos de encarnar en nuestra propia vida.

De hecho, el Concilio de Trento reconoce expresamente que la eucaristía fue primordialmente instituida por Cristo «para ser recibida» en comunión<sup>161</sup>, aunque ello no impide el que pueda o deba ser adorada. Y, en consecuencia, el Concilio afirma la importancia de este culto y esta veneración, aun reconociendo que en algunas de sus manifestaciones sea relativamente reciente<sup>162</sup>. Tampoco Trento, pues, disocia la presencia eucarística en el tabernáculo de la celebración y del banquete eucarístico, antes bien los toma como punto de referencia.

Por último, el culto a Cristo presente en la eucaristía no es disociable de la comunión eclesial. La tradición cristiana vinculó siempre el culto eucarístico a una «comunión espiritual» que no puede ser disociada, por una parte, de la comunión sacramental eucarística ni, por otra, de la comunión eclesial o «comunión de los santos». Por eso el culto eucarístico debería tener siempre una especial referencia eclesial al cuerpo de Cristo Iglesia, por encima de todo planteamiento individualista<sup>163</sup>. Quizá sea la oración y el culto eucarístico el contexto y el momento más propicio para orar

<sup>161</sup> Cf. DS 1643; Decr. de Euch. cap. 5; cf. también can. 6, DS 1656.

<sup>162</sup> De hecho, el concilio distingue entre un culto tributado a la eucaristía desde siempre (lo cual es indudable, y comprende también el tributado en la celebración eucarística): «pro more in catholica ecclesia semper recepto latría cultum» (DS 1643) y otras formas de adoración (la exposición), de la que dice «pie et religiose admodum in Dei ecclesiam inductum fuisse hunc morem» (DS 1644), como expresión concreta de veneración al sacramento.

<sup>163</sup> Sobre el culto eucarístico, cf. A. van Bruggen, *Réflexions sur l'adoration eucharistique* (Roma 1968) (copiosa bibliografía); G. Comment, *L'adorazione eucaristica*, en *Eucaristia* (Asís 1968) 232-257; P. Visentin, *Il culto eucaristico «extra missam»*, en *Eucaristia. Memoriale del Signore e sacramen-*

por la Iglesia, así como para revisar nuestras actitudes, nuestros comportamientos y nuestro compromiso con la comunidad eclesial. Para recordar, en definitiva, que el Señor no quiere ver nunca disociados su cuerpo eucarístico de su cuerpo místico o eclesial.

Podemos cerrar todo este capítulo con un texto de Trento, en donde el Concilio afirma también la estrecha vinculación que media entre el misterio eucarístico y el misterio de la Iglesia. Pues Cristo dejó la eucaristía «en la Iglesia como símbolo de aquella unidad y caridad con las que él quiso ver unidos y fusionados a todos los cristianos» (DS 1635). Hemos de reconocer, sin embargo, cuánta es la distancia que, por nuestra propia culpa, separa la realidad que vivimos de los deseos y las intenciones del Señor.

to permanente (Turín 1967) 104-126; J. Galot, *Théologie de la présence eucharistique*: NRT 85 (1963) 19-39; íd., *Il culto della presenza eucaristica nella Chiesa d'oggi*: CivCatt 116 (1965) n.º 1, 547-556, y n.º 4, 230-241 (cf. trad. cast. en R. Tarré, *La eucaristía hoy* [Santander 1969] 91-114).

## LA EUCARISTIA Y EL SACRIFICIO DE JESUS

## I. EL PLANTEAMIENTO DE LA CUESTION

Después de haber destacado, en los capítulos anteriores, la importancia que la resurrección de Cristo tiene para un planteamiento más correcto de la presencia del Señor, así como de la dimensión eclesial en el misterio eucarístico, estudiaremos en los dos capítulos siguientes el carácter sacrificial de la eucaristía y la presencia real somática o «sustancial» de Cristo, vinculada históricamente a la cuestión de la transustanciación.

En realidad, ambas cuestiones, la de la presenciarización del sacrificio de Cristo, así como la de la presencia real sustancial del cuerpo y la sangre del Señor, derivan de un único misterio central: la persona del Señor resucitado, que se hace presente tanto en su acción salvadora (en su entrega sacrificial) como en su propia entidad personal (en su cuerpo y sangre); en la presencia de su autodonación personal o en la presencia de su persona misma como don o autodonación.

El especial interés que la teología medieval prestó a la persona y a la obra del Jesús terreno, aunque sin la atención suficiente a la radical novedad del Resucitado, suscitó toda una problemática nueva, inexistente durante casi todo el primer milenio, y de difícil solución. Problemas nuevos que se plantean desde la categoría del *espacio* (¿cómo explicar la presencia en el altar del cuerpo y sangre de Cristo localizado en los cielos?) o desde la categoría del *tiempo* (¿cómo explicar la presencia en la eucaristía del sacrificio pretérito de Jesús y de su acción salvadora en un momento dado de la historia?).

La teología logró dar una respuesta (aunque precaria e insuficiente) a la primera cuestión a través del concepto de «sustancia»; pero no acertó a hacer lo mismo con la segunda cuestión —paralela a la primera— de la presenciarización del sacrificio y la obra salvadora pretérita de Jesús. Huyendo, en el tema de la presencia real somática, de un realismo extremo por una parte

(que preconizaba la identidad total del cuerpo eucarístico con el cuerpo carnal del Jesús histórico) y por otra del puro simbolismo (que defendía una total separación o disociación entre el cuerpo eucarístico —puramente espiritual— y el cuerpo carnal del Jesús terreno), surge al fin la solución intermedia de la sustancia: se trata en ambos casos del mismo Jesús, pero existente bajo formas distintas; por lo que la presencia eucarística lo es de la realidad personal, del verdadero cuerpo y sangre de Cristo, pero despojados ya de sus determinaciones «accidentales», espacio-temporales y presentes en cambio en su «quintaesencia», en su «sustancia».

Pues bien, la teología de la Edad Media no acertó a encontrar una solución de compromiso, más o menos similar a la anterior, para la cuestión de la presencia del sacrificio y de la obra salvadora del Jesús terreno. Así, se llegó a hablar de la eucaristía, en determinados momentos, como una repetición del sacrificio pretérito de Jesús en la cruz; en otros casos se afirmó una total disociación entre el sacrificio de Jesús y el misterio eucarístico, reducido a un mero recuerdo o rememoración del pasado (posturas ambas que repiten de algún modo el realismo craso o el simbolismo extremo surgidos en la discusión en torno a la presencia real objetiva en los dones). La teología de entonces no siempre cayó en la cuenta de que los hechos históricos pasados de la vida y la muerte de Jesús no pueden volver a hacerse presentes en su pura facticidad histórica, en aquellas circunstancias contingentes que formaron parte de su realidad personal tal como ésta se fue forjando y desarrollando en un proceso histórico. Aquella facticidad histórica pasada, que entonces condicionó el existir terreno de Jesús, no puede hacerse presente de nuevo en sus detalles concretos, sino únicamente decantada e incorporada ya a la nueva realidad personal del Resucitado. Y es esta «sustancia» o «quintaesencia» del sacrificio de Jesús lo que se presencializa en la eucaristía, despojada ya de sus determinaciones «accidentales» y revestida ahora con el nuevo ropaje de los símbolos, de la celebración simbólica. De este modo se evitaría una transposición temporal del pasado al presente (ya sea por repetición objetiva o rememoración subjetiva) como se evitó también una mera traslación espacial del cielo a la tierra. Si bien habrá que reinterpretar y explicitar de nuevo en qué consiste esa quintaesencia o «sustancia».

A su vez, si tomamos la realidad viva y actuante del Resucitado como punto de partida, no es adecuado interpretar la presencialización del sacrificio de Cristo a partir de su presencia real

somática, sino viceversa: «La presencia real es algo que brota de una donación; va vinculada a la comunión en la realidad sacrificial de Cristo». De hecho, «Jesús no se hace primero presente para luego darse a la fe y la devoción de sus discípulos, antes bien el don de sí mismo es su presencia»<sup>1</sup>. La eucaristía no deberá ser considerada únicamente desde el sacramento estático (presencia del cuerpo y sangre bajo los dones), sino sobre todo desde el sacramento dinámico, la celebración convival, donde acaece hoy la entrega misma o la oblación sacrificial de Jesús.

Con esta especie de introducción preliminar lo que pretendemos es dar razón del contenido fundamental de este capítulo y del siguiente, así como del orden de prelación en que se sitúan. El paralelismo entre la presencia real actual del sacrificio y la oblación de Cristo y su presencia real somática en los dones nos induce a tratar ambos temas en mutua conexión. Pero la preeminencia de la oblación y entrega de Jesús nos exige estudiar en primer término la temática del sacrificio y su presencialización en la eucaristía.

## II. LA ÚLTIMA CENA Y SU VALOR SACRIFICIAL EN LA INTENCION DE JESUS

Siguiendo de cerca la pauta de la Escuela de la Historia de las Religiones, R. Bultmann afirma sin ambages que el carácter cultural o sacrificial de la última cena no tiene su origen en la intención o en la conciencia del Jesús histórico, sino que es una tesis que se va imponiendo progresivamente por obra de la comunidad cristiana posterior. En la conciencia del Jesús terreno está presente únicamente la idea del convite o el banquete mesiánicos; sólo más tarde, por influjo de los cultos místéricos en el ámbito helenista, se incorpora a la eucaristía el sentido sacrificial. Las fórmulas «sangre de la alianza» o «nueva alianza en mi sangre» reflejan el intento posterior de atribuir al Jesús histórico el origen de la mutua relación entre la cena y la muerte en cruz; pero en realidad es la comunidad helenística paganocristiana la que establece esa mutua vinculación<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> J. M. Powers, *Teología de la eucaristía*, 149 (cf. 144-149). También J. Betz afirma: «La presencia real de Jesús es un momento interior a la realización de la presencia actual de su sacrificio» (*Sacrifice et action de grâces*. Mais-Dieu 87 [1966] 93).

<sup>2</sup> Cf. R. Bultmann, TNT, 124ss.151ss (trad. cast., 171ss.202ss).

Por otra parte, bien conocida es la postura de J. Jeremias, quien, por el otro extremo, hace remontar al Jesús histórico la interpretación explícita de su muerte como la muerte sacrificial del Siervo de Yahvé. En la cena, Jesús se consideró a sí mismo como cordero ofrecido en sacrificio, ya que carne y sangre designaban en el Antiguo Testamento las dos partes integrantes del animal sacrificado, separadas por la inmolación. Este sentido sacrificial, afirma, «es el único que cuadra cuando Jesús habla de su 'carne' y de su 'sangre'. Por tanto, Jesús se aplica unos términos del lenguaje cúltrico; y lo mismo puede decirse del término *enchynnomenon* (derramada: Mc 14,24). Cada uno de esos sustantivos presupone la inmolación que separa la carne y la sangre. Con otras palabras: Jesús habla de sí mismo como víctima»<sup>3</sup>. Pero además la sangre nos remite, en este caso, a un sacrificio expiatorio, pues aunque el sacrificio del cordero pascual no se realizaba por los pecados del pueblo, sino que era un sacrificio ordinario, la expresión «derramada por muchos», proveniente de la terminología sacrificial, alude al valor expiatorio y redentor de la muerte de Jesús según los antiguos cantos del Siervo de Yahvé del Deuterocanónico: la fórmula «por muchos» (*hyper pollōn*), muy poco usual en el Antiguo Testamento, aparece cinco veces en Is 53, en los poemas del Siervo. Asimismo, el término *enchynnomenon* (derramado), dicho de la sangre, es traducción directa del hebreo (Is 53,12: «porque *derramó* su vida en la muerte», frente al «entregó —*paredothe*— del texto de los LXX). Final-

<sup>3</sup> Cf. J. Jeremias, *Ultima Cena*, 243-244. «La expresión *ekchein* (derramar sangre) se usa en los LXX, a excepción del asesinato y de las matanzas caseras, únicamente para la víctima del sacrificio» (*ibid.*, 244, n. 26). Por otra parte, según este autor, la relación de la sangre con el léxico sacrificial judío se demuestra además por las frecuentes alusiones a la sangre en los escritos más antiguos del Nuevo Testamento, sobre todo en Pablo. El origen de estas referencias a la sangre no radica en la muerte concreta de Jesús, pues la crucifixión no era una forma de ejecución especialmente cruenta ni había en ella gran derramamiento de sangre; la sangre tiene, pues, un sentido más general y equivale a sangre sacrificial (*ibid.*, 244-245). De modo similar, M. Thurian basa el sentido sacrificial de la eucaristía en la polaridad cuerpo-sangre: cf. *L'Eucharistie*, 195-197. En todo caso, la tesis que vincula la dimensión sacrificial eucarística a la separación (sacramental) entre el cuerpo y la sangre es frecuente entre los autores católicos desde el siglo XVI a nuestros días. Francisco Suárez o F. Lessio la mantienen, así como entre los teólogos actuales J. Pascher, *Eucharistia* (Münster 1953) 21.36, o G. Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Messopfers* (Bonn 1946) 10ss, entre otros.

mente, el pasaje de Mc 10,45 («dar su vida en redención por muchos»), que a su vez nos remite a Is 53,12, es un texto paralelo a las fórmulas de la cena<sup>4</sup>. J. Jeremias resume así su postura: «Por tanto, Jesús, en la última cena, declara el significado de su muerte: es la muerte sustitutiva del Siervo del Señor, que expía los pecados de los *polloi* (muchos), es decir, de todos los pueblos; una muerte que inaugura la irrupción de la redención final y pone en vigor la nueva alianza divina»<sup>5</sup>.

Sin embargo, la tesis de J. Jeremias es controvertida en la actualidad. No es tan seguro que Jesús haya interpretado su muerte a la luz de la figura del Siervo de Yahvé, pues nunca se da a sí mismo este título en su sentido expiatorio<sup>6</sup>. Por otra parte, toda posible vinculación entre la muerte de Jesús y la del cordero pascual sacrificado en el templo nada tiene que ver con un sacrificio expiatorio. Además, hay ciertas objeciones que impiden el que, en un primer momento y desde una clave de comprensión judía, Jesús o sus discípulos pudieran haber entendido la muerte, así como la cena última, en un sentido de sacrificio estrictamente expiatorio; como es, en primer lugar, el que fuese para la mentalidad hebrea algo inaudito que la carne o la sangre humanas pudiesen reemplazar en un sacrificio a la carne y la sangre de un animal. En segundo lugar, era ajena a la religiosidad judía toda vinculación entre sacrificio expiatorio y banquete, pues aunque el judaísmo conocía el banquete sacrificial como prolongación del sacrificio, aquél quedaba descartado en el caso del sacrificio expiatorio, en el que la víctima debía ser quemada (Lv 16,27), pero su carne no podía ser comida. En tercer lugar, era totalmente opuesto al espíritu judío el dar a beber la sangre de una víctima: ésta debía ser asperjada sobre el altar, nunca bebida, ni siquiera en el banquete sacrificial. En cuarto lugar, tampoco cabría pensar en la cena como un banquete sacrificial

<sup>4</sup> J. Jeremias, *Ultima Cena*, 249 (cf. 247-249), así como *Teología del NT*, 336-340; y art. *Polloi*, en *ThWNT VI*, 536-545.

<sup>5</sup> J. Jeremias, *Ultima Cena*, 254. Entre otros autores, P. Benoit comparte la opinión de Jeremias, añadiendo algunas matizaciones: cf. *Les récits de l'institution*, en *Exégèse et Théologie I*, 219.

<sup>6</sup> Tiene razón J. Roloff al afirmar que las alusiones explícitas al Siervo de Yahvé en el Nuevo Testamento (cf. Mc 14,16c; Mt 8,17; Hch 8,52) no dicen relación alguna a la pasión ni a la expiación: cf. *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu*: *NewTestStud* 19 (1972-1973) 44-45. También es crítico frente a un influjo de la teología del Siervo de Is 53 W. Popkes, *Christus Traditus* (Zurich-Stuttgart 1967) 219-224.



antes de que el sacrificio de Jesús hubiese tenido lugar: ello contradiría los esquemas sacrificiales tanto judíos como paganos<sup>7</sup>. No parece, pues, acertado ir a buscar en la anterior tradición judía del sacrificio expiatorio o del banquete sacrificial los antecedentes inmediatos que hayan podido servir de pauta a Jesús para expresar el sentido sacrificial de su muerte, así como de la cena última. Jesús desborda esos esquemas situándose en una clave sacrificial nueva.

Por otra parte, respecto al valor expiatorio de la muerte del mártir o del justo en el judaísmo tardío —en lo que han insistido diversos autores<sup>8</sup>—, J. Roloff asegura que no es posible constatar tal sentido expiatorio en el judaísmo palestinese anterior a la mitad del siglo I de la era cristiana. Los textos aducidos por E. Lohse (4 Mac y algunos pasajes rabínicos) son tardíos y sólo 2 Mac 7,37-38 podría entrar en consideración como único vestigio, anterior a Jesús, de una muerte martirial expiatoria. Además, en todos estos textos la eficacia expiatoria recae sobre el pueblo de Israel con vistas a apartar de él la cólera de Dios, mientras que en el Nuevo Testamento la salvación se orienta no tanto hacia una comunidad preexistente cuanto a la instauración de una comunidad nueva, escatológica y universal que brota de la oblación y la entrega personal de Jesús; por lo que no cabe establecer una relación directa entre la concepción judía de la expiación y la interpretación soteriológica cristiana<sup>9</sup>.

La concepción de E. Lohse significa un avance respecto a la de J. Jeremías al entender el sacrificio de Jesús en categorías más personalistas (como donación voluntaria de la propia vida que el Señor realiza como mártir o justo sufriente: sacrificio martirial o profético), mientras que J. Jeremías destaca más la dimensión carnal, la separación de la carne y la sangre por la inmolación cruenta, anticipada en la separación sacramental del cuerpo y de la sangre de Jesús en la última cena. Sin embargo, ambos autores

<sup>7</sup> Cf. S. Aalen, *Das Abendmahl als Opfermahl im Neuen Testament*: NovTest 6 (1963) 148-150.

<sup>8</sup> Como W. Bousset, *Kyrios Christos* (Gottinga 1965) 73, pero, sobre todo, E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Gottinga 1955) *passim*. E. Schweizer admite con Lohse la función expiatoria del justo sufriente en el judaísmo tardío, pero niega que Jesús se haya atribuido el título de Siervo, así como la función expiatoria; lo cual no impide que su vida tuviera un claro sentido de servicio a los muchos: cf. *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zurich 1962) 72-74.

<sup>9</sup> Cf. J. Roloff, *Anfänge*, 47-50.

coinciden en afirmar la virtud expiatoria del sacrificio de Jesús. La referencia a Jesús como cordero (1 Cor 5,7), así como la frecuente alusión a la sangre, servirían posteriormente para resaltar esa función expiatoria de Jesús<sup>10</sup>.

Otra explicación del valor sacrificial de la cena viene determinado a partir del módulo del banquete sacrificial. Tanto el judaísmo como el paganismo conocen el banquete cultural, por cuyo medio tiene lugar la comunión de los fieles con el sacrificio y con la salvación que éste aporta. Pero mientras en el culto pagano el banquete sacrificial era la forma habitual de participar en el sacrificio (pues éste iba generalmente unido a un convite ritual), en Israel sólo ciertos sacrificios implicaban un banquete cultural. Así, en los holocaustos la víctima entera se reservaba para el altar: la carne era quemada en su totalidad, quedando sólo para el sacerdote la piel. En los sacrificios pacíficos o de comunión, la carne se reservaba para ser comida, mientras eran quemados en el altar la grasa y los riñones. Pero sobre todo era característico del judaísmo el que aquella persona por la que se ofrecía un sacrificio expiatorio quedaba excluida de participar en él por la comida (sólo los sacerdotes podían comer la carne de tales sacrificios: cf. Lv 1,19; 7,6). En el caso del gran sacrificio de expiación por el pueblo estaba totalmente descartado el banquete sacrificial: la víctima tenía que ser quemada por entero «fuera del campamento»<sup>11</sup>.

A partir de esta tradición hebrea, según algunos autores, Jesús habría podido utilizar la categoría del banquete sacrificial judío para expresar el sentido sacrificial de la última cena, así como la

<sup>10</sup> Cf. E. Lohse, *Märtyrer*, 122-129.136-146.

<sup>11</sup> Cf. S. Aalen, *Das Abendmahl*, 134-135.138-139; así como Strack-Billerbeck, III, 696-700. A veces se habla de este tema con poca precisión; por ejemplo, P. Benoit, después de aludir a Jesús como víctima expiatoria que cumple la expiación reclamada por la justicia divina, no duda en referirse a la cena como un banquete religioso, porque «el ritual de los sacrificios, tanto entre los judíos como en todo el mundo antiguo, comportaba la manducación de la víctima por parte de aquellos que la habían ofrecido» (*Les récits*, en *Exégèse et Théologie* I, 219-220). Cf. sobre los diversos tipos del sacrificio judío y sus características, entre otros: E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel-Paris 1955) 212-219; G. von Rad, *Théologie des Alten Testaments* I (Munich 1957) 249-271; M. Thurian, *L'Eucharistie*, 53-57, así como H. Cazelles, *Eucharistie, Bénédiction et Sacrifice dans l'Ancien Testament*: *MaisDieu* 123 (1975) 7-28 (ulterior bibliografía).

vinculación entre ésta y su muerte. A este fin, el Señor habría tomado como punto de partida el texto del Ex 24,4-8 («ésta es la sangre de la alianza que hace Yahvé con vosotros»; cf. Mc 14, 24), donde el sacrificio de la antigua alianza se inaugura con el derramamiento de la sangre de las víctimas sobre el altar, al que sigue luego un banquete, sin duda cultural, en el que Moisés y Aarón con los setenta ancianos vieron al Dios de Israel «y comieron y bebieron» (Ex 24,11)<sup>12</sup>. En este caso, la última cena no tendría un sentido sacrificial expiatorio, sino que sería un banquete sacrificial, consecuencia de un sacrificio de alianza o de comunión.

Aun sin estar en todo de acuerdo con las tesis anteriores, creo que se puede afirmar sin reticencia alguna la dimensión sacrificial de la vida y la muerte de Jesús, así como de la última cena, como proveniente de la conciencia y la intención del propio Jesús. Pero entendiendo este sacrificio como algo radicalmente nuevo, desde la clave de la entrega de sí mismo en la diaconía y el servicio y no desde un sacrificio cruento que no sobrepase los módulos del sacrificio tanto judío como pagano. Es el sacrificio de Jesús como servicio a los hombres, a la vez que como culto y obediencia rendida al Padre, lo que se plasma en el banquete de la cena. Pues el sacrificio de Jesús radica en la donación total de su persona y no en la disociación o la desmembración cruenta de la carne y la sangre por una inmolación similar a la de las víctimas degolladas sobre el altar. No hay razón suficiente para entender el cuerpo como «carne» en contraposición a «sangre» (como pretende J. Jeremias)<sup>13</sup>, pues este paralelismo presupone que las fórmulas del pan y del vino fueron pronunciadas en mutua correlación, cuando no fue así, porque tanto en la cena

<sup>12</sup> Cf. S. Aalen, *art. cit.*, 149-151. Según Aalen, el sacrificio de la alianza de Ex 24,4-8, que nada tenía de expiatorio en sus orígenes, fue considerado como tal por el judaísmo tardío, poniendo en situación embarazosa a los rabinos, que no veían forma de compaginar ese sacrificio considerado expiatorio con el banquete cultural al que alude a continuación Ex 24,11. La originalidad de Jesús habría consistido, según este autor, en retornar al sentido primigenio, no expiatorio, de este pasaje.

<sup>13</sup> Así, J. Betz, *Eucharistie in der Zeit* II/1, 21-22 (y notas 80-82); los LXX nunca utilizan la polaridad *soma-haima* (cuerpo-sangre) para referirse a un sacrificio, sino *sarx-haima* o *kreas-haima* (carne-sangre) (cf. Gn 9,4; Dt 12,23; Ez 39,17). Betz analiza además detenidamente los textos de Filón que aduce J. Jeremias (*Última Cena*, 243, n. 25) y deduce que ninguno de ellos tiene nada que ver con la temática del sacrificio.

última como en la eucaristía de la primera Iglesia las referencias al cuerpo y a la sangre iban separadas por toda una comida intercalada<sup>14</sup>. Habría que decir más bien que en las fórmulas eucarísticas lo que destaca en primer plano no es la realización del sacrificio en su forma técnica, como separación del cuerpo y de la sangre, sino la entrega fundamental de sí mismo (de Jesús) a Dios, tal como aparece sobre todo en la expresión global «entregarse» (Heb 9,14,25)<sup>15</sup>. «En la especificación de la muerte de Jesús como entrega llega a su plenitud el concepto general de sacrificio»<sup>16</sup>.

Sin duda los discípulos llegaron a captar esta novedad fundamental del sacrificio de Jesús (como oblación y entrega de la propia persona) presencializado ya en la cena: prueba de ello es el énfasis que la primera comunidad hace en la autodonación personal como característica propia del sacrificio cristiano, que es un culto no carnal, sino espiritual (o personal). Hasta tal punto que la palabra «sacrificio» (*thysia*) en los escritos del Nuevo Testamento (fuera de los evangelios) tiene siempre el sentido de sacrificio espiritual y existencial o personal, en el que resalta no la

<sup>14</sup> Así lo hace notar E. Lohse, *Märtyrer*, 125-126. También el teólogo católico E. J. Kilmartin discute la tesis de J. Jeremias: en primer término porque no es tan claro que Jesús hubiese utilizado el término «carne» en vez de «cuerpo»; en segundo lugar, por la pena intercalada, que dificulta el paralelismo estricto; en tercer término, la polaridad en Lucas y Pablo no es cuerpo-sangre, sino cuerpo-alianza nueva (en la sangre), y, finalmente, porque las palabras cuerpo o sangre no significaban en la mentalidad hebrea un mero elemento anatómico del ser humano, sino que son expresión «del ego todo entero, en su epifanía personal»; el cuerpo y la sangre significan la persona de Jesús sin más: cf. *La Cène du Seigneur* (Paris 1976) 69-73.

<sup>15</sup> J. Betz, *Eucaristía como misterio central*: MS IV/2, 273-274. Según este autor, la separación (sacramental) entre cuerpo y sangre como razón formal del sacrificio eucarístico es algo totalmente desconocido para el Nuevo Testamento, así como para la patrística. Sólo un texto de Gregorio Nacianceno (*Ep.*, 171: PG 37,281 A; Sol I, 635) y otro del (Pseudo) Crisóstomo (*Hom. in Heb.*, 3,1: PG 64,489 D) hablan de la palabra del sacerdote, que realiza un corte incruento entre cuerpo y sangre, pero se trata de una mera metáfora que además no se pone en relación con el sacrificio: cf. *Eucharistie in der Zeit* I/1, 145-146, así como II/1, 40. Coincide con J. Betz, K. Kertelge, *Die soteriologischen Aussagen*, 194. E. Schweizer entiende el término cuerpo (*sōma*) como «la autodonación de Cristo que se ofrece en el banquete eucarístico a los participantes» (art. *Sōma*, en ThWNT VII, 1065).

<sup>16</sup> J. Betz, art. *Messopfer*, en LThK VII, 345.

dimensión de lo cruento, sino de la entrega y la oblación de la vida y de la propia persona (cf. Rom 12,1; Flp 2,17; 4,18; 1 Pe 2,5; Heb 13,15-16: en relación con el sacrificio del cristiano; Ef 5,2: en relación con la entrega sacrificial de Cristo por amor a nosotros)<sup>17</sup>.

En este mismo sentido destaca J. Betz dos momentos con especial densidad sacrificial en la última cena de Jesús. El primero fue la *berakah* o bendición, que ya de por sí en el uso judío tenía cierto carácter de oblación, acentuada sin duda en la última cena cara a la muerte prevista como próxima. En segundo lugar, la entrega que Jesús hace de sí mismo a sus discípulos bajo el signo del alimento, de los dones del pan y del vino. «Jesús nos aclara por medio de los dones su existencia sacrificial, su procedencia del Padre y su entrega absoluta a él». A través de este gesto (acción profética que condensa y sintetiza toda la entrega y la oblación de su vida y de su muerte) Jesús no sólo simboliza y hace presente su entrega y donación personal, sino que además «introduce a los comulgantes en su entrega sacrificial al Padre»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> El término *thysia* (sacrificio), referido al sacrificio carnal judío, sólo aparece —en el Nuevo Testamento—, además de en los sinópticos (cf. n. 52 del cap. 1), en Hch 7,41-42, en boca de Esteban, y en 1 Cor 10,18. Más tarde sólo Heb utiliza varias veces este concepto, pero contraponiendo claramente «los sacrificios» (Heb 5,1; 8,3; 9,9; 10,1.11; 11,14, siempre en plural) al «sacrificio mejor» (9,23) de Cristo, que, lejos de ofrecer «sacrificios y ofrendas» (10,5.8), realiza el nuevo sacrificio y ofrenda de sí mismo (7,27; 9,26; 10,12). También el término *prospora* (oblación) implica en los escritos paulinos la nueva oblación personal: así Rom 15,16 (el esfuerzo de Pablo para que la oblación de los gentiles sea grata a Dios; un texto muy cercano a Rom 12,1s), Ef 5,2 (citado en el texto); y sobre todo Heb (10,10.14), que prefiere el término «oblación» para designar la ofrenda personal de Jesús, la entrega «de su cuerpo» frente a los sacrificios y ofrendas de la antigua ley (10,5.8). En cambio, el vocablo *dōron* (don u ofrenda) sólo aparece en Heb (5,1; 8,3-4; 9,9; 11,4), además de los sinópticos, pero siempre referido a la ley antigua y nunca al sacrificio personal o existencial cristiano, sin duda a causa del sentido material y pasivo que implica (sentido que W. Bauer expresa con acierto al traducir *prospora* por *Opferhandlung*, *dōron* por *Opfergabe*). Por último, da que pensar el hecho de que ninguno de estos términos (sacrificio, oblación, ofrenda) aparezca nunca en las cartas más antiguas de Pablo (1 y 2 Tes) ni en las pastorales, y ni una sola vez en los escritos de Juan. Cf. W. F. Moulton, *Concordance*, 464-465 (*thysia*), 869 (*prospora*), 237 (*dōron*); W. Bauer, WNT, 723-724 (*thysia*), 1428 (*prospora*), 418 (*dōron*).

<sup>18</sup> J. Betz, *Eucaristía*: MS IV/2, 274. Anteriormente (*Eucharistie in der Zeit* I/1, 147-148), Betz había insistido en que la referencia a Cristo como

### III. LA INTERPRETACION SACRIFICIAL DE LA EUCARISTIA EN LA COMUNIDAD APOSTOLICA

#### 1. Interpretaciones de la muerte de Jesús en la comunidad primera

Tempranamente, y por razones sin duda catequéticas, la comunidad tendió a comparar el sacrificio de Jesús con los sacrificios veterotestamentarios, incluido el sacrificio expiatorio. Pero «la constatación de una evolución o un desarrollo de la idea de expiación en el Nuevo Testamento no debe inducirnos a transponer, sin más, al Jesús histórico, y de forma acrítica, toda la concepción cultural judía de la expiación. La clave expiatoria sirve únicamente para destacar, en el Nuevo Testamento, el valor salvífico de la muerte de Jesús, donde acaece la liberación de la potencia del pecado y con ello la iniciación de una nueva comunión de vida con Dios; comunión que Jesús había realizado ya prolepticamente, en su existencia terrena, en su *koinōnia* (comunión) con publicanos y pecadores»<sup>19</sup>.

Los pasos sucesivos de esa reinterpretación sacrificial de la muerte de Jesús en la comunidad apostólica, hasta llegar a la posterior interpretación expiatoria, serían los siguientes, según J. Roloff. En primer lugar aparece la fórmula llamada de *contraste*, que contrapone la muerte de Jesús, como un asesinato injusto, a la resurrección por la que Dios salva a su Ungido: «vosotros le disteis muerte, pero Dios lo resucitó» (Hch 4,10; cf. 2,2.13s; 5,30-31; 10,40). Esta interpretación —sin duda la más arcaica— de la muerte de Jesús tiene su origen y su *Sitz in Leben* en las primeras confrontaciones del kerigma primitivo judeocristiano con el entorno judío. El acento recae sobre la acción de Dios que exalta a Jesús, destacando así el valor salvífico de la resurrección por encima del de la cruz. Falta toda alusión al justo sufriente y no hay aún traza alguna del motivo expiatorio<sup>20</sup>.

cordero pascual (que reflejan tradiciones tan distintas como Pablo en 1 Cor 5,7 y Jn 19,36) podría tener su origen en una interpretación sacrificial hecha por el propio Jesús en el marco de la última cena. Pero esta afirmación presupone el carácter estrictamente pascual de la cena.

<sup>19</sup> K. Kertelge, *Die soteriologischen Aussagen*, 199. Véanse también los interesantes datos de X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte*, 173-265.

<sup>20</sup> Cf. J. Roloff, *Anfänge*, 38-39; así como N. A. Dahl, *Der gekreuzigte Messias*, en H. Ristow-K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus and der kerygmatische Christus* (Berlín 1962) 152.

Luego sobreviene un segundo esquema, que J. Roloff denomina de *causalidad histórico-salvífica*, porque insiste en la realización de los designios salvadores de Dios (tal como se refleja en la tradición sinóptica, especialmente en Marcos). El camino de Jesús hacia la cruz acaece «según las Escrituras», es decir, en estricta subordinación a la voluntad y los planes divinos trazados ya en el Antiguo Testamento: de aquí la «necesidad» de que padeciera y fuese muerto, dada la marcha de toda la historia de salvación. Este esquema se bifurca en una doble dirección. Según una línea, de tipo *escatológico*, Jesús «tiene que padecer mucho» (Mc 9,12b; Lc 17,25) de manos de sus enemigos, que le darán muerte (cf. Mc 9,31; 14,21; 15,33.38). Ahora bien, Dios se vale de los sufrimientos infligidos al Hijo para realizar sus designios de salvación escatológica. Jesús queda así situado entre la acción de sus enemigos (dato este en el que coincide todavía esta línea con el anterior esquema de contraste) y los designios salvadores de Dios, que sabe sacar vida de la muerte. A todo ello se une el tema de la tribulación escatológica, que forma parte de todo encuentro profundo del hombre con el Misterio, pues no se puede ver a Dios sin morir: por eso el justo es siempre en Israel el justo sufriente. Otra línea, más *teológica*, destaca la intervención directa divina en la muerte de Jesús, que «es entregado» (por Dios: *paradidotai* es «pasivo divino»; cf. Mc 9,31a; 14,41c; Lc 24,7 y ya tardíamente Jn 3,16: Dios entregó a su Hijo único). En todos estos esquemas predomina la actitud «pasiva» de Jesús y su obediencia filial al Padre.

En esta segunda clave de interpretación, la resurrección no tendría ya tanta relevancia como en la primera (o de contraste). La atención se vuelve ahora hacia la muerte en la cruz (aunque la resurrección siempre continúe presente en el trasfondo, ya que el valor salvífico de la muerte sólo es comprensible desde la realidad y la experiencia del Resucitado). Ambos esquemas provienen de la comunidad palestinese; pero mientras el primero —el de contraste— se inserta en la actividad kerigmática o misionera *ad extra* de la Iglesia, el segundo va vinculado a la *didaché* o enseñanza *ad intra* de la comunidad cristiana y se orienta a explicar a los creyentes el sentido de la muerte de Jesús ayudándoles a superar el enorme trauma que la cruz debió de suponer en un primer momento (cf. Gál 3,13). La enseñanza a los discípulos de Emaús (Lc 24,26s) refleja bien este segundo tipo: la comunidad tiene que dar razón de por qué confiesa a Jesús como Mesías y de cómo Dios actuaba y estaba presente incluso en la terrible

humillación de la cruz. Es en este clima donde surgen los relatos de la pasión (Mc 14 y 15), que es considerada ya no sólo como secuela del rechazo de Jesús por parte de Israel, sino sobre todo como resultado de los misteriosos designios divinos. En estos esquemas no hay todavía alusión alguna al Siervo de Yahvé de Is 53, sino únicamente a los salmos del justo sufriente (Sal 22 y 69).

En un tercer momento surge la interpretación *soteriológica*: el énfasis recae ahora sobre el sufrimiento de Jesús en cuanto salvador para todos los hombres. No es que la dimensión soteriológica estuviese ausente de los dos esquemas anteriores, pero quedaba más supeditada al hecho de la resurrección, así como a toda la acción salvadora de Dios en la persona y en la vida entera de Jesús. En cambio, ahora la salvación aparece más vinculada al sufrimiento y a la muerte «por muchos». Los pasajes del Nuevo Testamento en los que aparecen estas fórmulas con *hyper* («por» o «en favor de») son antiguas y forman parte de un material prepaolino y presinóptico. Entre ellas cabe destacar 1 Cor 15,3b-5, Mc 10,45 y la fórmula del cáliz en Mc 14,24<sup>21</sup>.

J. Roloff cree que el texto más antiguo acerca de la muerte de Jesús como sacrificio «por los muchos» (y por ello con cierto sentido expiatorio) es el de Mc 10,45, donde aparecen yuxtapuestos dos motivos: el de la *expiación* (el Hijo del hombre da la vida en redención por muchos) y el de la *diaconía* (no ha venido a ser servido, sino a servir: cf. Lc 22,27)<sup>22</sup>. Según el mismo autor, Mc 10,45 no contiene referencia explícita alguna al Siervo de Yahvé (como pretende J. Jeremias), mientras sí la contiene a la diaconía de Jesús: de hecho, el término «siervo» (*pais* o *doulos*) de Is 53 no aparece en este pasaje; en cambio, sí se encuentra el verbo «servir» (*diakonethenai-diakonesai*)<sup>23</sup>. A lo sumo

<sup>21</sup> Cf. J. Roloff, *art. cit.*, 39-43. F. Hahn ve en 1 Cor 15,3b-5 (que conjuga el esquema histórico-salvífico «según las Escrituras», con el soteriológico «murió por nuestros pecados») un exponente de cómo el avance de la interpretación soteriológica de la muerte de Jesús va ligado al progreso de la argumentación escriturística desde claves tomadas del Antiguo Testamento: cf. *Christologische Hobeitstitel*, 202 (cf. 201-203, así como el *exkursus* de pp. 50-66). Algo que J. Roloff excluye, como luego diremos.

<sup>22</sup> Cf. J. Roloff, *art. cit.*, 50-53.

<sup>23</sup> Los cantos del Siervo de Yahvé de Is 42; 43; 52 y 53 (LXX) hablan siempre de *pais mou* (mi siervo) y nunca de *pais Theou* (siervo de Dios). Tampoco de *doulos* (siervo), excepto en las versiones de Aquila y Símaco, donde aparece *doulos mou* (mi siervo). Es verdad que Mc 10,44 habla de

cabría admitir una alusión velada al Siervo de Yahvé (Is 53, 11-12) en la expresión «dar la vida en redención por muchos». Pero esta referencia al Siervo no constituye un dato original (el apelativo utilizado por Jesús), reinterpretado luego por la comunidad primera bajo la nueva clave de la diaconía o la función diaconal del Señor (tal como lo afirma J. Jeremias), sino a la inversa: es la diaconía concreta de Jesús en su vida y en su actuación (que además aparece explícitamente en el texto de Mc 10,45) la que es reformulada luego a la luz del Siervo de Yahvé con matiz expiatorio en una reinterpretación teológica del sacrificio de Jesús. Esta hipótesis viene avalada por el *logion* de Lc 22,27, que conserva la referencia expresa a la diaconía de Jesús sin alusión alguna al Siervo. Por otra parte, este *logion* de Lucas nos remite a una situación histórica muy concreta (el contexto de la última cena), mientras que el texto de Mc 10,45 da la impresión de ser más general y más abstracto (el Hijo del hombre «ha venido») <sup>24</sup>.

Así, pues, la interpretación de la muerte de Jesús como sacrificio por los muchos (y el matiz expiatorio que conlleva), así como su vinculación con la cena, tendrían su origen en la primitiva comunidad palestinese y no en la posterior helenística, como pretende Bultmann <sup>25</sup>. Pero sobre todo esta interpretación no estaría en dependencia sin más del progresivo avance, en la comunidad primera, de la explicitación *teórica* de la vida y la muerte de Jesús a la luz de las Escrituras (como pretende F. Hahn); ni tampoco se derivaría de un título general como el de Siervo interpretado luego como diaconía (según la tesis de J. Jeremias). Antes bien, el proceso de reflexión y de explicitación acaece en la comunidad a la inversa. El punto de partida es

*doulos* (*pantōn doulos*: sea siervo de todos), pero esta expresión parece que nada tiene que ver con el Siervo de Yahvé, sino más bien con los *logia* de humillación-exaltación tan típicos de Jesús, según E. Schweizer. Además, en Mc 10,54b, donde puede resonar en el trasfondo la figura del Siervo de Yahvé (dar la vida en redención por muchos), Marcos sustituye ostensiblemente el término *douleuonta* de Is 53,11 (LXX) —única vez que la palabra *douleuein* (servir) aparece en los poemas del Siervo— por las palabras *diakonein-diakonos*. La sustitución creo que es bien significativa.

<sup>24</sup> Cf. J. Roloff, *art. cit.*, 53-57. Si bien este autor se inclina por afirmar una mayor antigüedad del texto *actual* de Mc respecto a Lc 22,27, a la vez que reconoce que el pasaje de Lucas deja entrever otro texto preluano que nos acerca mucho a la realidad histórica.

<sup>25</sup> Cf. TNT, 80ss.295ss (trad. cast., 131ss.353ss).

algo muy concreto: el servicio y la diaconía ejercidos por Jesús en su vida y en su muerte, cuyo sentido inicial de oblación sacrificial encontrará una de sus formulaciones en la categoría del sacrificio del Siervo de Yahvé <sup>26</sup>.

Esta reflexión sobre la diaconía de Jesús y su explicitación en la clave del Siervo tiene su *Sitz in Leben* precisamente en la tradición y en el contexto de la celebración eucarística, donde se condensa la más honda experiencia de la diaconía y la entrega de Jesús (vivida anteriormente en las comidas) como fuente de salvación y liberación para los discípulos y que se expresa en las fórmulas «por muchos» o «para la remisión de los pecados» (vinculadas igualmente a la cena) <sup>27</sup>.

J. Roloff resume así sus conclusiones: Lc 22,27 constituye una interpretación cristológica de la acción diaconal de Jesús en la cena. La oblación de Jesús y el derramamiento de su sangre son interpretados aquí desde la diaconía anterior del Señor como un servicio que cede en favor de los que participan con él del banquete comunitario. Esta diaconía de Jesús como distintivo de su vida y de su muerte, y que se plasma en la cena, es lo que hizo sin duda que la comunidad eligiese el término griego *diakonein-diakonos* frente al *douleuein-doulos* para expresar la singular actitud de Jesús (traduciendo probablemente el término arameo *shmsb*). Sin duda, la cena última se caracterizó por el anuncio que Jesús hizo de su muerte inmediata y por su despedida de la comensalidad mantenida en anteriores banquetes comunitarios (cf. Lc 22,15), así como por la promesa de una nueva comensalidad ligada al banquete del reino en su plenitud (cf. Mc 14,25; 1 Cor 11,26). La estrecha vinculación entre su vida y su muerte y la salvación o el reino, que se remonta al propio Jesús, se le irá manifestando en toda su densidad a la Iglesia primera en la celebración continuada de la cena a través de la vivencia, la reflexión y el recuerdo de la admirable actitud de servicio de Jesús a los hombres y al Padre en su vida terrena. En la cena, la comunidad revive la vida y la muerte del Señor y reconoce a la

<sup>26</sup> También, según J. Betz, «en un primer momento no fue la comprensión cúlta del sacrificio, sino la martirial la que determinó la fe eucarística más antigua». La idea de sacrificio «estaba contenida ya en la primitiva tradición apostólica de Antioquía, si bien aquí con un sentido martirial. Lo que diferencia a las diversas tradiciones no es, por tanto, la idea de sacrificio, sino su formulación conceptual o sus diversas matizaciones» (*Eucharistie in der Zeit* II/1, 138.139).

<sup>27</sup> Cf. J. Roloff, *art. cit.*, 54-62.

par que recuerda su efectividad salvadora y liberadora, proclamándolas no sólo como algo acaecido entonces en la existencia (y las comidas) del Jesús histórico, sino también como un acontecimiento vivo y actual<sup>28</sup>.

En síntesis, pues, podemos afirmar que la última cena tuvo una dimensión sacrificial en cuanto que en ella se condensa y se compendia la vida entera y la muerte de Jesús como diaconía, como oblación y entrega del Hijo por los hombres al Padre. Este fue sin duda el sentido inicial que Jesús dio a la cena, y así la entendió también la comunidad primera. Si bien relativamente pronto esta oblación personal de Jesús empezó a formularse en otras categorías culturales más familiares al mundo judío, aunque manteniendo a la vez cierta distancia respecto al sacrificio judío, puesto que también nos encontramos con otras formulaciones que respetan en mayor grado la novedad radical del sacrificio de Jesús y del sacrificio cristiano.

## 2. Una doble interpretación de la cena como sacrificio en los relatos de la institución

J. Ratzinger ha hecho notar cómo en las narraciones de la cena desembocan dos líneas claramente definidas ya en el Antiguo Testamento: una tendencia cáltica o sacrificial, más acentuada en Mc-Mt, frente a una mayor tendencia personalista o existencial, en 1 Cor 11 y Lc<sup>29</sup>.

En el Antiguo Testamento, dos posturas divergentes se disputaban la interpretación de la alianza. Una, cáltica (o sacerdotal, vinculada a la tradición deuteronomista), veía en la sangre de las víctimas ofrecida en el templo el medio de renovar la alianza establecida por Dios y rota por el pecado del pueblo. Ya la alianza del Sinaí se había iniciado con un sacrificio cruento («ésta es la sangre de la alianza que hace hoy Yahvé con vosotros»: Ex 24,8). Esta concepción cultural de la relación entre Dios y el

<sup>28</sup> Véase J. Roloff, *art. cit.*, 62-64. También F. X. Durrwell afirma, siguiendo a J. Guillet, que la comunidad primera fue ahondando y descubriendo el sentido salvador de la entrega de Jesús a partir de la vivencia y la reflexión en torno a las palabras y los gestos del Señor revividos en la celebración eucarística: cf. *La eucaristía, sacramento pascual* (Salamanca 1982) 171. Cf., sin embargo, H. Patsch, *Abendmahl*, 151-228, y R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (Friburgo 1978) 90-125.

<sup>29</sup> Cf. J. Ratzinger, *La eucaristía, ¿es un sacrificio?*: «Concilium» 24 (1967) 77-82.

hombre corre siempre peligro de caer en la exteriorización tantas veces denunciada por los profetas. El hombre tiende a contentarse con la mera oblación de víctimas exteriores, con el sacrificio ritual, reservándose el corazón y su propia interioridad personal.

Frente a esta tendencia ritualista, la línea más pura de la religiosidad de Israel propugna la personalización de las relaciones con la divinidad. El sacrificio agradable a Dios es la oblación de la propia existencia en aras de un comportamiento ético que es respuesta personal a la entrega, también personal, del Dios de la alianza. Aun cuando no se excluya la celebración cultural, se rechaza el mero culto exterior como una farsa vacía si falta la donación del corazón. El Señor prefiere la misericordia al sacrificio (Os 6,6; 1 Sam 15,22; cf. también Sal 40,7; Is 1,11-18; Jer 6,20; 7,22, etc.). Jesús camina, evidentemente, en esta línea (cf. Mt 9,13; 12,7).

Esta tendencia personalista (frente a la exageradamente ritual) deriva hacia una alianza nueva, futura, que superará a la antigua. En todo el contexto de esta nueva alianza (Jer 31,31-34; Ez 37, 26-27) no se habla para nada de un sacrificio cruento ni de un culto de inmolación o de holocausto y sí, en cambio, de un corazón y un espíritu nuevos (Ez 36,26) que entrañan una nueva relación con Dios estrechamente vinculada a una nueva relación con el prójimo. La «sangre» recobra así su verdadero sentido primigenio, ancestral, de «vida», cuyo derramamiento no sólo implica su pérdida por los otros en la inmolación o en la muerte, sino su donación o entrega en favor de los otros, como vivificación (en la resurrección).

Pues bien, esta doble tendencia (cultural y profética) se refleja en los dos tipos de relato de la cena en el Nuevo Testamento. En las narraciones de Lucas y de Pablo (1 Cor 11) desemboca la gran corriente profética que destaca la nueva alianza como superación de la antigua. Alianza nueva que coincide con la persona misma de Jesús y con su vida entera en cuanto comunión entre Dios y el hombre realizada en una entrega que, pasando por la suprema donación de la cruz, culmina en la resurrección. La sangre física queda en este caso relegada a un segundo plano y significa algo más importante: la vida entera como alianza, como comunión y como entrega del Hijo al Padre y a nosotros: «este cáliz es la nueva alianza en mi sangre» (1 Cor 11,25; Lc 24,20), es decir, la alianza que acaece a través de la existencia humana de Jesús entregada hasta la muerte. Lo que subraya el valor sacrificial de la vida en sus implicaciones éticas; la oblación existen-

cial por encima de la mera ritualización exterior. Esto no significa la eliminación del rito o de la celebración cultual —ahí está de hecho la celebración de la cena—; pero el rito que, primero Jesús y luego la comunidad, celebran no es otro que el de la propia existencia vivida antes como sacrificio personal, como entrega y derramamiento de la propia persona por los otros ante el Padre.

En cambio, Marcos y Mateo hacen mayor hincapié en la dimensión cúlta o ritual: en el sacrificio de Jesús desembocan y culminan todos los sacrificios de la antigua alianza. Por eso en este caso las palabras del cáliz están calçadas de la antigua alianza sinaítica (Ex 24,8), destacando la sangre en primer plano: «ésta es mi sangre de la alianza» (Mc 14,24 y par. de Mt). Si en el esquema anterior la sangre era principalmente el símbolo de una alianza nueva realizada en la vida, ahora la sangre parece convertirse en instrumento o medio para restablecer la alianza (antigua) en una situación que se aproxima más al esquema sacrificial judío<sup>30</sup>.

La carta a los Hebreos realizará una síntesis inicial entre estas dos tendencias. Por una parte destaca la sangre de Jesús en cierto paralelismo con la sangre de las víctimas en el culto judío (cf. Heb 9,1-10,16-22): en este contexto se cita el texto de Ex 24,8. Pero estos pasajes de Heb 9 están enmarcados por los capítulos 8 y 10, en los que se recalca la novedad del sacrificio de Jesús y su oblación personal. Así, mientras Heb 8,8-13 habla de la nueva alianza que anula la antigua e implica un corazón nuevo (en cita de Jr 31,31ss), Heb 10,1-10 destaca la sustitución paralela de los antiguos holocaustos y ofrendas por la nueva oblación de la obediencia filial rendida por Jesús al Padre: «no quisiste sacrificios ni oblationes, pero me has preparado un cuerpo... para hacer, oh Dios, tu voluntad» (Heb 10,5,7). En ambos casos (Heb 8 y 10) se concluye asegurando el envejecimiento o la abrogación de lo antiguo (de la antigua alianza: Heb 8,13; del viejo sacrificio según la ley: Heb 10,8-9) para establecer algo nuevo (la

<sup>30</sup> También E. J. Kilmartin afirma: «En el relato antioqueno-palestinese (Lc y Pablo), la muerte de Jesús es expresada en términos de oblación de sí mismo... En los relatos de Mc y Mt, la muerte de Jesús es descrita en términos de una ofrenda cultual, bajo el influjo de la liturgia sacrificial de la antigua ley». La postura antioquena-palestinese marca sin duda la orientación que Jesús debió de dar a la última cena mejor que la presentación cultual y sacrificial que predomina en Mc y Mt, que deberá ser tenida como secundaria y derivada: *La Cène du Seigneur*, 66.

alianza nueva: Heb 8,13 —cf. vv. 8 y 9—; el nuevo sacrificio de la obediencia filial y la entrega de sí mismo: Heb 10,9).

Por tanto, la afirmación del valor de la sangre hecha en el capítulo 9,22 de Hebreos («casi todas las cosas han de ser purificadas con sangre y no hay remisión sin efusión de sangre») no puede ser entendida aisladamente, sino en el contexto de los capítulos 8 y 10, que la enmarcan, de la alianza nueva, así como de la comunión por la obediencia y la entrega, de las que la sangre es signo más que instrumento o causa. Así, la «sangre de la alianza» y la «nueva alianza en la sangre» quedan asumidas en la unidad superior de la oblación personal, de la alianza nueva que, como el mismo capítulo 9 recalca, acaece en un templo mejor y más perfecto (Heb 9,11,23), a través de un sacrificio más excelente (9,23), por ser el sacrificio y la entrega personal de Jesús (9,14,26) o de la «propia sangre» (9,12,25)<sup>31</sup>.

Podríamos acabar afirmando, con palabras de J. Ratzinger: «en la confesión de este único culto, que no consiste en ritos, sino en la total oblación de aquel que se ha entregado al Padre por los hombres, convienen las cuatro perícopas de la institución». «Pero esto significa que todas las teorías rituales del sacrificio han sido superadas y que la nueva alianza es realizada y sellada por un sacrificio verdaderamente nuevo: se hace patente que Jesús, el hombre que hace la oblación de sí mismo, representa el verdadero culto y la auténtica glorificación de Dios». Así, en Jesús «ha llegado a su cumplimiento el sentido del culto, siendo suprimido al mismo tiempo el culto anterior: él mismo es el culto», y es en este sentido en el que también la cena es un sacrificio<sup>32</sup>.

### 3. La cena del Señor, ¿banquete sacrificial?

Numerosos teólogos ven una afirmación explícita del carácter sacrificial de la eucaristía primera a partir de la categoría del

<sup>31</sup> No es acertada la afirmación de J. Betz de que Heb vincula indisolublemente la alianza a la sangre. En realidad, el pasaje de Jr 31,31 sobre la alianza nueva (citado dos veces: Heb 8,13 y 10,16-18) no implica sangre alguna ni sacrificio cruento (que además quedan relativizados en Heb 9,7, 12,13). El principio de que todo ha de ser purificado con sangre proviene de la ley antigua y se utiliza como ejemplo, así como la alusión al testamento en que se apoya J. Betz: son «figuras» que deberán ser «purificadas» para ser correctamente entendidas (cf. Heb 9,23).

<sup>32</sup> J. Ratzinger, *art. cit.*, 81.82.

banquete sacrificial afirmado en 1 Cor 5,7 y 10,18-21, así como en Heb 13,10-15.

En 1 Cor 5,7 Jesús es comparado con el cordero pascual sacrificado: «porque Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido inmolado» (*to pascha hymōn etythe Christos*). La inmolación pascual iba estrechamente vinculada en la tradición judía (al menos tal como se celebraba en Jerusalén) a la posterior comida del cordero sacrificado y, por tanto, a un banquete pascual que podría ser denominado también sacrificial. Quizá sea este pasaje de Pablo la referencia explícita más antigua a la muerte de Cristo como sacrificio pascual prolongado en la comida posterior<sup>33</sup>. También Marcos y Lucas hablan, en los relatos de la cena, de sacrificar la pascua (*to pascha thyein*) y comer la pascua (*to pascha phagein*) (cf. Mc 14,12; Lc 22,7-8, donde la «pascua» significa en ambos casos el cordero pascual); si bien este sacrificio y esta comida parece que se refieren aún al rito veterotestamentario de la pascua y todavía no a la cena del Señor estrictamente tal. Pero sí pudo haber servido esta imagen como de trasfondo a la concepción de la cena eucarística como banquete sacrificial.

Mayor importancia tiene el pasaje de 1 Cor 10,18-22. Situado en todo un contexto claramente eucarístico (los versos 1-4, la comida y bebida espiritual, remiten a los versos 16-17, la comunión con el cuerpo y la sangre), Pablo afirma —refiriéndose primero a Israel— que el comer de las víctimas sacrificadas significa participar también del altar (v. 18). A continuación habla de los sacrificios paganos: las carnes sacrificadas son pura vacuidad, pues el sacrificio de los gentiles se ofrece a los demonios y no al Dios verdadero y la participación en él por la comida equivale a participar de lo demoníaco (vv. 19-20). No se puede participar en la mesa del Señor y en la de los demonios sin provocar la ira del Señor (vv. 21-22).

Diversas son las interpretaciones de este pasaje. Unas se inclinan hacia una exégesis sacramental del banquete eucarístico, en-

<sup>33</sup> La relación entre el cordero pascual y la muerte de Jesús en la cruz podría provenir también, según algunos autores, no sólo de la comparación de su muerte con el sacrificio de los corderos en Jerusalén, sino posiblemente de las instrucciones de la Mishná (Pesah 7,1), según las cuales el cordero ya inmolado deberá ser asado, abriendo sus patas delanteras en forma de cruz, tal como lo advierte Justino en *Dial.*, 40,3 (PG 6,561-563): cf. N. Füllister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963) 63; J. R. Daly, *The Origins of the Christian Doctrine of the Sacrifice* (Filadelfia 1978) 40-41.

tendido como una suerte de «teofagia» o manducación de la divinidad similar a la de los banquetes en los cultos místéricos (en especial el culto de Mitra)<sup>34</sup>. Otros autores entienden este pasaje en sentido ético: Pablo alude a una confrontación entre dos potestades antagónicas, Dios y el pecado (los demonios), y advierte del peligro de caer en la esfera de éste creyéndose fuerte y no guardando respeto al débil en la fe; por lo que la referencia al comer y beber se reduce a una mera metáfora<sup>35</sup>. En ambas interpretaciones el pasaje nada tendría que ver con un banquete estrictamente cultural o sacrificial. Una tercera interpretación, a la que propende especialmente la exégesis escandinava, afirma el sentido sacrificial del pasaje: en él se trata de un banquete cultural primero judío y luego pagano, pues Pablo menciona expresamente el altar y la comida: «¿no participan del altar (*thysias-terion*) los que comen de las víctimas?» (v. 18). Dado el contexto eucarístico en que este texto aparece inserto, implica sin duda una estricta correlación entre cena eucarística y banquete sacrificial<sup>36</sup>.

Es preferible, sin embargo, una cuarta interpretación, representada por autores como X. Léon-Dufour o E. J. Kilmartin<sup>37</sup>,

<sup>34</sup> Así, primeramente H. Lietzmann, y en la actualidad R. Bultmann, *TNT*, 150 (trad. cast., 200s). También G. Dellling resalta el carácter sacramental de 1 Cor 10 (por las alusiones al bautismo y a la comida y bebida espiritual), aunque no ya en relación con los cultos místéricos, sino con el banquete cultural en general: *Das Abendmablsgebehen bei Paulus*: *KuD* 10 (1964) 68.

<sup>35</sup> Defienden una interpretación ética, entre los teólogos protestantes, E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart*, en *Exegetische Versuche* I, 25, así como G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche*, en *Studien*, 165, y E. Schweizer, art. *Abendmahl*: *RGG* I, 19. Entre los católicos, P. Neuenzeit, para quien 1 Cor 10,18ss nada nos dice acerca del carácter sacrificial de la eucaristía, pues en los vv. 19-22 no se trata del antagonismo entre el culto al verdadero Dios y el culto a los ídolos, sino de dos posibilidades de opción ética: en definitiva, subyace aquí la afirmación de que no es posible servir a dos señores (cf. *Das Herrenmahl*, 65.167s).

<sup>36</sup> Así O. Moe, *Das Abendmahl im Hebräerbrief*: *StudTheol* 4 (1950-1952) 105; S. Aalen, *Das Abendmahl als Opfermahl im Neuen Testament*: *NovTest* 6 (1963) 128-130. El teólogo católico J. Betz habla también de la eucaristía como «una comida sacrificial que presupone la muerte de la víctima» (*Eucaristía*, en *MS IV/2*, 274).

<sup>37</sup> X. Léon-Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1983) 260-269; E. J. Kilmartin, *La Cène du Seigneur*, 86-92. También W. Marxsen, art. *Abendmahl*: *EKL* I, 5



que dan al pasaje un sentido a la vez ético y sacrificial. La problemática empieza a plantearse ya en el capítulo 8 de 1 Cor: todo cristiano, sea «fuerte» o «débil» (en la fe), puede comer de las carnes sacrificadas a los ídolos sin hacer más indagaciones ni plantearse problemas de conciencia, porque los ídolos son pura vanidad (cf. 8,8; 10,25). Pero este principio exige ciertas precauciones en su realización práctica; una en el plano ético: si esa vianda se presenta expresamente como inmolada a los ídolos, no deberá comerse para evitar el escándalo de los más débiles y por respeto a ellos (cf. 8,7-13.22-23). Otra en el plano cultural, pues puede ser peligroso participar en comidas derivadas del culto idolátrico por el riesgo que ello entraña de recaer de nuevo en la idolatría, como les sucedió a los israelitas en el desierto (cf. 8,10; 10,1-11). Por eso, el que se cree fuerte, cuide de no caer (10,12). Es a partir de aquí —una vez que Pablo ha hecho referencia a la comida y bebida espiritual en el desierto, así como al banquete, sin duda sacrificial, que sigue al culto idolátrico al becerro de oro (10,3.7)— cuando el Apóstol contraponen claramente el banquete cultural cristiano al banquete cultural de las religiones (10,14-22)<sup>38</sup>. El parangón entre el convite sacrificial pagano y el cristiano parece indicar que, tanto para Pablo como para los corintios, se da por supuesta cierta similitud, que permite la comparación entre ambos. Pablo utiliza además como punto de comparación un principio bien conocido para Israel: los que *comen* de las víctimas inmoladas participan del *altar* (10,18, ya citado también en 9,13; cf. Ex 32,6; Lv 7,6.15, etc.). Pero esta relación de similitud a la vez se rompe, porque tras el banquete cultural pagano se esconden las potencias demoníacas, mientras detrás del convite cristiano está latente el Señor; por eso no se puede participar en ambos a la vez. Con lo que se establece una radical diferencia entre el banquete cultural cristiano y el banquete cultural judío o pagano.

(donde se muestra muy moderado), afirma: «En 1 Cor 10, Pablo delimita la cena frente a los banquetes culturales helenísticos. Recoge en parte de éstos la terminología, pero acentuando el carácter peculiar de la cena (10, 21); a la vez que toma distancia frente al libertinismo y los abusos en la celebración, insistiendo en que la cena no hace superflua la ética».

<sup>38</sup> En 1 Cor 10,14-22 resuena, según Léon-Dufour, Dt 32,15.17.21.38: ofrecer sacrificios a los dioses que no son Dios; provocarle con dioses falsos e irritarle con vanidades; comer la grasa de tales holocaustos y beber el vino de esas libaciones.

Según S. Aalen, el pasaje de 1 Cor 10,18ss se refiere al sacrificio y al banquete sacrificial consiguiente, primero judío (v. 18) y luego pagano (vv. 19-20). Aunque el banquete sacrificial era común al judaísmo y a las religiones paganas, en éstas la divinidad aparece como copartícipe en el banquete cultural, algo que queda descartado en el banquete sacrificial judío, donde Dios y el hombre no participan nunca de forma paritaria en el convite cultural, antes bien es únicamente el creyente el que, por el banquete, participa del dinamismo sacrificial y de la salvación que éste comporta. La participación en el altar acaece en el judaísmo por la acción sacrificial misma (en especial por la aspersion de la sangre de la víctima) y se consume luego en la comida cultural, que consiste no sólo en comer la carne restante del sacrificio, sino en comulgar del sacrificio mismo<sup>39</sup>.

Finalmente, también Hebreos 13,10-15 alude a la cena como banquete sacrificial en el marco de una sutil crítica a la estructura sacrificial judía, que nos permite conocer mejor la nervatura del banquete sacrificial cristiano<sup>40</sup>. Aunque el concepto de sacrificio es central en toda la epístola, el término altar sólo es utilizado en ella dos veces: en 7,13, con un sentido secundario, y en 13,10 («nosotros tenemos un altar, del que no tienen facultad de comer los que sirven al templo»). La inesperada aparición de este término en 13,10 es sin duda reflejo de una tradición anterior que probablemente se acentuó con la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70. A partir de entonces ciertos ámbitos judeocristianos debieron de considerarse herederos de la antigua tradición judía, incluido el culto; de aquí que el concepto «altar» venga, ya en el mismo Nuevo Testamento, a sustituir o al menos a completar el anterior de «mesa» del Señor. El nuevo altar cristiano reemplaza, en efecto, a los altares del templo de Jerusalén, definitivamente desaparecidos. Es en este clima de recuerdo de un culto judío, inexistente ya, en el que se inscribe la carta a los Hebreos.

Pues bien, según O. Moe y S. Aalen, Heb 13,10s representaría una crítica frente a la concepción judía, según la cual el sacrificio expiatorio no podía desembocar en un banquete sacrificial, pues la víctima tenía que ser quemada fuera del campa-

<sup>39</sup> Cf. S. Aalen, *Das Abendmahl*, 136-141.

<sup>40</sup> Cf. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (Meyer Komm. 13; Gotinga 1966) 342. Véase también, como perspectiva general, P. Andreissen, *L'Eucharistie dans l'Épître aux Hébreux*: NRTTh 94 (1972) 274-276.

mento<sup>41</sup>. La novedad radica ahora en que para la comunidad cristiana «la eucaristía exige una vinculación con el dinamismo expiatorio del altar a través de un banquete; algo que estaba prohibido en el Antiguo Testamento»<sup>42</sup>. Heb 10,10-15 expresa, pues, una ruptura paralela a la que, según Heb 9, se ha producido respecto al ritual del gran día de la expiación: el antiguo templo desaparecido ha sido reemplazado por un nuevo templo celestial (Heb 9,7s.12.25; 10,19s) y el altar en cuanto mediación (pues en él se realiza la aspersión de la sangre: Heb 9,21-22) es sustituido por la relación inmediata entre el Padre y el Hijo, que se presenta ante el acatamiento directo de Dios (*tō prosopō tou Theou*: 9,24). ¿Qué sentido puede tener entonces la mención del altar en 13,10? Apunta sin duda al altar nuevo de la comunidad cristiana, a la plasmación en una mediación visible de aquella relación inmediata que, ya sin altar, acaece entre el Padre y su Hijo Jesucristo. Pues bien, de este «altar» se afirma «que no tienen facultad de comer los que sirven en el templo» (antiguo). Comer del altar no sería más que la abreviatura del nuevo banquete sacrificial cristiano: la eucaristía.

Esta tesis vendría avalada además por la exclusión de Jerusalén como único lugar donde —según el judaísmo— se podían ofrecer sacrificios a la divinidad y celebrar banquetes sacrificiales<sup>43</sup>. Heb 13,14 considera ya a Jerusalén como ciudad periclitada,

<sup>41</sup> Cf. O. Moe, *Das Abendmahl*, 105s; S. Aalen, *Das Abendmahl*, 146. Si bien O. Moe acentúa más las diferencias entre la cruz y el sacrificio expiatorio judío.

<sup>42</sup> S. Aalen, *art. cit.*, 146.

<sup>43</sup> Según la M. Peshita 7,12, si un miembro del cordero pascual salía fuera del perímetro de los muros de Jerusalén, tenía que ser cortado. Algo parecido estaba ordenado para las demás víctimas sacrificiales (cf. S. Aalen, *art. cit.*, 147, n. 1). Diversos Padres de la Iglesia se hicieron eco de estas normas. Justino dice: «Dios no permite que el cordero pascual sea inmolido en parte alguna fuera del lugar en que se invoca su nombre; pero sabía que... vendrían días en que Jerusalén sería entregada a vuestros enemigos y cesaría totalmente la celebración de las oblationes (*prosphorai*)» (*Dial.*, 40,2: PG 6,561 C). Y Afraates († 345): «Mientras Israel estaba en su tierra no le era lícito inmolarse la Pascua en cualquier sitio, sino solamente ante un altar, en Jerusalén. ¿Cómo pueden hoy celebrar el misterio de la Pascua (los judíos) estando como están despararrados entre gentes extrañas? No pueden hacerlo» (*Demostr.*, 12,3: PS 1,507s). De modo similar, Atanasio († 373) (*Ep.*, 4,4: PG 26,1378 C; Sol I, 294). Según Gregorio de Nisa, los hebreos «tenían la sede regia de Jerusalén, el famoso templo, los sacrificios anuales prescritos por la ley»; pero ahora, «las solemnidades

por lo que los participantes en el banquete son invitados a atravesar el perímetro cerrado de sus murallas y a salir «fuera del campamento, pues ya no tenemos aquí ciudad estable» (Heb 13, 14)<sup>44</sup>. Por otra parte, es superada también la clave expiatoria del sacrificio al insistir a continuación en el nuevo sacrificio de alabanza (*thysian aineseōs*: v. 15; probable alusión a Lv 7,12-17, donde se habla de un banquete sacrificial que sigue al sacrificio eucarístico o de acción de gracias<sup>45</sup>). A lo que hay que añadir el nuevo concepto de sacrificio que nos ofrece Heb 13,16, y que consiste en el amor, la práctica del bien (*eupoiia*) y la comunión mutua (*koinōnia*)<sup>46</sup>.

Aunque admitiendo, en principio, la explicación del valor sacrificial de la eucaristía a través de la categoría del banquete cultural —explicación frecuente en la teología actual<sup>47</sup>—, es pre-

de su culto sólo quedan en narraciones», pues «no les queda absolutamente nada de los antiguos ritos» (*Or. cat.*, 18,4: PG 45,55 AB; Sol I, 643). Es probable que el texto de Heb 13,10-11.13 tenga estrecha relación con el uso temprano, por parte de la comunidad, del texto de Mal 1,7-8.11, donde, además de relacionar el altar con la mesa del Señor, se habla de un sacrificio y una oblación pura, que serán ofrecidos a Dios en todo lugar, «desde la salida del sol hasta su ocaso», y no sólo en Jerusalén. La cita de Mal 1, 11s se encuentra ya en la *Didaché* 14 (Sol I, 81), así como en Justino (*Dial.*, 116,3; 117,1: PG 6,745 AB; Sol I, 98-99).

<sup>44</sup> Cf. O. Moe, *art. cit.*, 107.

<sup>45</sup> «Hecha la aspersión de la víctima pacífica, la carne de la víctima del sacrificio de acción de gracias (*ta krea thysias aineseōs*) se comerá el día mismo en que se ofrece» (Lv 7,14b-15).

<sup>46</sup> O. Moe cree que Heb 13,15-16 alude a la liturgia cristiana: el término *koinōnia* (comunión), muy poco frecuente en la carta a los Hebreos, remite probablemente —según este autor— a Hch 2,42, donde esta palabra se refiere a la fracción del pan. También G. Bornkamm propugna el sentido eucarístico de Heb 13,10, aunque él lo ponga en relación no con el banquete sacrificial, sino sobre todo con la confesión (*homologesis*) y el sacrificio de alabanza (*thysia aineseōs*) en el culto, como nuevo sacrificio cristiano: cf. *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, en *Studien*, 194.

<sup>47</sup> Así, entre los teólogos protestantes, además de los ya citados, cabe recordar a M. Barth, *Das Abendmahl: Passamahl, Bundesmahl und Messiasmahl* (Zurich 1945), o a B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier* (Upsala 1951) 154ss. Entre los católicos basta citar a un autor tan representativo como J. Betz: «El paralelismo del sacramento del altar con las comidas judías y paganas de carácter sacrificial, tal como aparece en 1 Cor 10,18-22, nos hace ver que aquél debe valorarse también como éstas. Ahora bien, una comida sacrificial presupone la muerte de la víctima, la tiene presente en todo momento y la

ciso hacer en este punto algunas matizaciones. No se puede identificar la eucaristía con un banquete sacrificial a la antigua usanza, es decir, con un banquete que sigue al sacrificio y es consecuencia de él; antes bien, se trata de un banquete-sacrificio, de una «mesa» que es a la vez «altar» o de un banquete que implica y contiene en sí mismo una dimensión sacrificial. En otras palabras: no se trata en la eucaristía de un banquete o una comida de los meros frutos de un sacrificio anterior, pretérito, sino que el banquete mismo celebra, presencializa y de algún modo plasma el sacrificio. Es ahí donde radica la novedad del culto cristiano. El Concilio de Trento lo percibió con claridad, afirmando que Pablo, en 1 Cor 10,21, «entiende por mesa el altar» al equiparar la participación en el altar (v. 18) con la bebida del cáliz y la participación en la mesa bien de Dios bien de los demonios (v. 21)<sup>48</sup>. Tampoco parece que haya razón suficiente para disociar, en Heb 13,10, el altar del banquete, tal como lo propugnan algunos autores siguiendo en realidad módulos ya superados cuando la carta se escribe. No estamos, en efecto, de acuerdo con S. Aalen cuando, distanciándose de lo que él llama tradición católica, afirma que no conviene identificar el altar con la mesa eucarística, por lo que el banquete en cuanto tal no puede ser considerado como acto estrictamente cultural, sacrificial, sino como una continuación o prolongación del sacrificio (en este caso, de la cruz). La razón que aporta: porque todas las religiones, incluido el judaísmo, distinguen entre el sacrificio en sí y el banquete cultural (y, por ende, entre el altar y la mesa)<sup>49</sup>, no parece válida si nos atenemos a la novedad del culto cristiano tal como es afirmada por la misma carta a los Hebreos, que entiende el sacrificio no desde la categoría general de la inmolación, sino desde la oblación del Resucitado realizada en el santuario celestial.

Resumiendo, podemos afirmar que el banquete sacrificial se toma en todos estos pasajes como término de comparación res-

convierte en centro de atención. La carta a los Hebreos hace luego de la muerte de Jesús un amplio tema y la presenta como sacrificio cultural del Sumo Sacerdote (9,11-28), lo que difícilmente habría ocurrido si el autor no hubiese tenido presente la liturgia concreta. El altar que está prohibido a los adictos al antiguo tabernáculo significa sin duda la mesa eucarística que remite constantemente a la cruz» (*Eucaristía*, en MS IV/2, 274, así como el art. *Messopfer*, en LThK VII, 345-346).

<sup>48</sup> Cf. DS 1742 (Ses. 22, c. 1). El Concilio relaciona el texto de Mal 1,11 con 1 Cor 10,21.

<sup>49</sup> Cf. S. Aalen, *Das Abendmahl*, 143.

pecto de la eucaristía, pero no como una definición formal de la misma, pues de hecho no suelen aparecer explícitamente relacionados ambos conceptos, sino, a lo sumo, situados en el mismo contexto. Lo que parece indicar que, más allá del banquete sacrificial, la eucaristía es un banquete en el que el sacrificio de Jesús se hace misteriosamente presente y no sólo un banquete cultural que da participación en la carne y la sangre de una víctima, o en los efectos y los frutos de un sacrificio anterior. Estos matices tienen su importancia para una correcta inteligencia de la dimensión sacrificial de la eucaristía.

Hagamos notar, por último, que algunos Padres de la Iglesia vieron también resonancias eucarísticas tanto en el texto de 1 Cor 10,18-22 como en el de Heb 13,10-15, aunque no todos pongan estos pasajes en relación con los antiguos banquetes sacrificiales judíos o paganos. Hay ciertos ecos de un convite cultural en Tertuliano<sup>50</sup>, así como posteriormente en los antioqueños, Juan Crisóstomo<sup>51</sup>, Teodoreto de Ciro<sup>52</sup> o Isidoro de Pelusio en el siglo v<sup>53</sup>. En cambio, Cipriano interpreta 1 Cor 10,18s en un sen-

<sup>50</sup> En relación con 1 Cor 10,21, afirma: «Ni siquiera comemos de lo sacrificado (a los ídolos) ni de lo ofrecido en honor de los muertos, porque no podemos comer la cena de Dios y la cena de los demonios» (*De Spect.*, 13: PL 1,646B; Sol I, 129), donde parece predominar cierto carácter ético. Y en otro texto, que parece tener como trasfondo Heb 13,10s, dice: «Mas el segundo (macho cabrío: Lv 16,5s), ofrecido por los delitos y dado a comer (*in pabulum datus*) sólo a los sacerdotes del templo, prefiguraba los caracteres de la segunda manifestación (*secundae repraesentationis*), por la cual, expiados todos los delitos, los sacerdotes del templo espiritual, esto es, de la Iglesia, gozaban como de un banquete (*quasi visceratione quadam fruerebantur*) de la gracia del Señor, quedando los demás privados de la salvación» (*Adv. Marc.*, 3,7: PL 2,331 AB; Sol I, 140).

<sup>51</sup> Comentando 1 Cor 10,18, dice de Pablo: «No dijo de los judíos que comulgaban con Dios, sino que eran partícipes del altar, pues se quemaba lo que se ponía sobre él. Pero con el cuerpo de Cristo no sucede así. ¿Sino cómo? Es la comunión del cuerpo del Señor. No participamos del altar, sino del mismo Cristo» (*In 1 Cor hom.*, 24,2: PG 61,201-202; Sol I, 864s).

<sup>52</sup> «¿Cómo es posible que participemos del Señor por medio de su precioso cuerpo y sangre y también de los demonios por el alimento (del sacrificio de) los ídolos (*dia tēs eidōlothitou trophēs*)?» (*Int. Ep. 1 Cor.*, 10,21: PG 82,305 C; Sol II, 799).

<sup>53</sup> «Participando hasta la saciedad de la mesa de los demonios, no temas hacerte también partícipe de la mesa del Señor» (*Ep.*, 1,170: PG 78,293 CD; Sol II, 496).

tido ético-religioso: los que apostataron cayendo en la idolatría no pueden participar de la mesa del Señor<sup>54</sup>. También Agustín alude a 1 Cor 10,18s y Heb 13,10s, pero refiriéndolos a la pasión de Cristo y su sacrificio, cuyo memorial se celebra en la eucaristía, aunque sin mencionar expresamente el banquete<sup>55</sup>. Finalmente, algunos teólogos del Concilio de Trento, entre los que destaca D. Laínez, insistieron en la importancia de ambos pasajes (1 Cor 10,16.18-21 y Heb 13,9s) para la comprensión de la eucaristía como sacrificio, pero estableciendo una estrecha relación entre mesa y altar<sup>56</sup>.

#### 4. La dimensión sacrificial de la eucaristía en el Evangelio de Juan

En relación con el discurso del pan de vida afirma J. Betz que el sentido sacrificial de la eucaristía se deriva no tanto de la polaridad «carne-sangre» que el evangelista establece (cf. Jn 6,53) —pues estos términos han de ser entendidos en un sentido antropológico y no anatómico— cuanto de la referencia a la muerte que va implícita en la donación de la propia carne para la vida del mundo (Jn 6,51c), así como en la manducación del cuerpo y de la sangre en la eucaristía<sup>57</sup>. Por otra parte, la vinculación de la eucaristía con la cruz viene apoyada por Jn 19,33s: del costado de Cristo, cordero pascual sacrificado, mana hacia el cáliz eucarístico la sangre vivificadora que tiene su fuente en la entrega total del Crucificado.

<sup>54</sup> Cf. *Ep.*, 16,2 (PL 4,257; Sol I, 202); *De Lapsis*, 15 (PL 4,478-479; Sol I, 240).

<sup>55</sup> Sobre 1 Cor 10,18ss, cf. *Adv. Faust.*, 20,18 (PL 42,382; Sol II, 411-412). Sobre Heb 13,16, cf. *De civ. Dei*, 10,5 (PL 41,282-283; Sol II, 384).

<sup>56</sup> D. Laínez comenta así 1 Cor 10,18ss: «Si immolata in lege reponantur in altari suo et immolata idolis a gentilibus *edebantur*, ergo et corpus Domini quod est in *mensa sacra*, i.e. *altari*. Ita enim comparat Paulus altare legis et gentilium idolotrarium cum mensa nostra». Y a propósito de Heb 13,9s, dice: «Quod de eucharistia intelligitur; ergo est sacrificium» (CTr VII/1, 380). Estas afirmaciones de Laínez influyeron sin duda en la posterior identificación entre mesa y altar que estableció el Concilio. Ya antes, en 1547 (primer período del Concilio), decía el teólogo Antonio Ricci: «Non est inconueniens quod sacerdos offerat Deo sacrificium et *de illo comedat*, ut etiam in veteri lege fiebat» (CTr VI/1, 336,4).

<sup>57</sup> Cf. *Eucaristía*: MS IV/2, 274s, así como *Eucharistie in der Zeit* II/1, 37-40.

Según H. Schürmann, la segunda parte del discurso del pan de vida alude a la muerte de Jesús, en la que viene a desembocar la encarnación, aunque el evangelista no la considere como un sacrificio en sentido estricto y menos aún como un sacrificio expiatorio. En la misma línea, D. Mollat recalca la insistencia de Juan en la iniciativa y el amor primigenio del Padre, que a través del Hijo da la vida al mundo. Toda la misión de Jesús se reduce a la comunicación de la vida eterna que el Hijo ha recibido del Padre, por lo que la eucaristía se sitúa en ese dinamismo de una encarnación que desciende hasta la *hybris* o injusticia del mundo, en la muerte, para hacer retornar ese mundo al Padre por la resurrección<sup>58</sup>. De hecho, la expresión «dar la carne» (6,51-52) no puede ser interpretada sin más como una oblación sacrificial (aunque sí se refiera a la donación de Jesús en la muerte), porque en Juan los verbos *didonai* (dar: cf. 3,16; 6,32) y *apostellein* (enviar: cf. 3,17.34; 5,36; 1 Jn 4,9s.14) tienen como sujeto de atribución siempre al Padre, principio último tanto de la donación como de la misión del Hijo. Es decir: la muerte de Jesús (como donación) prolonga su encarnación (como envío y misión); por lo que el «dar» o el «darse» de Jesús se refiere a aquella entrega personal que traduce en carne para la salvación del hombre una iniciativa anterior: la entrega amorosa —el *agape*— que es Dios. En cambio, no aparece en el cuarto Evangelio una entrega-oblación de Jesús al Padre con un sentido específicamente sacrificial<sup>59</sup>.

Por esta razón, lo que en otros pasajes del Nuevo Testamento se formula a veces como sacrificio o redención por todos, Juan lo expresa en otros términos: el «por muchos» pasa a ser ahora «el mundo» (cf. 6,51s); el perdón de los pecados se traduce en vida eterna, y la carne y la sangre lo son en este caso no del Siervo, sino del Hijo del hombre (cf. 6,27.53.62), que en Juan comprende la existencia entera de Jesús, desde la encarnación hasta la resurrección y, aún más, hasta su retorno en la parusía. Esta donación de vida eterna supera el concepto de expiación, de modo similar a como la glorificación supera la muerte<sup>60</sup>. Juan insiste

<sup>58</sup> Cf. H. Schürmann, *Joh 6,51c*, 249ss; D. Mollat, *Le chapitre VI<sup>e</sup> de St. Jean*, 116.

<sup>59</sup> «El *ἰδός*» (*daré*) significa una autodonación (*Weggabe*) para la salvación del mundo similar a la de Mc 10,45; pero no una entrega (*Hingabe*) sacrificial al Padre»: así, H. Schürmann, *art. cit.*, 251s.

<sup>60</sup> A. Stöger, *art. Eucaristía*, en J. B. Bauer, *Diccionario de Teología Bíblica* (Barcelona 1967) 375.

más en lo positivo (en la oblación de la vida como donadora de vida) que en lo negativo (en la expiación del pecado).

¿Cómo entender entonces Jn 6? ¿Al margen de todo sentido sacrificial? Cabe recurrir a la clave *diakonia* para interpretar el discurso del pan de vida. Para Juan, Jesús asume el gesto del pan distribuido —que será propio de la celebración eucarística— como clave para explicar todo el conjunto de su vida y su muerte hasta su resurrección. Bajo esta imagen del pan distribuido en la mesa, en una comida, Jesús reinterpreta toda su vida en una clave paralela a la de la *diakonia* a la mesa del reino (cf. Lc 22, 27; Mc 10,45 y Jn 13,1-7)<sup>61</sup>. Toda la vida de Jesús como comunicación de la salvación se describe en Jn 6 bajo la imagen de un banquete donde el pan de vida que es Cristo, donado y repartido por el Padre de familia (en la encarnación), es partido (en la muerte) y compartido o comunicado como vehículo de vida (en la resurrección). Con lo que se ponen en estrecha relación la entrega y la oblación de Jesús en su vida y en su muerte (la entrega de la vida como diaconía: cf. Mc 10,45) y su entrega y su oblación prolongadas en la eucaristía, que es sin duda la que da la clave última de interpretación<sup>62</sup>.

En consecuencia, el pan de vida define formalmente, en el cuarto Evangelio, toda la existencia de Jesús y la compendia. La comida o el banquete han dejado de ser meros acontecimientos aislados de la vida del Señor para convertirse en clave esencial de comprensión de su persona y su obra entera. La vida de Jesús es no sólo servicio al banquete del reino, sino además comida y alimento de parte de Dios para los hombres. Y es en esa donación total que el ser «comida» implica donde se perpetúa, en la cena, aquella oblación de Jesús en favor nuestro que tiene su origen en el Padre y tiende a él como a su fin.

En resumen, podemos afirmar que la Iglesia apostólica vio en la celebración eucarística un evento sacrificial que perpetuaba el nuevo sacrificio de Cristo prolongado en su comunidad. Este sacrificio, por otra parte, no tenía un carácter exclusivamente cúl- tico, sino preferentemente diaconal o ético-religioso: coincidía fundamentalmente con la vida cristiana en su conjunto (que incluía

<sup>61</sup> Cf. H. Schürmann, *Job 6,51c*, 261s, así como *Die Eucharistie*, 35.40.

<sup>62</sup> Cf. H. Schürmann, *Die Eucharistie*, 35s: sólo desde la mesa eucarística (y no desde la mera clave del maná) es comprensible esta reformulación de toda la cristología (encarnación, muerte y resurrección del Señor) bajo la categoría de «pan de vida».

tanto la acción caritativa y apostólica de la Iglesia como la plegaria y la acción de gracias litúrgica), afectando a todo el ser de la comunidad, cuya oblación «por los demás» prolongaba y hacía presente la oblación personal de Cristo «por nosotros» al Padre.

#### IV. EUCARISTIA Y SACRIFICIO

##### EN LOS PADRES DE LA IGLESIA Y EN LA TEOLOGIA MEDIEVAL

##### 1. La época anterior al Concilio de Nicea (año 325)

El carácter sacrificial de la eucaristía aparece con claridad en la teología patristica desde sus mismos inicios. Hasta tal punto que los reformadores del siglo xvi así lo reconocieron explícitamente<sup>63</sup>. En las fuentes más antiguas, como pueden ser la *Didaché* o las cartas de Ignacio de Antioquía, son frecuentes los términos «sacrificio» o «altar» en relación con la eucaristía<sup>64</sup>,

<sup>63</sup> Así F. Melancthon, en la *Apologia Confessionis Augustanae*: «Non ignoramus Missam a Patribus appellari sacrificium; sed hi non volunt Missam ex opere operato conferre gratiam» (CR 27,263). También Calvino lo reconoce así: los antiguos Padres «utuntur quidem illi sacrificii vocabulo; verum simul exponunt se aliud nihil intelligere, quam memoriam veri illius et unici sacrificii quod in cruce peregit Christus»: *Inst. Rel. Chr.* IV, 18, 10 (CR 30,1058) y de forma semejante en el *Petit Traicté de la Sainte Cène* (Ginebra 1541) (CR 33,448-449). Lutero, en cambio, hace remontarse el origen de la idea de sacrificio a los dones aportados por los fieles ya en la primitiva comunidad apostólica (y cita Hch 4,34s y 1 Cor 10,31): cf. *De Captivitate Babylonica Ecclesiae* (WA 6,523-524), así como en *Ein Sermon von Neuen Testament* (WA 6,365-366).

<sup>64</sup> En la *Didaché*, 14,1 se habla tres veces de sacrificio en un contexto claramente eucarístico: «Reunidos en el día del Señor, partid el pan y dad gracias (*klasate arton kai eucharistēsate*) después de confesar vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro (*kathara hē thysia*). Pero todo aquel que tenga contienda con su compañero no se junte con vosotros hasta tanto no se haya reconciliado, a fin de que no se profane vuestro sacrificio (*thysia hymōn*). Porque de éste es del que dijo el Señor: 'en todo lugar y tiempo se me ofrece un sacrificio puro (*thysian katharan*)'» (Mal 1,11) (Ruiz Bueno, 91; Sol I, 81). La mención del altar (*thysiastrion*) aparece cinco veces en Ignacio de Antioquía, tres de ellas en contexto eucarístico: esforzaos, dice, «por usar una sola eucaristía, pues una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo y uno solo es el cáliz para unirnos con su sangre, un solo altar (*thysiastrion*) como un solo obispo» (*Filad.*, 4: PG 5,700 B; Sol I, 72). «Si alguno no está dentro (del ámbito) del altar, se priva del pan de Dios» (*Efes.*, 5,2: PG 5,649 A). «Corred todos a una

mientras desaparecen por completo hasta finales del siglo II otras denominaciones anteriores tan importantes como «mesa» o «cena» del Señor<sup>65</sup>. También desde los primeros momentos se establece una estrecha relación entre la eucaristía y el «sacrificio humeante» y la oblación pura (*thysia kathara*) «ofrecida desde el orto del sol hasta el ocaso» entre todas las gentes (Mal 1,11-14)<sup>66</sup>.

Pero, al mismo tiempo, se destaca también desde los inicios la novedad, así como la pureza y la universalidad, de este singular sacrificio, propio del cristianismo. No se trata de un sacrificio carnal, y por ello cruento, sino espiritual, que tiene sus raíces en la intimidad personal, en el corazón. Ante la acusación de ateísmo lanzada por los gentiles contra los cristianos porque no ofrecían sacrificios sangrientos, como sucedía en el culto pagano, responde san Justino que el único sacrificio agradable a Dios «no consiste en consumir por el fuego las cosas que por él han sido creadas para nuestro sustento, sino en ofrecerlas para cubrir nuestras necesidades y las de los pobres»<sup>67</sup>. La Iglesia lucha al principio en un doble frente: tanto contra el culto material del judaísmo como contra el culto más craso aún del paganismo<sup>68</sup>. Dios no necesita

como a un solo templo de Dios, como a un solo altar, a un solo Jesucristo» (*Magn.*, 7,2: PG 5,765 A; Ruiz Bueno, 463): inmediatamente antes había hablado de una asamblea común y de una oración conjunta.

<sup>65</sup> El término «mesa» sólo reaparece (en relación con la eucaristía) bastante más tarde, en Orígenes, que habla de «mesa espiritual» y de «cena del Señor» (*Com.*, 85: PG 13,1734 B; Sol I, 191), así como en Cipriano (en una cita de 1 Cor 10: la mesa del Señor frente a la mesa de los demonios: *Ep.*, 16,2: PL 257 B; Sol I, 202). Una alusión implícita a la mesa en Tertuliano: «recumbet eo in toro» (se recostará a aquella mesa): *De Pud.*, 9 (PL 2,1050 B; Sol I, 150).

<sup>66</sup> La cita de Mal 1,11s ya se encuentra en *Did.* 14,3 (si bien citando libremente el texto de los LXX, pues elimina la referencia al «sacrificio humeante» o de incienso y añade al «en todo tiempo» un «y en todo lugar»). Luego es utilizada varias veces por Justino (*Dial.*, 41,2-3; 116,3; 117,1: PG 6,564 C.745 AB; Sol I, 96.98-99) e Ireneo de Lyon (*Adv. Haer.*, 4,17,5: PG 7,1023 C).

<sup>67</sup> *Apol.*, 1,13 (PG 6,345 B).

<sup>68</sup> «Los judíos, al apartarse del culto mencionado (la idolatría) y dar culto al Dios único y soberano dueño del universo, tienen toda la razón; pero yerran al darle un culto semejante al de aquéllos (los paganos). Porque si los griegos son insensatos al ofrecer sacrificios a ídolos insensibles y sordos, éstos, al ofrecérselos a un Dios que no necesita de ellos, practican una necedad más que un culto religioso (*theosebeian*)». Pues «los judíos, que creen ofrecerle sacrificios de sangre y grasa y holocaustos y que

un culto que se centre en la oblación de cosas o de víctimas irracionales, «pues de nada en absoluto necesita el que es Dueño de todas las cosas si no es de que le confesemos», afirma Clemente Romano, en una fórmula que se repite una y otra vez en autores de esta época, aun de las más diversas tendencias<sup>69</sup>.

En cambio, predomina una concepción ético-religiosa del sacrificio sobre una concepción ritual; el rito no se excluye, pero únicamente adquiere su validez enmarcado en la vida, en el comportamiento ético adecuado, al margen del cual carece de sentido. El sacrificio es un «camino» o un «éxodo»<sup>70</sup>, pues el misterio pascual implica no sólo la celebración de la salvación, sino a la vez un avance y un perfeccionamiento de las actitudes y los comportamientos; una marcha efectiva incorporada a la marcha o «pascua» que se celebra. Por eso el sacrificio se ordena no a un mero culto abstracto o desencarnado dirigido a Dios, sino sobre todo hacia nuestro propio progreso y perfeccionamiento, en el avance hacia el futuro de la tierra prometida y hacia una comunidad que sea a la vez el templo nuevo de Dios<sup>71</sup>.

con estos honores le enaltecen (a Dios)», en nada se diferencian de los que ofrecen estos mismos sacrificios a los ídolos. Así, *Ep. a Diogneto*, 3,1-3 (Ruiz Bueno, 848; PG 2,1172 AB).

<sup>69</sup> Así se expresa ya Clemente Romano: *1 Clem.*, 52,1ss (Ruiz Bueno, 225; PG 1,316 A). De modo semejante, Justino: *Apol.*, 1,9-10 (PG 6, 340 AC). Pero sobre todo Ireneo: «Pues le ofrecemos a él, no porque necesite de algo, sino como acción de gracias por su soberanía. Porque, aunque Dios no precisa de nuestras cosas, nosotros sí necesitamos ofrecer algo a Dios», pues él «acepta nuestras buenas obras para retribuirnos con sus bienes» (*Adv. Haer.*, 4,18,6: PG 7,1029 AB; cf. también *ibid.*, 4,18,3: PG 7,1026 BC). Expresiones similares son frecuentes en los autores antiguos: cf. *Ep. Bernabé*, 2,4 (PG 2,730); *Ep. Diogneto*, 3,4, y sobre todo en los apologetas: Arístides, *Leg. pro crist.*, 13 (PG 6,916 BC), entre otros. Cf. J. de Watteville, *Le Sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles* (Neuchâtel 1966) 85-86.

<sup>70</sup> Así, Clemente Romano: *1 Clem.*, 35,12; 36,1 (Ruiz Bueno, 211; PG 1, 280 B). Ya Filón había interpretado el éxodo y la Pascua como «sacrificio», como un proceso progresivo de purificación del alma que pasa de lo material a lo espiritual, de la ignorancia a la sabiduría, del sometimiento a las pasiones a la vida pura: «celebrar la Pascua, es decir, pasar de las pasiones a la práctica de la virtud», afirma en *De Sacrificiis Abelis et Caini*, 63 (cf. *Oeuvres de Philon d'Alexandrie* [París 1961ss] t. 4, 255. Cf. también *Legum Alleg.* III, 94: *Oeuvres*, 2, 225).

<sup>71</sup> En esto insisten mucho los Padres: el sacrificio se ordena no a dar algo a Dios que él no tenga, sino a fomentar el amor y el espíritu de

La ofrenda pura radica en el amor, pues el Señor invalidó los antiguos sacrificios, holocaustos y ofrendas a fin de que la nueva ley «tenga una ofrenda no hecha por mano de hombre», que consiste en que ninguno «guarde en su corazón rencor contra su hermano» y en un corazón conrito «que glorifica al que lo ha plasmado»<sup>72</sup>; radica asimismo en la oración y la acción de gracias (*eucharistiai*), como algo que comprende la vida entera como *eucharistia* y que encuentra su expresión y su culmen en la celebración litúrgica<sup>73</sup>. Sólo en épocas de persecución se destacará con mayor énfasis, lógicamente, el valor sacrificial de la muerte y del derramamiento de la sangre del mártir sobre la vida en su globalidad. Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna son los primeros testigos de esta corriente: el sacrificio caece también en la inmolación y la entrega cruenta de la propia vida. Sin embargo, se mantiene la idea de sacrificio como «camino»:

comunión en nosotros mismos cara a la plenitud escatológica. Ireneo lo formula así: Dios quiere nuestra oblación «para que no seamos estériles. Por eso quiere vernos ofrecer frecuentemente, aún más, incesantemente, dones ante el altar. Pero el altar está en los cielos, así como el templo (pues allá se dirigen nuestras preces y oblacones)» (*Adv. Haer.*, 4,18,6: PG 7, 1029 AB). Más tarde lo expresará Agustín, en un bello pasaje, de este modo: «¿Quién será tan ignorante que crea que lo que se ofrece en los sacrificios es necesario o útil para Dios?». La Escritura nos habla en el salmo 15,2: «'Tú eres mi Dios y no tienes necesidad de mis bienes'. Así hemos de entender que Dios no tiene necesidad de res o animal alguno o de cualquier otro ser corruptible o terreno; ni siquiera de la misma justicia del hombre, pues todo lo que es servir y tributar recto culto a Dios resulta en provecho del hombre y no de Dios. Pues nadie afirmará que redunde en utilidad de la fuente el beber de sus aguas o de la luz el ver con ella». Por eso los sacrificios materiales antiguos eran figura de la verdad que se realiza en nosotros: para que, por el sacrificio, «nos unamos a Dios y tendamos a hacer lo mismo con el prójimo; por lo que el sacrificio visible es un sacramento, es decir, un signo sagrado del sacrificio invisible» (*De civ. Dei*, 10,5: PL 41,281).

<sup>72</sup> *Ep. Bernabé*, 2,4-7.10 (Ruiz Bueno, 773-774; PG 2,730).

<sup>73</sup> Los judíos de la diáspora llamaban a sus oraciones sacrificios (y no sólo a los ofrecidos en el templo de Jerusalén cruentamente), afirma Justino. Y añade: «El que oraciones y acciones de gracias (*eucharistiai*), hechas por los que son dignos, son los únicos sacrificios (*thysiai*), también lo digo yo. Pues los cristianos han recibido por tradición el hacer sólo estos únicos (sacrificios) y precisamente en la conmemoración (*anamnēsis*) de su alimento sólido y líquido, en la que recuerdan que por ellos padeció el Hijo de Dios» (*Dial.*, 117,2-3: PG 6,746 B-748; Sol I, 99).

la donación del mártir adquiere su sentido al ser fruto de una vida y desembocar al fin en la resurrección<sup>74</sup>.

Se comprende que, desde estas perspectivas, la eucaristía se entienda en un primer momento no como oblación de dones cuanto como oblación personal. Los creyentes «apenas si se fijan en el pan y el vino como materia. Su atención se ve absorbida enteramente por el don puro, espiritual, celeste, que surgirá de la eucaristía por la acción de gracias que se eleva de los corazones de todos como culto legítimo en espíritu y en verdad»<sup>75</sup>. Lo cual no excluye los símbolos rituales, que comprenden la oblación de los dones en la celebración litúrgica ya desde el principio, pero esta oblación queda enmarcada en el contexto más amplio del sacrificio de alabanza y acción de gracias, así como de la oblación personal. Aunque es indudable que, dentro de estas características fundamentales, nos encontramos con fluctuaciones entre una tendencia más espiritualista y otra que propende hacia una mayor institucionalización o ritualización del culto cristiano. Pero se trata de matizaciones más que de posturas contrapuestas<sup>76</sup>.

Cuando nos referimos en todo este contexto al sacrificio u

<sup>74</sup> «Víctima vuestra soy, y por vosotros, efesios, me ofrezco en sacrificio», afirma Ignacio: *Efes.*, 9,1 (Ruiz Bueno, 452; PG 5,652 A). Y en *Rom.*, 4,1-2 habla de sí mismo como trigo de Dios molido por los dientes de las fieras y convertido en «limpio pan de Cristo» (*katharos artos*), logrando así «ser sacrificio (*thysia*) para Dios» (Ruiz Bueno, 476s; PG 5, 689 AB). Policarpo habla de «participar en el cáliz de Cristo» y ser recibido «hoy en tu presencia como sacrificio pingüe y aceptable» (*Mart. Pol.*, 14,2: Ruiz Bueno, 682; PG 5,1040 B).

<sup>75</sup> J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 630.

<sup>76</sup> No tiene base suficiente la antigua tesis de F. Wieland, que afirmaba un sacrificio puramente interior, en los Padres apostólicos (cf. *Der voriräische Opferbegriff*, Munich 1909); antes bien, el sacrificio espiritual tuvo siempre una expresión simbólica, cultural, que fue precisamente la celebración eucarística. A este respecto, J. A. Jungmann aduce como razón el que ya Clemente Romano habla de «ofrendas» y no sólo de oblación personal («Cristo, sumo sacerdote de nuestras ofrendas»: 1 *Clem.*, 36,1: PG 1,280s), así como Justino (*Dial.*, 41: PG 6,564 C). Además, para Filón, *eucharistia* significaba no sólo acción de gracias oral, sino sacrificio u oblación en acción de gracias (cf. *El sacrificio de la misa*, 51, notas 16 y 19). A su vez, el autor protestante J. de Wateville advierte que el sacrificio de la *minchab*, al que alude el texto de Mal 1,11, tan usado por la primitiva tradición cristiana, «reclama necesariamente una ofrenda material» (*Le Sacrifice*, 35).

oblación que abarca la persona y la vida entera, no queremos entender estos términos en un sentido individualista. Los Padres más antiguos vinculan estrechamente el sacrificio con la vida eclesial y la *construcción de la comunidad*. Ignacio de Antioquía designa con el nombre de altar a la Iglesia, como lugar donde acaece el verdadero culto y el nuevo sacrificio cristiano. Y en un texto que recuerda 1 Cor 10,17 (porque comemos de un solo pan formamos un solo cuerpo), afirma que sólo el que está «dentro del altar» (la Iglesia como oblación y servicio mutuo en amor sacrificial) participa realmente del pan de Dios, Jesucristo. Esta vinculación entre sacrificio y vida comunitaria, eclesial, reaparece en Ireneo y se formula con bastante claridad en Clemente de Alejandría: la Iglesia es el nuevo templo, así como el nuevo altar del que sube el incienso de la plegaria y la acción de gracias. «El altar que tenemos aquí en la tierra es la congregación de aquellos que se entregan a la plegaria con una voz y una mente común... Ahora bien, el congregarse juntamente se dice en realidad de la Iglesia. Porque el sacrificio de la Iglesia es la palabra presentada como incienso por las almas santas, el sacrificio y la mente presentada conjuntamente y sin velos ante Dios». Este sacrificio no sólo «acaece en un lugar específico o templo separado, o en ciertas fiestas o días señalados, sino durante la vida en cualquier lugar»<sup>77</sup>.

A partir de esta concepción, algún autor moderno llegó a afirmar que la idea de eucaristía como sacrificio no fue al principio explícitamente cristológica, sino eclesiológica, es decir, no decía relación a la presencia del sacrificio de Cristo, sino al sacrificio cristiano o sacrificio de la Iglesia. No se trataba en la eucaristía de ofrecer un sacrificio a Dios, pues la comunidad era consciente de que nada podía ofrecerle que le satisficiera, sino que el sacrificio acaecía más bien en la vida de la Iglesia: los gestos de la celebración irían orientados no tanto al culto divino cuanto a nuestra propia transformación para llegar a ser nosotros aquello mismo que celebramos. Por ello la presencia del sacrificio de Cristo acaece sobre todo en la vida de la comunidad eclesial y en

<sup>77</sup> Cf. Ignacio, *Efes.*, 5,2 (PG 5,649 A), y Clemente de Alejandría, *Strom.*, 7,6,7 (PG 9,444 B.449 BC). Clemente, «al desarrollar esta temática, lleva la teología del sacrificio cristiano a un nivel superior de plenitud eclesiológica, mucho más allá de lo que lo había hecho ninguno de los primitivos escritores cristianos», afirma J. R. Daly, *The Origins of the Christian Doctrine of the Sacrifice*, 121.

sus actitudes de oblación y de servicio<sup>78</sup>. Esta afirmación sólo es admisible si se entiende como una mera matización o acentuación en un momento dado; no como exclusión o separación entre el sacrificio de Cristo como cabeza y el de la Iglesia cuerpo suyo.

Muy pronto las diversas tendencias heréticas, con las que tenderán que enfrentarse los Padres, condicionarán su concepción de la dimensión sacrificial de la eucaristía. Así, a mediados del siglo II se acentuará el valor del culto exterior a causa de la polémica contra el espiritualismo gnóstico: tanto Justino como Ireneo destacan en la eucaristía no sólo el sacrificio interior, sino también la celebración cultual en la que la creación entera (cuyo valor era cuestionado por el gnosticismo) queda incorporada a la oblación y al sacrificio de acción de gracias de la comunidad, siendo la Iglesia la que ofrece a Dios en todas partes esta oblación nueva<sup>79</sup>. Buena prueba de un mayor énfasis en la oblación material la tenemos en el participio «eucaristizados» (*euchariste-*

<sup>78</sup> Cf. L. M. Chauvet, *La dimension sacrificielle de l'eucharistie*, 67-69, quien aduce en su favor el hecho de que Ignacio de Antioquía exprese en categorías eucarísticas actitudes éticas o diversas formas de comportamiento cristiano (cf. *Trall.*, 8,1; *Rom.*, 7,3), así como la entrega del mártir (cf. *Rom.*, 4,2; cf. 2,2; *Mart. Pol.*, 14).

<sup>79</sup> Según Justino, aunque «no ofrecemos numerosos sacrificios ni coronas de flores a los ídolos» (*Apol.*, 1,9; PG 6,340 A), afirma un culto y una oblación en el cristianismo por el paralelismo que establece entre la ofrenda (*prosphora*) de harina (cf. Lv 15,10) y el pan de la eucaristía. Ya Mal había predicho «acerca de los sacrificios que en todo lugar le son ofrecidos a él por nosotros los gentiles; esto es: el pan de la eucaristía y el cáliz igualmente de la eucaristía» (*Dial.*, 41,1-3; PG 6,564 BC; Sol I, 95,96). Por eso no tiene razón R. Bultmann cuando, aun reconociendo que «Justino llama a la eucaristía expresamente sacrificio», añade: «no queda tan claro, sin embargo, qué es lo sacrificado; la concretización tendrá lugar en un estadio posterior del desarrollo» (TNT, 152; trad. cast., 203). Parece bastante claro, por este texto, que el pan y el vino forman parte de la oblación sacrificial (aunque como símbolos de una oblación más importante: la de Cristo y su Iglesia). De modo similar a Justino, dice Ireneo: Cristo dio «a sus discípulos el consejo de ofrecer a Dios las primicias de sus criaturas» y «enseñó la nueva oblación del Nuevo Testamento, que... la Iglesia ofrece en todo el mundo a Dios», a tenor de la profecía de Malaquías (*Adv. Haer.*, 4,17,5; PG 7,1023s; Sol I, 113). Los capítulos 17,18 y la primera parte del 19 de *Adv. Haer.*, 4 son muy ilustrativos respecto al sacrificio: en el 17 se hace ver cómo ya el Antiguo Testamento rechaza los sacrificios carnales; en el 18 se insiste en la novedad del sacrificio puro que ofrece la Iglesia, aunque éste sea a su vez tipo o figura de otro más perfecto, celestial.



*theisa*), expresión un tanto extraña aplicada a los dones del pan y del vino primero por Justino, luego por Ireneo y posteriormente por Hipólito y Clemente de Alejandría<sup>80</sup>. El uso de este término indica que el sacrificio de alabanza, adoración o acción de gracias no se reduce a la mera confesión comunitaria de unos labios que ensalzan el nombre del Señor, sino que la acción de gracias (eucaristía), así como la oblación personal, a la vez que eclesial, se plasman en la oblación de unos dones en la que, por así decir, se condensa esa acción de gracias comunitaria. Los dones, pues, forman parte integrante de la *eucharistia* de la Iglesia. En la oblación de los dones se materializa y se hace presente la oblación personal de Jesús —la entrega y la donación de su cuerpo y sangre por nosotros al Padre— a la vez que la oblación de la comunidad —la entrega de su cuerpo eclesial—. Así se explica probablemente la incorporación a la teología eucarística de la referencia a Melquisedec y su oblación de los dones del pan y del vino (cf. Gn 14,18), que encontramos a comienzos del siglo III en Clemente de Alejandría<sup>81</sup>. En consecuencia, «una vez que los dones materiales de pan y vino fueron reconocidos como símbolos de la entrega interior del corazón, no había ya inconveniente en transformar el acto material de la aportación de tales dones en ceremonia de sacrificio, dando así expresión no solamente con palabras, sino también con ceremonias, al carácter sacrificial de la eucaristía<sup>82</sup>».

<sup>80</sup> Cf. esta expresión en Justino, *Apol.*, 1,65.66.67 (PG 6,428-429); Ireneo, *Adv. Haer.*, 1,13,2 (PG 7,580s; Sol I, 112); Clemente Alejandrino, *Strom.*, 1,19 (PG 8,813 A; Sol I, 157); Hipólito, *Philosoph.*, 6,39 (PG 16, 3257 A; Sol I, 168) que recoge el texto de Ireneo, y *Trad. Apost.*, donde se conserva la correspondiente expresión latina *gratias agat panem* (que implica la idea de convertir al pan en acción de gracias) (cf. Sol I, 173). También Orígenes, más tarde, hablará de «panes ofrecidos con acción de gracias y oración sobre los dones recibidos» y que a su vez son comidos dando gracias al Creador: *Contra Celsum*, 8,33 (PG 11,1565 C; Sol I, 195). Y habla igualmente del «pan llamado eucaristía», que es «un símbolo para nosotros de la acción de gracias a Dios (*symbolon hēmin pros ton Theon eucharistias*)» (*Contra Celsum*, 8,57: PG 11,1604 A; Sol I, 196).

<sup>81</sup> Cf. *Strom.*, 4,25 (PG 8,1369-1372; Sol I, 158). La referencia a Melquisedec aparece en Heb 5,5-6 y 7,1-3.10-19 (aunque en relación con el nuevo sacerdocio de Cristo, más que con los dones de pan y vino que ofrece, como se interpretará más tarde); pero se pierde posteriormente hasta que reaparece en el siglo III.

<sup>82</sup> J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 54 (cf. 50ss). Véase también para toda esta época primera: H. Moll, *Die Lehre von der Eucharistie als*

En esta misma línea, Hipólito de Roma hará especial hincapié en la dimensión encarnacional del sacrificio, resaltando por una parte el valor de la oblación sacrificial de la «carne» realizada por el Logos y por otra la importancia de la oblación material en la que aquella oblación del Logos se plasma<sup>83</sup>. La idea de la eucaristía como sacrificio y, aún más, como culto público de la Iglesia adquiere ahora suma relevancia, mientras se destaca la función del obispo como oferente principal de la oblación realizada por el pueblo. Lo que indica una mayor acentuación del sacrificio cultural o ritual<sup>84</sup>.

En el siglo III revalorizarán los alejandrinos, bajo el influjo de Filón y el neoplatonismo, la dimensión espiritual del sacrificio: el rito se convierte en símbolo y expresión del progreso ético. Para Clemente de Alejandría, «la afabilidad, la filantropía y la piedad eminente son las reglas de la asimilación gnóstica. Pero yo afirmo que estas virtudes son el sacrificio aceptable en el acatamiento de Dios»<sup>85</sup>. Por eso el gnosticismo cristiano hace consistir el «sacrificio por el pecado» más en la educación progresiva que en la expiación, pues la purificación es principalmente un problema de conocimiento (o, mejor aún, de conocimiento de sí mismo, de bajar a la hondura del propio corazón), y por ello de conversión del hombre a Dios más que de «conversión» de Dios al hombre. Clemente presta poca atención a Cristo como sumo sacerdote y minimiza los aspectos negativos de la redención y el sacrificio<sup>86</sup>.

Orígenes representa la culminación de la tendencia espiritua-

*Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung von NT bis Irenäus von Lyon* (Colonia 1975); varios, *L'Eucharistie des premiers chrétiens* (París 1976) (abundante bibliografía).

<sup>83</sup> Cf. *Contra Noet.*, 4 (PG 10,309 B). «Esta es la carne que fue presentada por el Logos del Padre como una oblación (*prospфора*); carne nacida del Espíritu Santo y la Virgen y que mostró ser el Hijo perfecto de Dios. Es evidente por ello que él se ofreció a sí mismo al Padre».

<sup>84</sup> Así en la *Tradicón Apostólica* aparecen las fórmulas «ofrecer los dones de tu santa Iglesia» o «la oblación de la santa Iglesia» (cf. Sol I, 170); pero sobre todo la expresión «memores... offerimus tibi panem et calicem, gratias agentes» (Sol I, 172s). Cf. J. A. Jungmann, *op. cit.*, 54-61; J. de Watterville, *Le Sacrifice*, 165-180; J. R. Daly, *The Origins*, 98-100.

<sup>85</sup> *Strom.*, 7,3 (PG 9,417 B).

<sup>86</sup> Cf. J. R. Daly, *The Origins*, 112-116. Sobre las diversas formulaciones de la redención en la tradición cristiana, cf. G. Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, en L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation* (Friburgo 1973) 69-101.

lista. Utiliza con frecuencia el término sacrificio; lo que le valió el apelativo de «el gran teólogo del sacrificio»<sup>87</sup>. Pero el verdadero sacrificio es el de la oblación de la propia persona consumida en holocausto perfecto por el fuego de la divinidad que va impregnando el vivir humano. Este «proceso sacrificial», que tiene su expresión en el progreso ético, en la virtud, quedará consumado en la «tercera pascua» de la escatología, realización plena del sacrificio espiritual y racional cristiano<sup>88</sup>.

El interés de los Padres latinos en la época prenicena depende a centrar su atención en los dones y no sólo en la acción o la celebración litúrgica. Tertuliano resume bien este doble aspecto: la eucaristía es sobre todo oración de acción de gracias con la que se elevan a Dios los dones santificados por la oración. El sacrificio acaece, pues, *pura prece* (a través de la oración únicamente), pero implica la oblación de los dones<sup>89</sup>. Establece una indudable vinculación entre la eucaristía y la cruz<sup>90</sup>. Echando mano de Gn 49,11 y de Jr 11,19, pone en relación el vino con la sangre y la muerte, así como el pan con el cuerpo en la cruz, imágenes que serán luego utilizadas con frecuencia<sup>91</sup>.

Cipriano, obispo de Cartago, es el primer Padre anterior a Nicea que, en pleno siglo III, dedica todo un escrito a la euca-

<sup>87</sup> Cf. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Tubinga 1935) I, 477.

<sup>88</sup> Cf. sobre la teología del sacrificio en Orígenes, H. Urs von Balthasar, *Parole et Mystère chez Origène* (París 1957) 89-92.104-109; J. R. Daly, *The Origins*, 122-126.

<sup>89</sup> *Adv. Scap.*, 2 (PL 1,700).

<sup>90</sup> La participación en la eucaristía es «participación del sacrificio» y un estar «junto al altar de Dios»: *De Orat.*, 19 (PL 1,1286s; Sol I, 134). Cf. asimismo *De Pud.*, 9 (PL 2,1050 B; Sol I, 150), y *Adv. Marc.*, 1,14 (PL 2, 287 A; Sol I, 138). Tertuliano cita el texto de Mal 1,11s en *Adv. Jud.*, 4 (PL 2,646s) y *Adv. Marc.*, 3,22,6 (PL 2,381 C).

<sup>91</sup> «Venid, introduzcamos un leño en su pan, es decir, la cruz en su cuerpo. Así... al llamar al pan cuerpo suyo, declaró suficientemente qué quiso significar entonces con el pan». Y a partir de Gn 49,11 arguye: «Lavará en vino su vestido y en sangre de uva su manto; significando la estola y el manto la carne, y el vino la sangre. Así ahora consagró su sangre en el vino (*sanguinem suum in vino consecravit*) el que entonces hizo al vino figura de su sangre» (*Adv. Marc.*, 4,40: PL 2,493 AB; Sol I, 143). Cf. otra formulación semejante en *Adv. Marc.*, 3,19 (PL 2,376 B). (El pasaje de Gn 49,11 había sido ya utilizado antes por Justino e Ireneo, como luego lo será por Hipólito, Cipriano o Eusebio de Cesarea). Sobre Tertuliano, cf. más datos en J. de Watteville, *Le Sacrifice*, 103-124.

ristía: la epístola 63 al obispo Cecilio. Es también el primer Padre occidental que utiliza la cita de Gn 41,18 (la oblación de Melquisedec), insistiendo así en la función de Jesús como sumo sacerdote que ofrece el sacrificio de su propia vida terrena al ofrecer pan y vino, cuerpo y sangre<sup>92</sup>.

Habla abiertamente de la eucaristía como sacrificio: «pues si el mismo Jesucristo, Señor y Dios nuestro, es sumo sacerdote de Dios Padre y se ofreció a sí mismo como sacrificio al Padre y mandó que se hiciera esto en memoria suya, verdaderamente aquel sacerdote cumple las veces de Cristo que imita lo que hizo Cristo, y entonces ofrece un sacrificio verdadero y pleno en la Iglesia a Dios Padre si empieza a ofrecerlo conforme lo que ve que ofreció el mismo Cristo»<sup>93</sup>. En lo que respecta a la relación entre la eucaristía y la pasión afirma: «hacemos mención de la pasión en todos los sacrificios, pues la pasión es el sacrificio del Señor que ofrecemos», porque «cuantas veces ofrecemos el cáliz en memoria del Señor y de su pasión, hacemos aquello que consta que hizo el Señor»<sup>94</sup>. De aquí que la eucaristía sea el «sacramento de la pasión del Señor y de nuestra redención»<sup>95</sup>.

Otra forma de expresar la relación entre la eucaristía y la pasión de Cristo es a través del símil del vino prensado (en la cruz) y luego bebido (en la eucaristía)<sup>96</sup>, imagen cercana a la del

<sup>92</sup> Cf. *Ep.*, 63,4 (PL 4,387s; Sol I, 213). Cipriano es también el primero en echar mano del texto de Prov 9,1-5 acerca de la Sabiduría que sacrificó sus víctimas, dispuso su mesa e invitó a comer su pan y beber su vino. Tenemos ahí «una figura (*typum*) del sacrificio del Señor, haciendo mención de la víctima inmolada y del pan y del vino (*immolatae hostiae et panis et vini*), así como del altar y los apóstoles» (*Ep.*, 63,5: PL 4,389 A). Posteriormente este texto volverá a ser utilizado por Atanasio, Ambrosio, Jerónimo, Teodoreto de Ciro e Isidoro de Sevilla. Por otra parte, la insistencia en la oblación de pan y vino por parte de Cristo parece desplazar su oblación sacrificial de la cruz a la última cena, acentuando aún más, frente a la tradición anterior, la dimensión sacrificial de la eucaristía.

<sup>93</sup> *Ep.*, 63,14 (PL 4,379 B; Sol I, 223).

<sup>94</sup> *Ep.*, 63,17 (PL 4,399 A; Sol I, 226).

<sup>95</sup> *Ep.*, 63,14 (PL 4,379 B; Sol I, 223).

<sup>96</sup> Así como «no se puede llegar a beber el vino si no se pisa antes el racimo y se prensa, así tampoco nosotros podríamos beber la sangre de Cristo si no hubiese sido primero Cristo pisoteado y prensado y no hubiera él antes bebido el cáliz con el que luego diera de beber a los creyentes (*quo credentibus propinaret*)» (*Ep.*, 63,7: PL 4,390 A; Sol I, 216). Esta imagen, empleada ya por Tertuliano, apenas será utilizada posteriormente; quizá resulta demasiado carnal, como si la sangre derramada en el Calvario pasase directamente al cáliz de la Iglesia.

banquete cultural como participación en el sacrificio. Por último, la comunión en un mismo cáliz, es decir, en un mismo destino, sirve también a Cipriano para expresar la presencIALIZACIÓN de la vida y la muerte de Jesús en la eucaristía y nuestra participación en su sacrificio.

Pero Cipriano acierta a resaltar además la oblación y el sacrificio de la Iglesia incorporados al sacrificio de Cristo, pues «no es celebrado el sacrificio del Señor si no responde a la pasión (de Jesús) la oblación y nuestro sacrificio». La incorporación de nuestro sacrificio al suyo viene significada por la adición de agua al vino, rito al que Cipriano concede suma importancia, «porque si se ofrece solamente vino, la sangre de Cristo empieza a estar sin nosotros; y si el agua está sola, el pueblo empieza a estar sin Cristo. Mas cuando el uno y la otra se mezclan y se unen entre sí con la unión que los fusiona, entonces se lleva a cabo el sacramento espiritual y celestial»<sup>97</sup>. Cristo es el que ofrece a su Iglesia y la lleva («nos omnes portabat Christus», afirma en este mismo contexto), pero la Iglesia tiene también que aportar su propio sacrificio, incorporado al de Cristo. De aquí su insistencia en que la oblación eucarística esté integrada por la ofrenda de la Iglesia misma, de la que es símbolo el agua que se une al vino, pero cuya realidad está constituida por la caridad operante y por la entrega de los dones que de ésta se deriva: Cipriano reprocha, en efecto, a ciertas personas ricas el que se acerquen «al sacrificio del Señor sin don para el sacrificio» y no se avergüencen «de participar en el sacrificio que ha ofrecido el pobre»<sup>98</sup>.

<sup>97</sup> *Ep.*, 63,9 (PL 4,392 B; Sol I, 218), para la primera cita; *Ep.*, 63,13 (PL 4,395s; Sol I, 222), para la segunda. Este rito de adición de agua al vino, que adquirió nueva importancia en la Edad Media, fue rechazado por Lutero, quien vio en él un signo del temido sinergismo o cooperación del hombre con la acción salvadora de Dios, con la gracia, y por ello de una inaceptable justificación por las obras (cf. el escrito contra Enrique VIII, de 1522: WA 10/II, 200-202, y la *Formula Missae et Communionis*, de 1523: WA 12,211-212). Trento, en cambio, mantiene la vigencia de este rito por una triple razón: porque «se cree» que Cristo así lo hizo; porque el sacramento recuerda de este modo el agua y la sangre que brotaron del costado de Cristo en la cruz, y porque las aguas significan los pueblos (Ap 17,1.15) y por ello la incorporación del pueblo fiel a Cristo (cf. Ses. 22, cap. 7; DS 1748).

<sup>98</sup> *De op. et eleem.*, 15 (PL 4,636 A; Sol I, 250). Ya Tertuliano (en el *De exh. cast.*, 11: PL 2,975 C) había utilizado el término *offerre*, en Occidente, para las ofrendas de los fieles. Cipriano no duda ahora en darle el nombre de *sacrificium*.

Por último, Cipriano es testigo en Occidente de la antigua tradición que vinculaba la sangre derramada de los mártires con el misterio sacrificial de la eucaristía: «por eso (ellos) beben diariamente la sangre de Cristo, para poder ellos mismos derramar la sangre por Cristo»<sup>99</sup>. Quizá esta especial atención a la sangre martirial le lleve a vincular el contenido sacrificial de la eucaristía más con los dones (el cuerpo y la sangre) que con el dador (con la celebración misma en la que actúa Cristo). Así empieza a resaltar la presencia del Cristo-Víctima por encima del Cristo-Sacerdote propia de la tradición anterior.

¿Hablan los Padres de un valor expiatorio en la eucaristía? En los Padres apostólicos apenas encontramos referencia alguna a la expiación. Los términos *hilasmos*, *hilastērion* (propiciación) no se encuentran hasta el siglo IV<sup>100</sup>. La expresión «sacrificio de propiciación» (*thysia plēmmeleias*) sólo aparece en Clemente Romano, pero como cita de Lv 7,37 y referido al Antiguo Testamento, y tampoco vuelve a reaparecer hasta el siglo IV<sup>101</sup>. Por último, los vocablos «redimir» o «redención» (*lytroō*, *lytrōsis*; pues *apolytrōsis* no aparece) se encuentran alrededor de doce veces en los autores más antiguos, pero con el sentido amplio de liberar o rescatar (de las tinieblas, de la ceguera, de la «fiera», del destino fatal) más que de una expiación o propiciación estrictamente tal<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> *Ep.*, 56,1 (PL 4,350 A; Sol I, 208). Un texto semejante en *Ep.*, 63,15 (PL 4,398 A; Sol I, 224): «¿Cómo los incitamos (a los mártires) a derramar su sangre... si a ellos, que van a luchar, les negamos la sangre de Cristo?». Cf. también *Ep.*, 57,2 (PL 3,857; Sol I, 207). Sobre Cipriano, véase J. de Watteville, *Le Sacrifice*, 141-148.

<sup>100</sup> *Hilasmos* (referido a Cristo) aparece en Orígenes (*Fragm. in Ps*, 129,30), Eusebio de Cesarea (*Dem. ev.*, 8,20), Cirilo Alejandrino (*In Io*, 11,4), Juan Crisóstomo (*Exp. in Ps*, 129) y Teodoreto de Ciro (*Com. in Ps* 129,4). *Hilaskenai*, con sentido expiatorio, en Atanasio (*Or. adv. ar.*, 2,7). *Hilastērion*, en Orígenes (*In Rom* 3,8), Eusebio (*Dem. ev.*, 8,2), Cirilo Alejandrino, Crisóstomo, Teodoreto de Ciro y Juan Damasceno en sus comentarios a Rom 3,25. Cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon* (Oxford 1961) 673ss.

<sup>101</sup> Cf. 1 *Clem.*, 40,1; 41,2 (PG 1,288.289). *Plemmeleia* reaparece en Eusebio de Cesarea y el Crisóstomo (cf. G. W. H. Lampe, *op. cit.*, 1092s).

<sup>102</sup> Cf. 1 *Clem.*, 12,7; 55,12; 59,14; Ignacio, en *Filad.*, 11,1; *Ep. Bern.*, 14,5.6.8; 19,2.10; *Past. Herm.*, vis. 4,1,7, y *mand.* 8.10; *Ep. Diogn.*, 9,2. En todos estos pasajes, la *lytrōsis* o rescate parece identificarse con la acción salvadora o liberadora de Jesús, pero no con una expiación dirigida al Padre.

A mediados del siglo II Justino alude algunas veces a la expiación como meta del sacrificio, pero sólo en sus diálogos con el judaísmo<sup>103</sup>. Mientras en Ireneo nos encontramos con una postura fluctuante, poco clara: a veces habla de Jesús como víctima expiatoria y propiciación a Dios en favor de los hombres; pero otras veces niega expresamente que la divinidad pueda ser aplacada por el hombre o que éste pueda someterla a su control<sup>104</sup>. También en Tertuliano se encuentra alguna expresión que relaciona el banquete eucarístico con el sacrificio expiatorio, tomando modelo de la expiación en la antigua alianza<sup>105</sup>.

En el ámbito alejandrino la salvación se concibe sobre todo como iluminación y enseñanza más que como aplacación de la divinidad. Jesús vive y muere como Maestro y Profeta, como luz de las gentes. Sin embargo, se conserva en Orígenes algún pasaje en el que, comparando el pan eucarístico con los panes de la proposición en el judaísmo, afirma: «esta conmemoración tiene un efecto de inmensa propiciación», y añade: si atendemos al mandato de Cristo de un memorial eucarístico, veremos «que ésta es la única conmemoración que hace que Dios sea propicio a los hombres (*propitium facit hominibus Deum*)»<sup>106</sup>. Pero estamos ante una versión latina del texto griego original, lo que nos impide conocer su tenor primitivo y además se trata de un comentario al Levítico. Habla también Orígenes de Jesús, «llevado

<sup>103</sup> Cf. *Dial.*, 22,1; 40,4; 41,1; 111,3-4; 112,1-2.

<sup>104</sup> A favor podrían citarse: *Adv. Haer.*, 4,54 y 8,2; 5,1,1. En contra, 4,29,1-2; 31,2. P. Smulders afirma: «Apenas alude Ireneo al tema de la muerte de Jesús como víctima expiatoria. Tal vez convendrá recordar que Ireneo desarrolla su actividad en las Galias y, por tanto, entre poblaciones célticas. Ni la influencia judaica ni las especulaciones filosóficas habían purificado allí el concepto de Dios y tal vez expresiones como sacrificio y reconciliación podían dar lugar a malentendidos. Para él, la muerte de Jesús es más bien la consecuencia de la desobediencia de Adán, superada y vencida por la obediencia del hombre nuevo. Este aspecto remite a la *recapitulatio*. Con mayor énfasis habla Ireneo de la victoria sobre Satán» (*Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas*: MS III/1, 434).

<sup>105</sup> La antigua víctima expiatoria ofrecida por los delitos «prefiguraba los caracteres de la segunda manifestación, por la cual, expiados todos los delitos, los sacerdotes del templo espiritual, esto es, de la Iglesia, gozasen como de un banquete de la gracia del Señor» (*Adv. Marc.*, 3,7. PL 2, 331 B; Sol I, 140).

<sup>106</sup> *In Lev. hom.*, 13,3 (PG 12,547 B; Sol I, 181).

a la muerte como un cordero y ofrecido en el sacrificio del altar», y de la sangre «derramada como la sangre de las antiguas víctimas»<sup>107</sup>.

## 2. La época posterior al Concilio de Nicea (siglos IV al VII)

Las grandes controversias cristológicas, protagonizadas en un primer momento por el arrianismo, marcan también su impronta sobre la teología eucarística. Arrio había destacado la vertiente puramente humana, ascendente, del sacerdocio y del sacrificio de Jesús, desvinculándolos de su filiación divina. Igual que cualquier otro hombre, Jesús ofrece al Padre el culto de su oración y su obediencia humanas.

En respuesta a esta tesis, la polémica antiarriana insiste en que el culto que Jesús rinde al Padre no es mero fruto de su piedad o de su mera responsabilidad ética, sino que hunde sus raíces en su naturaleza divina, en su singularísima relación filial con el Padre. Uno de los grandes protagonistas de la controversia antiarriana, san Atanasio, identifica el sacerdocio de Jesús con su filiación divina, dentro del espíritu de la carta a los Hebreos. Su función sacerdotal es la propia del Hijo de Dios, que «se hizo mediador entre Dios y los hombres para poder darnos lo que es de Dios y poder dar a Dios lo que es nuestro»<sup>108</sup>. Cristo realiza, pues, su mediación sacerdotal y su oblación en una doble dirección: siendo Hijo y haciéndose en todo semejante a nosotros, asume lo que es nuestro y, condenando y dando muerte al pecado en su carne, santifica la humanidad que asume a fin de liberarla para que, constituyendo con él un solo cuerpo, seamos presentados «por él, con él y en él» al Padre, incorporados plenamente a su propia oblación y a su propio sacrificio.

La eucaristía se integra en todo este proceso mediador: es en ella donde acaece en toda su fuerza la comunión de Cristo con nosotros (que prolonga el dinamismo de la encarnación), así como nuestra incorporación a su persona y a su función sacerdotal. Pero esta comunión de Cristo con nosotros reclama a su vez nuestra comunión con él y nuestra consiguiente inserción en su oblación personal para poder ofrecer en él el culto de nuestra vida entera al Padre. La cena del Señor implica así un doble dina-

<sup>107</sup> *In Num. hom.*, 24,1 (PG 12,757 A; Sol I, 184).

<sup>108</sup> *Contra Arian.* (citado por Th. F. Torrance, *Le mystère pascal*, 408).

mismo de comunión o de presencialización: a través de la oblación de Cristo y de la entrega de su cuerpo y su sangre hace a Dios presente a nosotros y nos hace a nosotros presentes a Dios.

Por otra parte, la polémica antiarriana sitúa la realidad del sacrificio, así como su relación con el misterio eucarístico, bajo una perspectiva trinitaria. Tal es el caso de Hilario de Poitiers. Al insistir en la unión «natural» (o sustancial) entre el Padre y el Hijo, frente a la mera unión por la voluntad mantenida por los arrianos, Hilario concibe la eucaristía como el punto donde acaece nuestra participación en esa consustancialidad o unidad de naturaleza entre el Padre y Jesús. Pero esa comunión plena y misteriosa tiene lugar en el seno de la Trinidad como el ser propio de Dios y de forma connatural; no así en nosotros, donde la comunión no acaece sin más como «ser», sino como «deber», como un camino a recorrer que conduzca a la realización, en el hombre, de aquella unidad y aquella comunión que en la Trinidad se da de por sí. Este camino hacia la unidad consumada (hacia la Tri-unidad de Dios) es lo que constituye precisamente el sacrificio, dada la renuncia y la abnegación que ello implica. Pero, como en el caso de Jesús, el sacrificio cristiano no se reduce a la mera respuesta ética o a un culto proveniente de nuestra iniciativa (en la mera «sumisión por la voluntad religiosa», dice Hilario), antes bien, brota de una participación previa, que nos es otorgada por la gracia, en la consustancialidad o comunión del ser que reina entre el Padre y el Hijo<sup>109</sup>. Este dinamismo que va de la comunión (participación en la vida divina como «consustancialidad» entre el Padre y el Hijo), como gracia y punto de partida, a la comunión como meta y futuro a conseguir para el hombre, es donde se enmarca nuestra respuesta ética, nuestra oblación y culto a Dios, nuestro sacrificio (que acaece no simplemente en el amor —como en Dios—, sino en «el dolor del amor»). Esto mismo fue también el sacrificio de Jesús, como «salida del Padre y retorno a la unidad con el Padre». Pues bien, esta comunión «trinitaria» y el sacrificio que ello implica (en Cristo y en nosotros) realizada en la vida, encuentra su plasmación perfecta y su celebración real, gozosa y festiva, en la eucaristía<sup>110</sup>.

<sup>109</sup> *De Trin.*, 8,15 y 17 (PL 10,248s; Sol I, 459.461).

<sup>110</sup> Véase este pasaje: dado «que también nosotros tomamos en verdad la carne de su cuerpo bajo el sacramento (y presto seremos todos una misma cosa, porque el Padre está en él y él en nosotros), ¿cómo se afirma la unión de voluntad, siendo así que la propiedad natural de este sacramento

San Efrén el Sirio resalta la unidad en Cristo del sacerdote y la víctima. Jesús no ofrece algo exterior a él, sino a sí mismo; oblación de sí que tiene su origen en el ser Hijo del Padre<sup>111</sup>. Este sacrificio se presencializa en la eucaristía como «sacramento del sacrificio de su cuerpo». Haciendo de la mesa altar, «he ahí que en todo el orbe se ofrece hoy un cuerpo vivo en forma de oblación viva»<sup>112</sup>. Porque en realidad el mismo Cristo es a la vez sacerdote y víctima, «oblación y oferente», él es también el altar así como el alimento del banquete<sup>113</sup>.

Con la teoría de Apolinar de Laodicea, según la cual el Logos divino ocupa el lugar del alma humana en Jesús, se excluye toda posibilidad de un verdadero sacrificio «racional» o humano (*logikē latreia*: Rom 12,1), así como de un auténtico sacerdocio o mediación en Jesús<sup>114</sup>. Esta dificultad fue advertida claramente por Atanasio y Gregorio Nacienceno, pero sobre todo por Cirilo de Alejandría, quien en su libro *Sobre la adoración en espíritu y en verdad* (hacia el 425), desenmascaró las consecuencias del apolinarismo para el culto cristiano. Si Cristo no asumió el entendimiento y la voluntad humanas, no pudo actuar libre ni humanamente y por ello tampoco ofrecer un sacrificio personal de obediencia y autodonación humanas. Esto significa la eliminación de toda la existencia humana de Jesús como respuesta y como culto al Padre y la reducción de su sacrificio a un mero sacrificio carnal (en la cruz), a la rendición propia de una víctima irracio-

es ser sacramento de perfecta unidad?» (*De Trin.*, 8,13; PL 10,246; Sol I, 457).

<sup>111</sup> El Señor «se hizo sacerdote y sacrificador príncipe para su cuerpo». En la cruz, «los sacrificadores del pueblo mataron al príncipe de los sacrificadores (sumo sacerdote). Nuestro sacrificador, hecho víctima, abolió con su sacrificio las víctimas». «El mismo fue para sí víctima y sacerdote» (*Himn. Azim*, 2,3.5; Sol I, 351.352).

<sup>112</sup> *Himn. Azim.*, 21,25 (Sol I, 361). «Partió el pan con sus manos para el sacramento del sacrificio de su cuerpo; mezcló el cáliz para el sacramento de la oblación de su sangre» (*Himn. Azim.*, 2,7; Sol I, 352).

<sup>113</sup> El mismo Jesús es «el altar verdadero, sacerdote, pan y cáliz de la salvación». «El mismo es el altar y el cordero, la víctima y el sacrificador, el sacerdote y el alimento» (*Himn. crucifix.*, 3,10; Sol I, 376).

<sup>114</sup> Cf. Th. F. Torrance, *Theology in Reconciliation* (Londres 1975) 106-138. El capítulo sobre «el misterio pascual de Cristo», donde el autor hace una interesante presentación del concepto de sacrificio en la teología patristica de la época de Nicea, fue traducido al francés bajo el título *Le mystère pascal du Christ et l'eucharistie*: «Istina» 20 (1975) 404-434 (cf. pp. 409-410.414).

nal, de un cordero llevado inconscientemente al matadero. La réplica de Cirilo acusa al apolinarismo no sólo de eliminar todo culto racional o humano —la adoración realizada en espíritu y en verdad—, sino además de suprimir la actuación mediadora, sacerdotal, de Cristo y su ofrenda al Padre como cabeza nuestra: es ofrecida la carne, pero no el cuerpo (personal y eclesial) de Jesús. Cirilo relaciona estrechamente la adoración y el culto que Jesús realiza con la diaconía, el servicio y el ministerio que ejerce (la *proskynesis* con la *douleia*). «Este culto realizado en la carne a lo largo de toda la vida terrena de Cristo, prolongado en su vertiente celestial en su sacerdocio en el cielo, es un culto perenne en espíritu y en verdad». E insiste con frecuencia en el carácter noético, espiritual y racional de este culto en contraposición al culto legal, carnal y material del Antiguo Testamento. Cita repetidas veces Flp 2,6, subrayando nuestra identificación con los sentimientos de Cristo y nuestra participación en su ofrenda al Padre como oblación racional y humana que, aunque realizada desde la potencia y la vida del Hijo de Dios, no puede ser nunca suplantada por la sola persona del Logos y su actuación, que anularía la responsabilidad y la respuesta oblativa humanas<sup>115</sup>.

En la época posterior a Nicea dos grandes líneas dominan el panorama de la teología eucarística: la escuela alejandrina y la antioquena (al igual que en la cristología). La tendencia alejandrina, con un esquema cristológico descendente, subraya la eucaristía como comunión más que como sacrificio y culto; como participación nuestra en la vida del Logos a través de la carne de Cristo. Su sacerdocio se ejerce sobre todo como mediación

<sup>115</sup> Cf. Th. F. Torrance, *Le mystère*, 411. Véase este texto de Cirilo de Alejandría: «Porque todos los días se ofrecía la oblación (*prospora*) con la que se representaba la perennidad y perpetuidad del sacrificio de Cristo». «Cristo, sacrificado místicamente en los santos tabernáculos, será ofrecido por nosotros y en favor nuestro (*pros hemōn kai hyper hemōn*). El es nuestra primera y principal ofrenda, pues él se ofreció a sí mismo al Padre como víctima» no por sí, sino por nosotros. «Y nosotros mismos somos, a semejanza suya, víctimas sagradas muriendo al mundo, en cuanto que el pecado está muerto en nosotros, viviendo para Dios aquella vida de santidad y religiosidad» (*De ador. in sp. et ver.*, 10: PG 68,708 BC; Sol II, 551.552). Los creyentes glorificamos a Dios «no más ya con degüellos de ovejas y con incienso, sino con los sacrificios incruentos y, de modo comprensible para el entendimiento, ofrecemos en las Iglesias como sacrificios al mismo Cristo» (*Com. in Zac.*, 6,115: PG 72,272 C; Sol II, 594).

dirigida a la humanidad. En cambio, la tendencia antioquena destaca más la vertiente histórica de la vida y la muerte de Jesús y, por ello, la eucaristía como «memorial» del pasado, del sacrificio de la cruz. La oblación de Jesús se reactualiza en la oblación memorial de la Iglesia<sup>116</sup>. El énfasis sobre el sacrificio de Jesús en el pasado generará un problema nuevo: la relación entre el hecho pretérito de la cruz y el presente de la celebración eucarística. ¿Cómo puede volver a hacerse presente hoy aquello que acaeció en el pasado «una sola vez»? Esta pregunta se la plantea abiertamente Juan Crisóstomo. La solución vendrá dada por la «memoria» o celebración memorial, que constituye el puente que une el pasado con el presente explicando la presencialización del sacrificio pretérito en la eucaristía, pero evitando a la vez todo aquello que suene a repetición o reiteración del hecho pasado.

Esta problemática se anuncia ya en Eusebio de Cesarea, quien habla de «la celebración cotidiana de su recuerdo y de la memoria de su cuerpo y su sangre». Porque Cristo, «habiendo presentado al Padre un sacrificio admirable y una hostia escogida, la ofreció por la salvación de todos nosotros, legándonos también como recuerdo (*mnēmōn*) el que la podamos ofrecer constantemente a Dios como sacrificio»<sup>117</sup>. Aunque a la vez destaca el valor sacrificial de la eucaristía en sí misma, como oblación de la vida y los dones propios de la Iglesia: por el ofrecimiento de «los venerandos sacrificios de la mesa de Cristo», presentamos a Dios constantemente, «por medio de su supremo pontífice, víctimas incruentas, razonables y gratas». Este sacrificio nuevo y puro consiste fundamentalmente en un sacrificio de alabanza que a su vez coincide con un espíritu contrito, con el conocimiento de Dios, raíz de todas las virtudes, con los himnos, oraciones y acciones de gracias, así como con nuestra sumisión y consagración a Dios y con nuestro comportamiento ético<sup>118</sup>.

Pero es Juan Crisóstomo el que más reflexionó sobre el tema del sacrificio en la eucaristía. «Afirma claramente la identidad no sólo de Cristo como única víctima en todas las misas, sino también la identidad de nuestra oblación con la oblación de Jesús en la cruz»<sup>119</sup>. Esta identidad viene expresada tanto con el término «sacrificio», aplicado a ambos momentos, como por la frecuente

<sup>116</sup> Cf. J. Betz, *Eucaristía*: MS IV/2, 216-218.275s.280-283.

<sup>117</sup> *Dem. evang.*, 1,10 (PG 22,92; Sol I, 267.268).

<sup>118</sup> *Ibid.* (PG 22,92-93; Sol I, 268.271).

<sup>119</sup> J. Betz, *Eucaristía*: MS IV/2, 216-217; cf. también *Die Eucharistie in der Zeit I/1*, 190-194.

utilización del concepto «anamnesis» o memorial. Sin embargo, el memorial no está constituido únicamente por los dones objetivos, sino sobre todo por la celebración litúrgica: Crisóstomo, como en general los Padres griegos, parten de la idea de símbolo real, que contiene la realidad significada y no sólo remite intencionalmente a ella; pero el símbolo es un símbolo dinámico (la acción celebrativa) y no meramente estático (los elementos objetivos del pan y del vino). El sacramento es, pues, un sacramento en acto, dinámico, y no un sacramento-cosa (como se entenderá en la tardía Edad Media), y por esto mismo es el sacramento del sacrificio o de la acción sacrificial de Cristo presencionalizada en la acción «memorial» de su Iglesia, que no repite, sino que actualiza ahora el sacrificio de Jesús. Dice el Crisóstomo: «¿Acaso no presentamos oblaciones (*proseromen*) todos los días? Ciertamente. Pero, al hacerlo, hacemos conmemoración (*anamnēsin*) de su muerte, y esta oblación es una, no muchas. ¿Cómo puede ser una y no muchas? Porque fue ofrecida una sola vez (*hapax proseuchthē*)... Pues siempre ofrecemos el mismo cordero; no hoy uno y mañana otro; siempre el mismo. Y por esta razón el sacrificio es siempre uno (*mia estin hē thysia*); de no ser así, dado que se ofrece en muchas partes, tendría que haber también muchos Cristos. Pero no; antes bien, en todas partes es uno el Cristo, que está entero aquí y entero allí, un solo cuerpo. Así, pues, como Cristo, que se ofrece en muchas partes de la tierra, es un solo cuerpo y no muchos cuerpos, así también es uno el sacrificio que nos purifica. Y ahora ofrecemos también aquello mismo que entonces fue ofrecido y que jamás se consumirá. Esto lo hacemos en memoria (*eis anamnēsin*) de lo que entonces sucedió; pues dijo: haced esto en memoria mía. No hacemos otro sacrificio, como lo hacía antaño el pontífice, sino que siempre ofrecemos el mismo; o mejor, hacemos conmemoración (*anamnēsin*) del sacrificio»<sup>120</sup>. En este pasaje se afirma con toda claridad la identidad del oferente, Cristo, que se ofreció en la cruz y se ofrece ahora en muchas partes de la tierra; pero sobre todo —y este matiz constituye cierta novedad frente a la teología anterior— se habla de la identidad de la víctima: uno mismo es el cordero sacrificado ahora y entonces. Se afirma, por último, la

<sup>120</sup> *In ep. ad Hebr hom.*, 17,3 (PG 63,131; Sol I, 939). Cf. otros pasajes similares que insisten en el cuerpo de Cristo como única oblación: *In 2 Tim hom.*, 2,4 (PG 62,612; Sol I, 936); *De prod. Judae, hom.* 1.6 (PG 49,380; Sol I, 705) y *hom.* 2,6 (PG 49,389; Sol I, 711).

identidad del cuerpo de Cristo en los diversos lugares, donde se alude sin duda a la Iglesia como cuerpo del Señor distendido por todo el mundo y a través del cual se hace presente el sacrificio de su Cabeza, Cristo. También para el Crisóstomo el sacrificio es un sacrificio de comunión: nace de la comunión y a ella conduce; de ahí que vaya muy vinculado a la vida cristiana en cuanto generadora de paz y creadora de vínculos de caridad. Aquí radica el sentido eclesial del sacrificio cristiano, que si es verdadero es siempre generador de comunidad<sup>121</sup>.

Una postura similar encontramos en Teodoro de Mopsuestia: el sacrificio de Jesús se presencionaliza a través de los símbolos, que actualizan lo que acaeció en su muerte, resurrección y ascensión; e insiste también en la celebración memorial<sup>122</sup>, si bien Teodoro llega hasta el extremo de establecer un paralelismo entre ciertos momentos de la celebración litúrgica y determinados pasajes de la vida y la muerte de Jesús (que preludia el posterior alegorismo medieval de un Amalario de Metz) y que corre peligro de llevar a una reiteración de la misma facticidad histórica, lo que es inadmisibles<sup>123</sup>. Por último, otro autor antioqueno, Teo-

<sup>121</sup> *De prod. Judae, hom.* 2,6 (PG 49,390s; Sol I, 713-715): «Si, pues, el sacrificio se ofrece para la paz con tu prójimo y tú no guardas la paz, inútil es para ti esa participación en él... Guarda, pues, primero aquello por lo cual se ofrece el sacrificio, que es la paz, y entonces gozarás de él como es debido».

<sup>122</sup> Frente a lo que sucedía en el judaísmo, «todos los sacerdotes de la nueva alianza ofrecen el mismo sacrificio continuamente en todo lugar y en todo tiempo; porque es único también el sacrificio que fue ofrecido por todos, (el) de Cristo nuestro Señor». Y añade: «Pues nosotros, en todo lugar, en todo tiempo y continuamente celebramos el memorial de este mismo sacrificio, porque cada vez que comemos de este pan y bebemos de este cáliz hacemos memoria de la muerte de nuestro Señor Jesucristo hasta que venga» (*Hom. cat.*, 15,19-20: Tonneau, 495s; Sol II, 157.158).

<sup>123</sup> En la celebración de este sacrificio, « semejanza de las realidades celestes », « es preciso que nos representemos en nuestra conciencia como en 'fantasmas' (en imágenes), que estamos aquí como en los cielos », considerando que Cristo resucitado « es él mismo, también ahora, inmolado por medio de estas figuras », de modo que, por la fe de estos recordatorios que se celebran, « seamos conducidos a ver que aún muere, resucita y sube al cielo; lo cual ya tuvo lugar para nosotros antes ». La liturgia terrena es imagen de la celestial. Por medio de la representación simbólica vemos a Cristo conducido a la pasión y cómo « se extiende de nuevo por nosotros sobre el altar para ser inmolado » (*Hom. cat.*, 15,20.21.25: Tonneau, 497.503; Sol II, 158.159.161).

doreto de Giro, hará hincapié igualmente en que no ofrecemos en la eucaristía otro sacrificio distinto del ofrecido ya por Jesús, sino el memorial o anámnesis de éste. El memorial constituye también aquí el vínculo de identidad que une el pasado con el presente <sup>124</sup>.

Los *Padres latinos* muestran cierta inclinación a resaltar los dones eucarísticos como plasmación del sacrificio: al ser transformados por las palabras consecratorias hacen presente a Cristo como víctima. Para san Ambrosio, la carne y la sangre son «los sacramentos de la muerte del Señor» <sup>125</sup>, por lo que «cuantas veces recibimos los sacramentos que por el misterio de la oración sagrada se transforman en carne y sangre, anunciamos la muerte del Señor» <sup>126</sup>. Sin embargo, Ambrosio sigue valorando todavía, como los Padres griegos, la celebración litúrgica en la que se hace presente la acción del Resucitado, que continúa actuando como sumo sacerdote ante el Padre y cuya «presencia actual» entraña también la de su sacrificio (aunque Ambrosio prefiera utilizar el apelativo de abogado o paráclito al de sacerdote para designar al Resucitado) <sup>127</sup>. De este modo, en la eucaristía se presencializa y, más aún, se anticipa «en imagen» aquella intercesión sacerdo-

<sup>124</sup> «Nosotros no celebramos otros sacrificios, sino que celebramos la memoria de aquel único y saludable sacrificio». Pues el mismo Señor nos mandó «que por la contemplación (*tē theoria*) recordemos el tipo (modelo) de los padecimientos sufridos por nosotros» (*Com. Hebr.*, 8,4: PG 82, 736 BC; Sol II, 814).

<sup>125</sup> *De Fide*, 4,10,124 (PL 16,667; Sol I, 535).

<sup>126</sup> *Ibid.* (Sol I, 536). En un primer momento habla de que Cristo es inmolado (cf. *Exp. in Lc.*, 1,28: PL 15,1625 B; Sol I, 523). Luego, en el libro *De Sacramentis* habla de la eucaristía como «semejanza de la muerte» (*mortis similitudinem*: donde sin duda resuena el término *homoiōma* de Rom 6,5, relativo al bautismo): cf. *De Sacr.* 4,4.20 (PL 16,462; Sol I, 547).

<sup>127</sup> «Porque si bien ahora Cristo no parece ofrecer (*non videtur offerre*), sin embargo él mismo es ofrecido en la tierra, porque se ofrece el cuerpo de Cristo; más aún, se manifiesta que él mismo se ofrece en nosotros (*ipse offerre manifestatur in nobis*), cuya palabra santifica el sacrificio que ofrece. Y él asiste ahora como abogado nuestro ante el Padre, pero ahora no lo vemos; lo veremos cuando desaparezca la imagen y llegue la realidad (*cum imago transierit, venerit veritas*)» (*Exp. in Ps.*, 38,25: PL 14,1102 AB; Sol I, 511). En esa oblación del cuerpo de Cristo o en la oblación de Cristo en nosotros late sin duda la idea del ofrecimiento por Cristo no sólo de su cuerpo eucarístico, sino también de su cuerpo eclesial.

tal de Jesús que, en su plenitud escatológica, acaece «en verdad» ante el Padre <sup>128</sup>.

En Agustín se consolidan ciertos cambios ya iniciados anteriormente, a la vez que se incorporan otras modificaciones de la teología eucarística que abren ya la transición al Medievo. En la cuestión que nos ocupa, la postura del Obispo de Hipona resulta a veces fluctuante.

Por una parte, con Agustín acaece un giro importante: el paso de un esquema triforme (el camino de la «pascua» que avanza desde la «sombra» del pasado a la «imagen» del presente hacia la «verdad» plena futura, escatológica, tan propia de la historia de la salvación) a otro esquema bipolar, que bajo el influjo del dualismo neoplatónico, contrapone el mundo sensible al mundo inteligible en una tensión de doble signo: la realidad superior, espiritual e invisible («sobrenatural») y la realidad inferior, sensible (lo «natural»). Con lo que una clave «espacial» sustituye a la anterior clave «temporal» de comprensión. El sacramento eucarístico deja entonces de ser un momento en todo ese proceso de la historia de la salvación considerada antes como un camino o una marcha —misterio pascual— que avanza hacia el futuro de la plenitud escatológica, para convertirse en una realidad aislada, con entidad propia e independiente, en algo estático constituido por un signo material visible y un misterio interior invisible que, más que revelarse progresivamente, se oculta bajo el signo <sup>129</sup>.

<sup>128</sup> «Ahora se ofrece Cristo, pero se ofrece como hombre, como el que padece (*quasi recipiens passionem*); y se ofrece él a sí mismo como sacerdote para perdonar nuestros pecados: aquí en imagen, allí en verdad, donde, como abogado, intercede ante el Padre por nosotros» (*De off. min.*, 1,48, 238: PL 16,100s; Sol I, 530).

<sup>129</sup> Estas cosas «dicuntur sacramenta quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritualem» (*Serm.* 272: PL 38,1247; Sol II, 327). El «sacramentum futuri» designa ahora una realidad presente, mientras la realidad futura, escatológica, se resuelve ahora en lo invisible-inteligible. Todavía san Ambrosio conserva la tensión pasado-presente-futuro: «hic umbra, hic imago illic veritas. Umbra in Lege, imago in Evangelio, veritas in coelestibus» (*De off. min.*, 1,48,238: PL 16,100; Sol I, 530); cf. también *Enarr. in Ps.*, 38,25 (PL 14,1101s). En san Agustín, la palabra «futuro» se refiere con frecuencia al sacrificio de Cristo en la cruz (donde acaece ahora la veritas, la verdad): la polaridad se establece constantemente entre los antiguos sacrificios de la ley y el sacrificio de Jesús. Aquellos «immolabantur in umbra futuri» (el de Cristo): *De civ. Dei*, 17,20.



En consecuencia, el encuentro interpersonal que acaece con la persona y la obra salvífica de Cristo en el sacramento dinámico de la celebración eucarística irá siendo sustituida por otras mediaciones más impersonales: por la gracia como don objetivo en el conjunto del misterio de la salvación o por el sacramento-cosa como signo visible de la gracia invisible, cuya eficacia se concibe a tenor de las leyes de la causalidad física y no en categorías de relación personal.

Estos nuevos esquemas afectarán también a la concepción de la eucaristía como sacrificio. El sacrificio de Jesús como oblación personal tenderá a disociarse de la *acción* litúrgica (como auténtico sacramento de la *acción* sacrificial de Jesús) y empezará a identificarse con la pasión y la víctima inmolada oculta tras los dones que a su vez son ofrecidos por el sacerdote ministro (que en cierto modo sustituye la función sacerdotal de Cristo). De aquí que en ciertos momentos de la Edad Media llegue a prevalecer la idea de que en la eucaristía algo nuevo de carácter sacrificial se añade al anterior sacrificio histórico de Jesús (una nueva oblación o una nueva inmolación), con el peligro de caer en una repetición o reiteración del sacrificio de Jesús en la cruz<sup>130</sup>.

No es que Agustín haya caído en tales exageraciones. Pero en él se inicia una tendencia que propende a disociar en mayor o en menor grado el sacrificio de Cristo y la eucaristía como sacrificio, hasta el punto de hablar en algún momento de una inmolación de Cristo en la eucaristía<sup>131</sup>, aunque es verdad que esta

<sup>130</sup> Cf. Th. F. Torrance, *Le mystère*, 419-422.

<sup>131</sup> Agustín se plantea, en efecto, la cuestión de cómo puede hacerse presente un hecho acaecido en el pasado: «Según nuestro modo de hablar, solemos decir cuando se acerca la Pascua: mañana o pasado mañana será la pasión del Señor. Pero el Señor padeció muchos años ha y la pasión no ha tenido lugar sino una vez (*semel*)». «Nombramos tales días por su semejanza con aquellos otros en que tuvieron lugar los acontecimientos citados. Decimos que es el mismo día, aunque no es el mismo, sino otro semejante a él en el girar de las edades. Así también decimos que en ese día acontece, por la celebración del sacramento, lo que no acontece en ese día, sino que aconteció antaño. Cristo fue inmolado una sola vez en sí mismo (*semel immolatus in seipso*) y, sin embargo, es inmolado en el sacramento (*in sacramento immolatur*) para el pueblo, no sólo en las sucesivas solemnidades de la pascua, sino también cada día. Por eso no miente quien responde que es inmolado ahora, cuando se lo preguntan. Pues los sacramentos no serían en absoluto sacramentos si no tuviesen ciertas semejanzas con aquellas realidades de las que son sacramentos» (*Ep.*, 98,9: PL 33,363s; Sol II, 205).

afirmación se atempera con expresiones como «en el sacramento» o «en semejanza», que tratan de explicar y concretar más la relación que media entre el sacrificio de la cruz y el misterio eucarístico: pues Cristo «recomendó que se celebrara la semejanza de aquel sacrificio en memoria de su pasión»<sup>132</sup>.

Por otra parte, Agustín sigue siendo todavía claro testigo de toda la tradición anterior, lo que le lleva a destacar también la máxima unidad entre el sacrificio de Cristo y el misterio eucarístico. Pero lo hará desde una perspectiva nueva: destacando el sacrificio de la Iglesia como sacramento del sacrificio de Cristo y sirviéndose de la clave del cuerpo eclesial del Señor. Es en el cuerpo de Cristo (eclesial y eucarístico a la vez) donde se plasma y se presencializa el sacrificio personal de la Cabeza, de tal modo que, por ser su cuerpo, el sacrificio de la Iglesia se convierte en «sacramento cotidiano» del sacrificio de aquel que es «el oferente y él mismo la oblación»<sup>133</sup>. Adquiere aquí máxima fuerza una idea que ya habíamos encontrado en la tradición patristica anterior: la edificación y la construcción de la Iglesia a través de la oblación y la entrega amorosa y comunitaria de sus miembros (vívida, y celebrada en la asamblea eucarística) es lo que constituye el sacrificio eclesial, el cual es a su vez el verdadero signo o sacramento de la entrega y la oblación, del sacrificio mismo, de Jesús. Es éste un dato de importancia sobre el que volveremos posteriormente. Digamos aquí, por último, cómo desde esta perspectiva hay que hablar en Agustín de un único sacrificio que lo es a la vez e indisolublemente de la cabeza, Cristo, y de su cuerpo, la Iglesia: la oblación única e irrepetible de Jesús se visibiliza y se plasma, se presencializa en la entrega y el sacrificio de su Iglesia, sacramento de aquel sacrificio. El signo último de esta intercomuniación sacrificial entre Cristo y su Iglesia son los dones, por los que «nos alimentamos de la cruz del Señor, pues comemos su cuerpo»<sup>134</sup>.

Pueden servir como resumen de todo lo dicho estos dos textos de Agustín: «el sacrificio de nuestro tiempo es el cuerpo y la sangre del mismo sacerdote, prefigurado ya en Melquisedec, que ofreció pan y vino; así, pues, Cristo nuestro Señor ofreció, padeciendo por nosotros, lo que había asumido naciendo por nosotros. Hecho príncipe de los sacerdotes para siempre, estableció esta

<sup>132</sup> *De divin. quaest.*, 61,2 (PL 40,49; Sol II, 370).

<sup>133</sup> *De civ. Dei*, 10,20 (PL 41,298; Sol II, 390).

<sup>134</sup> *Enarr. in Ps*, 100,9 (PL 37,1290; Sol II, 283).

ordenación sacrificial que veis: la de su cuerpo y sangre... Acercaos así, con temor y temblor, a participar de este altar. Reconoced en el pan al que estuvo pendiente en la cruz y en el cáliz lo que manó de su costado... Acercaos, pues, y comed el cuerpo de Cristo, ya que habéis sido hechos miembros de Cristo en el cuerpo de Cristo... Comed lo que os ha de unir para que no os separéis... Como este manjar se convierte en vosotros cuando lo coméis y bebéis, así vosotros os convertís en cuerpo de Cristo cuando vivís con obediencia y piedad»<sup>135</sup>. Cristo «habla a veces en persona de sus miembros, a veces en persona propia. Sacrificio, dice, y oblación no quisiste. Entonces, ¿qué? ¿Hemos sido dejados nosotros, ya en este tiempo, sin sacrificio? No: me has preparado un cuerpo». Y añade: «En este cuerpo estamos nosotros, somos participantes de ese cuerpo». Así, pues, «tenemos un cuerpo perfecto; perfeccionémonos en ese cuerpo»<sup>136</sup>.

Fulgencio de Ruspe va a la zaga de Agustín explicitando con acierto algunas de sus intuiciones. No sólo participamos en la eucaristía del sacrificio de Cristo, sino que somos —o debemos ser— su mismo sacrificio por ser cuerpo suyo. Pues dice el Apóstol: «vosotros sois cuerpo de Cristo y miembros de sus miembros. Con lo cual muestra que no sólo son participantes del sacrificio mismo, sino que ellos son el mismo santo sacrificio, al mandarles que se ofrezcan humildemente como hostia viva a Dios» (y cita a continuación Rom 12,1 y 1 Pe 2,5). Este sacrificio existencial o personal a la vez que eclesial comienza en el bautismo, por el que empezamos a ser cuerpo de Cristo, y culmina en la celebración eucarística: «entonces cada uno comienza a ser participante de aquel único pan cuando empieza a ser miembro de aquel único cuerpo, que entonces ya se inmola verdaderamente como hostia viva a Dios en cada uno de sus miembros cuando éstos se unen en el bautismo a la cabeza, Cristo. Pues por aquel don del nacimiento (el cristiano) así se hace sacrificio como se hace templo... Quien, pues, se hace miembro del cuerpo de Cristo, ¿cómo no va a recibir lo que él mismo se ha hecho? Pues ciertamente se hace verdadero miembro de aquel cuerpo (eclesial) del que el *sacramento* consiste en el sacrificio. Por consiguiente (el bautizado), se hace por la regeneración del santo bautismo aquello mismo que va a recibir del sacrificio del altar. Lo cual sabemos que lo enseñaron y creyeron sin género

<sup>135</sup> *Serm. de sacr.*, 2 (PL 46,827s; Sol II, 335-338).

<sup>136</sup> *Enarr. in Ps*, 39,12 (PL 36,441s; Sol II, 278).

de duda los Santos Padres»<sup>137</sup>. Este sacrificio radica en la caridad por la que se edifica la comunión eclesial: «Pues se bebe el cáliz del Señor cuando se guarda la santa caridad; sin la cual, aunque alguno entregase su cuerpo a las llamas, de nada le aprovecharía. Por el don de la caridad se nos otorga el que *seamos* en verdad aquello que *celebramos* místicamente en el sacrificio: aquello que dice el Apóstol: porque muchos somos un solo pan y un solo cuerpo»<sup>138</sup>.

Posteriormente otros Padres resaltarán aún más la dimensión sacrificial de la eucaristía con cierto carácter autónomo. Gregorio Magno llega a afirmar que Cristo, aunque «viviendo inmortal e incorruptible en sí mismo, de nuevo se inmola por nosotros en este misterio de la oblación sagrada. Pues aquí se toma su cuerpo y se distribuye su carne (*eius caro partitur*) para salvación del pueblo y se derrama su sangre, no ya en manos de los infieles, sino en la boca de los creyentes»<sup>139</sup>. Este texto se aproxima a la idea de una reiteración del sacrificio de Cristo. Paralelamente, la dimensión mística, eclesial, de celebración memorial del sacrificio de Cristo (que unía el pasado con el presente) tiende a disolverse en una mera imitación ética: «es necesario que cuando celebramos esto (el sacrificio eucarístico) nos inmolemos a nosotros mismos a Dios en contrición de corazón, porque los que celebramos los misterios de la pasión del Señor debemos imitar lo que hacemos, pues entonces en verdad será (la eucaristía) para nosotros oblación para Dios cuando nos hiciéramos a nosotros mismos oblación»<sup>140</sup>. Cada vez que ofrecemos el sacrificio de su pasión rehacemos de algún modo su pasión<sup>141</sup>.

Finalmente, en Isidoro de Sevilla aparece ya la distinción entre el sacrificio, que coincide con la celebración por medio de

<sup>137</sup> *Ep.*, 12,24 (PL 65,390s; Sol II, 1005-1008).

<sup>138</sup> *Contra Fab*, 28 (PL 65,790 A; Sol II, 1034).

<sup>139</sup> *Dial.*, 4,58 (PL 77,425 CD; Sol II, 1195). En *Hom. in Ev.*, 37,9 habla de un obispo que ofrecía a Dios «víctimas cada día», sin que pasase un día «en el que no inmolas al Dios todopoderoso la víctima de propiciación (*hostiam placationis*)» (PL 76,1279 C; Sol II, 1180-81).

<sup>140</sup> *Dial.*, 4,59 (PL 77,428 A; Sol II, 1197).

<sup>141</sup> «Aquel que al resucitar de entre los muertos ya no muere, aún padece de nuevo por nosotros en su misterio (*in suo mysterio pro nobis iterum patitur*) por medio de ésta (la víctima del altar sagrado: *sacri altaris hostia*). Porque cuantas veces le ofrecemos la víctima de su pasión (*hostiam suae passionis*), tantas rehacemos su pasión (*passionem illius reparamus*) en provecho nuestro» (*Hom. in Ev.*, 37,7: PL 76,127 A; Sol II, 1178).

las «preces místicas», y donde tiene lugar la memoria de la pasión del Señor, y el sacramento que coincide con la conversión de los dones en el cuerpo y la sangre por obra del Espíritu. La eucaristía, así, es sobre todo sacramento, «buena gracia» de Dios para con nosotros, y destaca menos el sacrificio o «acción de gracias» nuestra a Dios (que incluye la oblación de los dones)<sup>142</sup>. Isidoro concibe «el sacrificio de la carne y sangre de Cristo» en una asimilación exagerada a los sacrificios carnales de la pascua judía<sup>143</sup>. Los creyentes ofrecen, a semejanza de Melquisedec, «el pan y el vino que es verdaderísimo sacramento del cuerpo y la sangre del Señor», con lo que Cristo aparece más como víctima a ofrecer que como sacerdote oferente. Y alude a aquella inmolación prefigurada en Prov 9,1-6, según la cual también Cristo «sacrificó las hostias (víctimas) de su cuerpo» en la Iglesia, templo suyo, y «preparó la mesa, es decir, el altar»<sup>144</sup>.

### 3. La teología medieval (siglos VIII-XV)

Para los Padres de la Iglesia la eucaristía tenía un sentido dinámico, coincidente con la celebración o acción litúrgica; celebración que es sacrificial y sacramental de forma indisociable: sacramento del sacrificio de Cristo y sacrificio sacramental. Esta concepción iba estrechamente vinculada a la realidad de la Iglesia como cuerpo de Cristo y sacramento de su sacrificio: «el sacramento de los fieles es el sacrificio de su cuerpo (de Cristo)», había dicho Agustín<sup>145</sup>. Es a través de la vida misma de la Iglesia, concentrada en la celebración eucarística sacramental, donde se presencializa el sacrificio de Cristo<sup>146</sup>.

<sup>142</sup> Cf. *Etym.*, 6,19,38s (PL 82,255s; Sol II, 1209s).

<sup>143</sup> *De diff.*, 2,33,125 (PL 83,89 C; Sol II, 1215).

<sup>144</sup> *De fide cath.*, 2,27,2s (PL 83,535s; Sol II, 1218s).

<sup>145</sup> *Ep.*, 140,61 (PL 33,563).

<sup>146</sup> Es bien significativo el que Pablo, después de haber hablado (en 1 Cor 11) del «cuerpo que se da por vosotros» en relación con la cena del Señor, se refiera en el capítulo siguiente (1 Cor 12,12-14) al cuerpo único de Cristo, que, compuesto de muchos miembros, exige la solidaridad y la comunión recíproca a fin de que no haya escisiones. De este modo, la edificación del cuerpo eclesial de Cristo, a través de la mutua donación y entrega de sus miembros («si padece un miembro, todos padecen con él»: 1 Cor 12,26), aparece vinculada, como sacrificio de la Iglesia, a la pasión del cuerpo de Cristo, que también «se da por vosotros» (1 Cor 11,24). Así lo entendió Agustín, comentando un pasaje paralelo: «muchos somos un solo cuerpo en Cristo» (Rom 12,5; cf. vv. 4-9): «Este es el sacrificio de

No obstante, en los albores de la Edad Media se inicia aquel proceso de objetivación y cosificación del misterio eucarístico del que ya hemos hablado, condicionado por la nueva mentalidad de los pueblos germánicos. La alternativa *in mysterio-in veritate* (que aparece con Ratramno en el siglo IX<sup>147</sup>) lleva a sus últimas consecuencias el dualismo que mantenía ya Agustín y señala hacia una concepción en la que la antigua unidad entre la celebración eclesial (el *mysterium*) y la realidad significada en ella (la *veritas*) se resquebraja a ojos vistas. El signo sacramental se desplaza del «misterio» (de la celebración sacramental como parte integrante de la vida misma de la Iglesia) hacia las «cosas», los dones objetivamente considerados, haciendo abstracción de su sentido eclesial y de su valor proveniente de la vida y la oblación o entrega cotidiana de la comunidad. La consecuencia inmediata será la progresiva disociación entre la vertiente sacrificial y la vertiente sacramental de la eucaristía. El sacramento deja de ser el sacramento (eclesial) del sacrificio de Cristo para convertirse en sacramento (signo objetivo: dones) de la presencia somática de Cristo, de su cuerpo y su sangre.

Esta disociación entre sacramento y sacrificio, así como la progresiva objetivación del sacramento (a causa del olvido de la Iglesia como sacramento primordial), agrava el problema de la relación que media entre el sacrificio de Jesús (en la cruz) y la eucaristía como sacrificio. Pero mientras la teología medieval, por medio de la teoría de la transustanciación, logró frenar en buena parte la tendencia a la disolución de la presencia real que amenazaba con disociar en un dualismo radical la figura, o signo, de la «realidad» (entendidas ambas ahora como «cosas»: recuérdese a Ratramno en el siglo IX y a Berengario en el XI), no consiguió hacer lo mismo en el ámbito del sacrificio, donde la objetivación radical logró imponer sus fueros dando origen a un dualismo paralelo entre el sacrificio pretérito de Jesús y la eucaristía como sacrificio. Dualismo que encontrará su expresión en una disyuntiva similar a la de la presencia real: o bien la eucaristía constituye un signo vacío, una mera representación escénica, teatral, del sacrificio pretérito de la cruz (memoria como pura rememoración o re-

los cristianos: ser muchos un solo cuerpo en Cristo. Lo cual frecuente la Iglesia en el sacramento del altar, bien conocido de los fieles; en el que se le demuestra que, en aquello que ofrece, ella misma se ofrece (*ubi ei demonstratur quod in ea re quam offert, ipsa offeratur*)» (*De civ. Dei*, 10,6; PL 41,284; Sol II, 388).

<sup>147</sup> Cf. Ratramno, *De Corp. et Sang. Dni.*, 5 y 7 (PL 121,129.130).

cuerdo escenificado del sacrificio pretérito), o bien la eucaristía es un nuevo sacrificio, paralelo al de Jesús y distinto del suyo (aunque dependiente de él): reiteración del sacrificio de la cruz. No es difícil comprender cómo esta doble tendencia en la cuestión del sacrificio responde a la doble postura medieval en el problema de la presencia real: un simbolismo exagerado frente a un realismo craso.

La primera tendencia, que prevalece en la alta Edad Media, sigue vinculando al principio la dimensión sacrificial eucarística a la celebración litúrgica en su conjunto, tal como se refleja en algunos teólogos, como Amalario de Metz en el siglo IX o en Guitmundo de Aversa y Lanfranco de Bec en el siglo XI<sup>148</sup>. La segunda tendencia, que predomina en ciertos ámbitos de la tardía Edad Media, vinculará expresamente la dimensión sacrificial eucarística a la presencia real de Cristo en los dones. O, echando mano de la alternativa *in mysterio-in veritate* de Ratramno: por una parte, sólo la oblación corporal de Jesús en la cruz acaece *in veritate* (en verdad o en realidad), pero quedó clausurada en el pasado histórico en el que acaeció y es irrepetible, por lo que la oblación de Cristo en la eucaristía sólo acaece *in mysterio* (que antes significaba: en la celebración eclesial sacramental, y ahora puede significar: en unos dones que son mera figura, que no contienen ya aquello a lo que sólo remiten intencionalmente). La verdad o la realidad del sacrificio quedan de hecho fuera del misterio eucarístico (que es sólo figura)<sup>149</sup>. En consecuencia, para

<sup>148</sup> Amalario de Metz (obispo de Tréveris y legado de Carlomagno en Bizancio, † 853) afirma: «*quae aguntur in celebratone missae, in sacramento dominicae passionis aguntur*»; por eso «*in sacramento... passio Christi im promptu est*» (*De eccl. off.*: PL 105,989 A.1141 B). Y Guitmundo de Aversa († 1095): nunca Agustín «llamó signo o figura al elemento del altar (*cibum altaris*) del Señor, sino que dio el nombre de signo a la celebración del cuerpo del Señor. Así lo creo también yo». En todo caso, Agustín habla de figura «no del cuerpo del Señor, sino de su crucifixión y su vulneración, es decir, de su muerte violenta y de nuestra comunión en ella» (*De Corp. et Sang. Dni veritate*: PL 149,1457). En términos similares se expresa su contemporáneo Lanfranco de Bec, arzobispo de Canterbury (cf. PL 150,423).

<sup>149</sup> Ratramno afirma: «el pan y el cáliz que se llaman y son cuerpo y sangre, representan la memoria de la pasión y la muerte del Señor», por lo que «este pan y esta sangre que se colocan sobre el altar se ponen allí en figura o memoria (*in figuram sive memoriam*) de la muerte del Señor, para que traigan a la memoria en el presente (*praesenti revocet memoriae*) lo que se realizó en el pasado, de modo que por el recuerdo de aquella

la primera postura la celebración eucarística tenderá a convertirse en mero signo que remite a una realidad pretérita: los ritos adquieren una desmesurada importancia sobre la palabra, porque sirven de representación escénica de la pasión y la muerte de Cristo<sup>150</sup>. Es en este marco donde hay que situar la interpretación alegórica de la misa por parte de Amalario de Metz o de Alcuino de York, en el siglo IX<sup>151</sup>. En este alegorismo la dimensión sacramental del sacrificio de Cristo no coincide ya sin más con el conjunto de la celebración eucarística como realidad simbólica en su globalidad (en cuanto banquete eclesial), sino que muestra una indudable tendencia a contraerse a determinados ritos, gestos o ceremonias que se destacan así del conjunto porque son capaces de despertar en los creyentes cierta memoria visual de la pasión de Cristo. En otros casos, la dimensión sacrificial eucarística se vincula no tanto a la presencia de la muerte de Jesús cuanto a la mera aplicación de sus efectos o de sus frutos para nosotros. Esta tendencia a disociar la eucaristía y el sacrificio de Jesús, reduciendo aquélla a la memoria de este sacrificio (en el sentido de recuerdo o de mera representación figurativa), avivará la pregunta por la relación que media entre la cruz y el misterio eucarístico.

Posteriormente, a partir del siglo XII, el carácter sacrificial de la eucaristía empieza a ser contemplado abiertamente a la luz de la presencia real somática por la que Cristo como víctima se hace presente sacrificado *in sacramento*, es decir, bajo el signo

pasión (*passionis memores effecti*) nos hagamos por ello partícipes del don divino» (*De Corp. et Sang. Dni.*, 99s: PL 121,169s). Y explica esta conmemoración, a la luz de los sacrificios de la antigua ley, como mera figura o signo: así como aquéllos «eran figura de lo futuro, así ésta (la eucaristía) es figura de lo pretérito» (*ibid.*, 91: PL 121,166 B).

<sup>150</sup> No en vano coincide esta época con el nacimiento del teatro medieval, tan vinculado inicialmente a las celebraciones litúrgicas de la Iglesia, así como en general con la literatura dramática, de tema religioso en sus orígenes.

<sup>151</sup> Cf. Amalario de Metz, *De eccl. officiis* o *Liber officialis* (PL 105, 985-1242). Sobre la interpretación alegórica de la misa en este autor, así como en Alcuino de York, cf. J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 129-134. También en Oriente, desde el siglo IX, encontramos ciertos ritos figurativos del sacrificio; así, la ceremonia de «inmolación del cordero» (división del pan eucarístico con la «sagrada lanza»); cf. Nicolás Cabasilas, teólogo oriental (siglo XIV), en *Explicación de la divina liturgia*, caps. 6-8 y 11-25 (SC 4 bis, 78-91.99-169), así como J. A. Jungmann, *op. cit.*, 54, nota 32.

de los dones del pan y del vino. Pedro Lombardo, en su *Libro de las Sentencias* (que publica en 1160, siendo obispo de París), es ya testigo de esta tesis: porque es el mismo el cuerpo de Cristo que se hace presente, es uno mismo el sacrificio en los diversos lugares del espacio, así como en los diversos momentos del tiempo; ofrecemos la misma víctima que Cristo ofreció (en la cruz)<sup>152</sup>. Pero esta línea encontrará su punto álgido en Tomás de Aquino, cuyo máximo interés se centra en dilucidar el hecho y el modo de la presencia real objetiva de Cristo en los dones, mientras apenas dedica atención al tema del sacrificio eucarístico y su relación con el sacrificio de la cruz. Sólo hace algunas referencias o menciones esporádicas, pero no le concede un tratamiento explícito y detenido<sup>153</sup>. En su tratado sobre la eucaristía desaparece por completo el concepto de «sacrificio de la Iglesia» como sacramento del sacrificio de Jesús<sup>154</sup>, un tema importante para la

<sup>152</sup> «Aquello que es ofrecido y consagrado por el sacerdote (puede) ser llamado sacrificio y oblación, porque es memoria y representación del verdadero sacrificio y de la inmolación hecha en el ara de la cruz. Porque Cristo muerto una vez (*semel*) en la cruz, fue inmolado allí en sí mismo (*in semetipso*); pero es inmolado diariamente (*quotidie autem immolatur*) en el sacramento, porque en el sacramento se realiza la recordación (*recordatio fit*) de aquello que tuvo lugar una sola vez (*semel*)». «Este sacrificio es modelo de aquél; se ofrece lo mismo y siempre lo mismo, por eso el sacrificio es siempre el mismo (*idipsum et semper idipsum offertur, proinde hoc idem est sacrificium*)». Así, porque «uno es el cuerpo, uno es también el sacrificio; Cristo ofreció la misma víctima (*hostiam obtulit*); esa misma la ofrecemos también nosotros ahora, pero lo que nosotros hacemos es la recordación del sacrificio» (*IV Sent.*, d. 9,2: PL 192, 866). Como se ve, P. Lombardo fluctúa indeciso entre dos extremos que él yuxtapone sin conjugar: entre una *immolatio* y una *recordatio* (*anniversaria recordatio*, llega a decir en un momento dado) en la eucaristía.

<sup>153</sup> En el tratado de eucaristía de la *Suma* dedica al sacrificio estas únicas referencias (además de las citadas en la n. 155s): la eucaristía confiere la gracia porque «por este sacramento se representa (*repraesentatur*) lo que es la pasión de Cristo. Por eso los efectos que la pasión produjo en el mundo, el sacramento los produce en el hombre» (Sth III, q. 79, a. 1). La dimensión sacrificial de la eucaristía dice relación «al pasado, en cuanto que es conmemoración de la pasión del Señor, que fue verdadero sacrificio. Y según esto (la eucaristía), es llamada sacrificio» (Sth III, q. 73, a. 4c). En este sacramento se contiene el *Christus passus* (*ibid.*, a. 6c).

<sup>154</sup> Sólo al tratar de los efectos del sacramento en general y a propósito del carácter sacramental (y su relación al culto divino) alude a la eucaristía, «en la que consiste principalmente el culto divino en cuanto es sacrificio de la Iglesia (*ecclesiae sacrificium*)» (Sth III, q. 63, a. 6); pero se trata del

patrística. En cambio, pone de relieve la separación entre el pan como «sacramento del cuerpo» y el vino como «sacramento de la sangre»; disociación que representa la pasión de Cristo, donde la sangre fue separada del cuerpo<sup>155</sup>. De aquí que el sacrificio y la oblación en la eucaristía coincidan de hecho con la consagración de los dones<sup>156</sup>. No es extraño el que toda esta línea de pensamiento corra paralela a la máxima concentración de la piedad popular sobre la elevación de la forma después de las palabras consecratorias (praxis que se inicia a mediados del siglo XII)<sup>157</sup>.

No obstante, la antigua tradición eucarística de los Padres no se extinguió del todo en estos siglos. Todavía hay autores que a lo largo de la Edad Media siguen afirmando, en términos de Henry de Lubac, que la misa es la pascua del Señor, «que el sacrificio de la Iglesia y el memorial de la pasión son indisociables y significan rigurosamente una misma cosa»; que todo acaece en el altar *in sacramento pretiosae mortis*; por lo que la *celebratio corporis* es *celebratio passionis* o *cultus dominicae passionis*, al igual que la *oblatio corporis* es la *oblatio passionis* y la com-

sacrificio de la Iglesia como culto a Dios y no como sacramento del sacrificio de Cristo en sentido agustiniano.

<sup>155</sup> En la Sth III, q. 74, a. 1c defiende como razonable que el pan y el vino sean la materia de la eucaristía, a causa de «la pasión de Cristo, en la que la sangre fue separada del cuerpo. Por eso en este sacramento, que es memorial de la pasión del Señor, se utilizan separados (*seorsum sumitur*) el pan como sacramento del cuerpo y el vino como sacramento de la sangre». En q. 76, a. 2 ad 1, a la vez que afirma la «concomitancia», explica la disociación cuerpo y sangre *ex vi sacramenti*, porque las especies sirven «para representar la pasión de Cristo, en la que la sangre estuvo separada del cuerpo. Por eso la forma de la consagración menciona la efusión de la sangre».

<sup>156</sup> La misa, dice, «est sacrificium in quantum offertur» (Sth III, q. 79, a. 5c; q. 83, a. 4c). Pero la oblación acaece «por la consagración, por la que se ofrece el sacrificio de este sacramento» (Sth III, q. 82, a. 10c). Sin embargo, en Sth III, q. 83, a. 1, Tomás pone todavía en relación expresa el sacrificio de Cristo con la celebración (en su conjunto). Se pregunta «si Cristo es inmolado en este sacramento»; y responde: «la *celebración* de este sacramento es llamada *inmolación* de Cristo», porque «las imágenes de una cosa suelen recibir el nombre de aquello de lo que son imágenes». Ahora bien, «la *celebración* de este sacramento es una cierta *imagen representativa* de la pasión de Cristo, que es su verdadera *inmolación*».

<sup>157</sup> Cf. J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 875-883 (véase además 275ss).

*municatio corporis* (comuni6n del cuerpo) es la *communicatio passionis* (comuni6n en la pasi6n)<sup>158</sup>. Ya hemos aludido anteriormente a algunos autores de los siglos IX y XI (Amalario, Guitmundo de Aversa o Lanfranco) que ponían en relaci6n la celebraci6n convival de la Iglesia con la presencia del sacrificio de Cristo. En este mismo espíritu, a principios del siglo XII, Ruperto de Deutz continúa relacionando el banquete eucarístico con la conmemoraci6n de la muerte de Jesús y, aún más, explica la presencia del sacrificio de Cristo no a partir de la presencia real del cuerpo y de la sangre, sino viceversa: porque el pan es incorporado a la entrega personal de Cristo y a su pasi6n, por eso es realmente cuerpo de Cristo<sup>159</sup>. El mismo san Alberto Magno, a mediados del siglo XIII, reconoce expresamente la vinculaci6n del sacrificio de Cristo a la celebraci6n eucarística (más que a los meros dones), al dividir su tratado *De Eucharistia* en dos partes. En la primera, que trata del sacrificio, analiza y describe las diversas partes de la misa, así como las ceremonias de la celebraci6n litúrgica. En este contexto pone de relieve que la *oblatio* no es una ceremonia aislada, sino que coincide con toda la acci6n eucarística, desde el ofertorio hasta el final de la celebraci6n. En la segunda parte del tratado, dedicado al sacramento, plantea en cambio toda la problemática de la presencia real (en cuyo contexto vuelve a hacer una brevísima referenci a al sacrificio, pero ya bajo la perspectiva de la presencia real somática de Cristo en los dones)<sup>160</sup>.

En resumen, pues, la teología medieval va realizando una mutaci6n progresiva: la acci6n sacrificial propia del Resucitado como sumo sacerdote en su Iglesia es sustituida por el mero papel pasivo de un Cristo víctima presente bajo los dones<sup>161</sup>; con lo

<sup>158</sup> Cf. H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 72-73 y n. 61.

<sup>159</sup> Ruperto de Deutz: «Todo el ministerio de la mesa del Señor es conmemoraci6n de la muerte del Señor» (*In Malach.*: PL 168,821 C). Por otra parte, el pan ofrecido en el altar se halla «inmerso en el terrible e inefable misterio de la pasi6n» (*In Gen.*: PL 167,431 C).

<sup>160</sup> Alberto Magno divide su tratado en un *Liber de sacrificio Missae* y un *Liber de sacramento eucharistiae* (cf. *Opera omnia*, Ed. Borgnet, t. 38, 1-189 y 191-463). En el libro acerca del sacramento dedica la dist. 5, caps. 1-4, a la cuesti6n «quomodo hoc sacramentum sit in genere sacrificii».

<sup>161</sup> Un empobrecimiento en el que cae asimismo un representante tan destacado de la teología oriental como Nicolás Cabásilas, al afirmar que la eucaristía «no es una imagen o figura del sacrificio, sino un verdadero sacrificio (*thysian alēthinēn*)» que acaece por la transformaci6n (*metabolē*)

que el misterio de la muerte prevalece sobre el misterio de la resurrecci6n y de la pascua. (De aquí que la palabra latina *hostia* pase a designar los dones eucarísticos, en especial el pan, cuando este término —desde su sentido original de «ofrenda» o «víctima»— designaba inicialmente las ofrendas de los fieles en cuanto signo de la oblaci6n, personal a la vez que eclesial, de la comuni6n cristiana y de cada uno de sus miembros<sup>162</sup>).

Este empobrecimiento teológico tendrá su última expresi6n en la teología nominalista del siglo XIV, que apenas presta atenci6n al tema del sacrificio eucarístico. Es especialmente significativo el hecho de que J. Wiclef, en sus escritos sobre la eucaristía, concentre todo su interés sobre la problemática de la transustanciación y la forma de realizarse la presencia real, olvidando por completo la cuesti6n del sacrificio y limitándose a alguna alusi6n muy esporádica en la que afirma que la eucaristía es memoria del sacrificio de Cristo, sin más precisiones. Mientras tanto, la predicaci6n y la praxis pastoral, con su insistencia en el valor sacrificial de la eucaristía (que tiene su expresi6n en la proliferaci6n de las misas privadas), así como la pèrdida de sentido de la eucaristía como «comuni6n» (que acaece de forma paralela), originarán la dura reacci6n de la Reforma<sup>163</sup>.

del pan en el cuerpo sacrificado del Señor. Así, «aunque no hay más que un solo y único sacrificio del cordero de Dios realizado una sola vez (*hapax gegenēmēnēn*)», puede hablarse de sacrificio eucarístico en cuanto que «el pan, de objeto no sacrificado se ha convertido en objeto sacrificado, al convertirse» de «simple pan no inmolado en cuerpo de Cristo que ha sido verdaderamente inmolado». También aquí, en el momento mismo de la consagración (por la epiclesis) acaece el sacrificio, «no por la inmolaci6n actual del cordero, sino por la transformaci6n del pan en el cordero inmolado» (*Explicaci6n de la divina liturgia*, 32,8-15: SC 4 bis, 204-207). La teoría de Cabásilas es diáfana, pero adolece de todos los defectos de la teología eucarística medieval de Occidente en esa misma época.

<sup>162</sup> Afirma santo Tomás: «dicitur autem hostia in quantum continet ipsum Christum, qui est hostia salutaris» (STh III, q. 73, a. 4 ad 2).

<sup>163</sup> Cf. sobre toda esta época el libro de F. Pratzner, *Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik* (Viena 1970) *passim*. Véase también un resumen breve en Th. Schneider, *Opfer Jesu und der Kirche. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient: «Catholica»* 31 (1977) 51-53; y *Die neuere katholische Diskussion über die Eucharistie: EvTh* 35 (1975) 514-515; F. Clark, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation* (Londres 1960) 73-98, 209-560.

## V. LA REFORMA PROTESTANTE Y EL CONCILIO DE TRENTO

El teólogo Max Thurian, hermano de Taizé, trata de explicar la reacción antisacrificial del protestantismo naciente por la tendencia exageradamente sacrificial de la teología medieval, pero sobre todo de la praxis eucarística en la tardía Edad Media. El predominio del rito objetivo, que tiene por sí mismo un valor sacrificial *ex opere operato* ante los ojos de Dios y que puede desarrollarse ante la presencia de los fieles que asisten a la misa como meros espectadores al margen de su participación en la celebración misma, conlleva una concepción de la eucaristía como un sacrificio al que se asiste más que como una comunión que se comparte. Lo que originó la dura crítica de los reformadores<sup>1</sup>. La Confesión de Augsburgo (1530), sintetizando los sentimientos de la Reforma, insiste en que la misa no ha sido abolida, sino únicamente corregida en determinados abusos y en algunas de sus ceremonias incorrectas, habiéndose introducido la lengua vernácula en su celebración. De manera especial se rechaza la celebración de «misas por dinero», lo que —según la Confesión— dio origen tanto a una exagerada proliferación de misas privadas como a una mayor insistencia en la misa como sacrificio ofrecido por los vivos y por los difuntos o como «medio para alejar el pecado y aplacar a Dios»<sup>2</sup>.

## 1. La teología de Lutero sobre la eucaristía como sacrificio

Cabe distinguir en el pensamiento de Lutero acerca de este tema tres etapas fundamentales.

En la *primera etapa* (1509-1518), Lutero, frente a la exagerada dispersión de la piedad medieval en una multitud heterogénea de «obras» más o menos accesorias para la salvación, intenta un retorno a la persona de Cristo como sacramento primordial que personifica el misterio salvífico. Habla entonces con frecuencia de Cristo como *sacramentum et exemplum*, mientras relega los sacramentos concretos a un discreto segundo plano. Es sólo al final de este período, en el *Comentario al Padrenuestro* (1517), cuando aparece por primera vez en sus obras una mención explícita

<sup>1</sup> M. Thurian, *L'Eucharistie, memorial du Seigneur* (Neuchâtel-París 1969) 13.241ss.

<sup>2</sup> *Confessio Augustana*, 24,5-7 (BSLK, 91-93).

de la cena<sup>3</sup>. A partir de este momento, el reformador insistirá en el sentido eclesial de la eucaristía: por el banquete eucarístico somos incorporados no sólo al cuerpo «natural» (o personal) de Jesús, sino también a su cuerpo «espiritual», que es «la comunión de los santos», la Iglesia<sup>4</sup>.

En esta misma época, y sin hacer todavía cuestión de la eucaristía como sacrificio, Lutero destaca el sacrificio cristiano en general como un sacrificio de alabanza y acción de gracias vinculado a la existencia cotidiana, aunque afirmando a la vez la expiación universal realizada por Cristo en la cruz. En todo caso, tanto el sacrificio de Cristo como el del cristiano son un sacrificio eminentemente personal, no de cosas o de «obras» más o menos exteriores. El sacrificio cristiano no tiene valor alguno en sí mismo; recibe todo su contenido y su sentido del de Cristo. Hay que reconocer que el lenguaje de Lutero sobre el sacrificio en esta primera época es fluctuante, hasta el punto de que alguna vez no duda en emplear la expresión «sacrificar su cuerpo y sangre» referida a la misa<sup>5</sup>.

En la *segunda etapa* (1518-1526) sobreviene un cambio notable. En su *Comentario a la Carta a los Hebreos* (de 1518), Lutero descubre la noción de «testamento» (Heb 9,16-18), que vincula entre sí la sangre (y la muerte) de Cristo en la cruz y la fórmula del vino en la última cena<sup>6</sup>. La categoría «testamento» desplazará en

<sup>3</sup> Cf. E. Bizer, *Die Entdeckung des Sakramentes nach Luther*: EvTh 17 (1957) 76s. Véase también M. Gesteira, *La eucaristía en la Confesión de Augsburgo*: DialEcum 16 (1981) 199-205.

<sup>4</sup> Citemos como ejemplo este pasaje del *Sermón del santísimo sacramento*: «Pues tan pronto como el pan es transformado (*vorwandelt*) en su cuerpo verdadero y natural, somos también nosotros asumidos y convertidos verdaderamente en su cuerpo espiritual, esto es, en la comunión de Cristo y todos los santos» (WA 2,749). Esta aportación de Lutero es valiosa. Cf. afirmaciones semejantes en el mismo *Sermón* (WA 2,751), así como en el *Sermón del cuerpo de Cristo* (WA 2,243), entre otros.

<sup>5</sup> Así, en el *Comentario al Padrenuestro* (de 1517) (WA 9,146).

<sup>6</sup> La vinculación entre eucaristía y «testamento» tiene antecedentes, según H. de Lubac, en Juan Crisóstomo y luego en Avito de Vienne († 518). Otros autores ponen, en cambio, el «testamento» no en relación con la herencia *post mortem* de Cristo, sino con la alianza nueva: cf. *Corpus Mysticum*, 76-77 y nn. 79.81. Una nueva versión de la cena de Jesús como testamento del Maestro es la recientemente ofrecida por X. Léon-Dufour en su obra *La fracción del pan* (aunque nada tenga que ver con el sentido que Lutero da al testamento).

seguida la clave anterior de «sacramento» (aplicada a Cristo), a la vez que le sirve para dar mayor relieve a la obra salvífica del Señor. De este modo, la dimensión ritual o ceremonial del sacramento sufrirá un desplazamiento hacia la palabra o promesa, pues el testamento, afirma, es la promesa de una herencia que adquiere validez por la muerte del testador y se hace efectiva por la proclamación del testamento. Así, también las antiguas promesas divinas hechas por Dios a Israel y ratificadas en Jesús se ponen en vigor para nosotros por su muerte en la cruz y se convierten en palabra concreta, en testamento eficaz para nosotros en la cena, donde ese «nuevo testamento en sangre», vigente ya por la muerte de Cristo, es proclamado ahora y aplicado en favor nuestro, de los herederos<sup>7</sup>. De este modo, a través de la idea de testamento, Lutero logra establecer una estrecha relación entre la cena y el sacrificio de la cruz.

En consecuencia, toda la atención recae ahora sobre las palabras de la institución por encima del valor del rito o de los signos (del banquete, o del pan y del vino): por las palabras solas de la alianza o el «testamento nuevo» se nos otorga la salvación prometida (que coincide con el perdón de los pecados). Lutero mantiene así la dimensión cristológica de la eucaristía, pero pierde en cambio aquella primera perspectiva eclesiológica —la comunión de los santos— (sin duda, a causa de su enfrentamiento decidido con la Iglesia oficial, que acaece precisamente en esta etapa), cayendo en un individualismo radical, que será una de las peores lacras de toda su concepción teológica: el testamento es otorgado personalmente a cada creyente, y éste deberá aceptarlo asimismo en la fe personal.

La esencia de la misa es, pues, el «nuevo testamento», y se define como herencia o *beneficio*, don de Dios al hombre, y no como *sacrificio*, o don del hombre a Dios (pues esto segundo equivaldría a recaer en la tan temida justificación por las obras). Así se inicia una crítica abierta a la Iglesia romana por «haber hecho de la misa un sacrificio que ofrecen a Dios»<sup>8</sup>.

En octubre de 1520 sale a la luz su obra *De la cautividad babilónica de la Iglesia*, en la que Lutero sistematizará ideas sueltas lanzadas anteriormente. Menciona ahora una «triple cautividad» en la que cayó la Iglesia «en el sacramento del pan». La

<sup>7</sup> Cf. *Comentario a Hebreos*, en WA 57/III, 51-52 y 208ss.

<sup>8</sup> Así, en el *Sermón del Nuevo Testamento o de la cena* (WA 6,362); idea que se repetirá a renglón seguido en el *De Capt. Babyl. Eccl.* (WA 6,518).

primera es la administración de la comunión bajo una sola especie. La segunda, el haber impuesto la doctrina de la transustanciación como dogma de fe. La tercera, la afirmación de la misa como un sacrificio<sup>9</sup>. Subraya de nuevo el valor de las palabras de Cristo en la cena como testamento, que reclaman únicamente ser escuchadas y aceptadas, pues a la promesa salvadora de Dios sólo puede responder la fe y la acción de gracias o la alabanza. El heredero sólo tiene que aceptar la herencia que le es otorgada gratuitamente en el testamento por el testador. No podemos, en cambio, ofrecer a Dios nuestras obras; la única obra acepta a Dios serían a lo sumo las súplicas que brotan (como la alabanza y la acción de gracias) de la fe. Esto es lo único que cabe ofrecer tanto por nosotros como por los demás<sup>10</sup>.

Tampoco Jesús ofreció al Padre ninguna obra buena, antes bien toda su actuación va dirigida —como testamento— en favor de sus discípulos. El testamento se contrapone al sacrificio, en cuanto que aquél se recibe y se acoge como don gratuito, mientras que el sacrificio se ofrece. Pero no se puede dar y recibir una misma cosa, afirma Lutero desacertadamente<sup>11</sup>.

En su obra *Sobre la abrogación de la misa privada* (de 1521) ofrece nuevos argumentos en contra de la misa como sacrificio<sup>12</sup>. Y lo hace desde una triple motivación. En primer término, basándose en la unicidad e irrepitibilidad del sacrificio de Cristo en la cruz (el «una sola vez» —*ephapax*— de Heb), con lo que se incorpora un dato nuevo a la polémica, que va a cobrar espe-

<sup>9</sup> Cf. *De Capt. Babyl. Eccl.* (WA 6,512-515).

<sup>10</sup> Cf. *ibid.* (WA 6,516-517). Únicamente admite el sacrificio realizado en la vida misma, en la existencia cristiana, que se convierte así en verdadera eucaristía: «ita possumus quotidie, immo omni hora, Missam habere» (*De Capt. Babyl. Eccl.*: WA 6,518).

<sup>11</sup> G. van der Leeuw critica con razón esta argumentación de Lutero: «No podemos ver con Lutero una contradicción en que un mismo objeto sea recibido y ofrecido a la vez. Por el contrario, justo ésa es la esencia del sacrificio: ser al mismo tiempo ofrenda y recepción (o sacrificio y sacramento)» (*Fenomenología de la religión* [México 1964] 346; cf. también 345ss). Algo que el antiguo canon romano formulaba así con acierto: «offerimus preclaræ maiestati tuæ de tuis donis ac datis» (sobre la antigüedad de esta fórmula, cf. J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 897-898). El mismo Filón de Alejandría había ya advertido que «todo lo que nosotros ofrecemos como oblación lo hacemos como perteneciente a Dios y no a nosotros» (*De Sacrif. Caini et Abel*, 97: *Oeuvres*, 4,153s). También los primeros Padres insistieron en esta misma idea.

<sup>12</sup> *De abroganda Missa privata* (WA 8,415ss.441ss).



cial relieve en la controversia posterior, pues repercutirá claramente en la redacción de la Confesión de Augsburgo en 1530 y, sobre todo, en la Apología de la Confesión de Augsburgo de 1531<sup>13</sup>. El sacrificio irrepetible de Cristo excluye radicalmente cualquier otro sacrificio posterior o toda reiteración del antiguo sacrificio, so pena de eliminar el valor singular y único de la cruz, que quedaría reducida a un sacrificio más, entre otros, dejando de ser el único sacrificio salvador. A lo sumo cabría hablar de la misa como «memoria» del sacrificio único de Cristo, pero nunca de la misa como sacrificio.

Una segunda razón que aduce Lutero en contra de la misa como sacrificio es el hecho de que en las palabras de la cena no se encuentre el término sacrificio, mientras que sí aparece la idea de donación o de imputación («por vosotros-por muchos»). Finalmente, rechaza la misa como sacrificio propiciatorio (y la consiguiente proliferación en su tiempo de las misas como sufragios por los vivos y los difuntos) porque la expiación presupone la falsa imagen de un Dios airado al que es preciso aplacar constantemente con sufragios para volverlo propicio, en vez de aceptar, por la fe en su palabra, que su gracia y su misericordia divinas nos han sido otorgadas definitiva y gratuitamente en la muerte de Cristo<sup>14</sup>. Lutero vuelve a insistir sobre estas mismas razones en el áspero escrito dirigido en 1522 contra Enrique VIII de Inglaterra<sup>15</sup>.

Los años 1522 a 1526 son los de la reforma litúrgica, en la que Lutero revisará el misal, corrigiendo ciertas formulaciones que él considera inadecuadas. Durante esta época (de 1522 hasta el verano de 1530) evitará cuidadosamente en sus escritos dar a la eucaristía el calificativo de sacrificio, mientras emplea con frecuencia los apelativos: testamento, sacramento, bendición, eucaristía y mesa o cena del Señor<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> *Apologia Confessionis Augustanae*, 24,22-35 (CR 27,611-615).

<sup>14</sup> Lutero excluye toda expiación posterior a Cristo; afirma, en cambio, la muerte de Jesús como expiatoria o propiciatoria, que aplaca y satisface a la divinidad airada. Esta contradicción en su concepción de la divinidad (airada antes de Cristo, aplacada y benígna ya por su muerte) está en conexión con la célebre dialéctica del *Deus absconditus*, que deja de serlo por la muerte de Cristo para convertirse en el *Deus revelatus*.

<sup>15</sup> *Contra Henricum regem Angliae* (WA 10/II, 210ss; cf. también 255).

<sup>16</sup> Cf., por ejemplo, la *Formula Missae et Communionis* de 1523 (WA 12,208). Toda mención del sacrificio fue evitada escrupulosamente en la Confesión de Augsburgo en relación con la eucaristía: sólo se utilizan los

La *tercera época* (1527-1546). Si la primera etapa se caracterizaba por la valoración del signo (el banquete-comunión) en la eucaristía, y en consecuencia por el «ver»; y si la segunda se distinguía por su acentuación de la palabra (el testamento) y en consecuencia por el «oír» o el escuchar propio de la fe, la tercera se define por el «comer», por la mayor valoración de la presencia real, afirma R. Seeberg<sup>17</sup>.

La etapa anterior, con su controversia antisacrificial en torno a la misa, había inducido a Lutero a resaltar el valor del sacrificio de la cruz, cuyos frutos salvíficos se nos aplican en la cena. Esos frutos serán precisamente el cuerpo entregado y la sangre derramada en la cruz que se hacen presentes en la cena. Esta afirmación surge como consecuencia de la reacción exagerada de ciertos grupos fanáticos («profetas celestiales» los denomina él), que le obligan a replegarse hacia una postura más conservadora<sup>18</sup>. A lo que se añade la célebre Disputa de Marburgo, mantenida en octubre de 1529 en contra de Zuinglio y el ala calvinista (representada allí por Ecolampadio), quienes propendían a minusvalorar la presencia real de Cristo, por lo que Lutero se verá obligado una vez más a poner de relieve la presencia del cuerpo entregado y la sangre derramada de Cristo en la cena; lo cual conlleva cierto sentido sacrificial. Hasta el punto de que en su obra *Amonestación sobre el sacramento* (de 1530), bajo la impresión de la polémica mantenida con zuinglianos y calvinistas, así como por el creciente descenso de la práctica de la cena del Señor en sus comunidades, Lutero volverá a recalcar la importancia del sacrificio de alabanza y acción de gracias en la eucaristía, insistiendo en el valor de la oblación de nuestras oraciones y súplicas, así como de la memoria de la muerte sacrificial de Jesús en respuesta a los dones divinos<sup>19</sup>: a partir de 1532 Lutero pre-

términos «oblación» y «ofrecer» (cf. *Confessio Augustana*, 24,34 (BSLK, 94-95). De lo que Melancton da la siguiente explicación en la *Apologia* (1531): «cum nos in Confessione nostra consulto id nomen propter ambiguitatem vitaverimus» (*Apol. Conf. Aug.*, 24,14s; CR 27,610).

<sup>17</sup> Cf. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Leipzig 1917) t. IV/1, 323s (cf. también 262s).

<sup>18</sup> Cf. *Wider die himmlischen Propheten*, de 1525 (WA 18,204-205).

<sup>19</sup> *Amonestación sobre el sacramento del cuerpo y la sangre de nuestro Señor* (1530) (WA 30/II, 610-611). Véase también la *Amonestación a los clérigos en la Dieta de Augsburgo* (WA 30/II, 268-356). Cf. también W. Averbek, *Der Opfercharakter des Abendmahles* (Paderborn 1968) 206-207; Y. Brilioth, *Eucharistic Faith* (Londres 1930) 94-110.

fiere hablar de «sacramento» (que implica el don de Dios al hombre) y «uso del sacramento» (que coincide con el sacrificio de alabanza y acción de gracias como «uso» o respuesta al don otorgado en el sacramento). Esta extraña distinción constituye una de las funestas secuelas de la división, en la teología medieval anterior, entre sacrificio y sacramento.

En la última década de su vida, Lutero radicalizará más aún su postura sin aportar mayores novedades. La eucaristía es sobre todo comunión, pero sin que se pueda hablar de presencia, sino únicamente de memoria del sacrificio de Cristo; memoria que acaece por la fe<sup>20</sup>. En los *Artículos de Esmalcalda* (1537-38) subraya una vez más la unicidad del sacrificio de Cristo realizado en la cruz, rechazando acaloradamente la dimensión sacrificial de la misa, cuestión que él considera «articulus stantis aut cadentis ecclesiae», artículo fundamental en la controversia con la Iglesia establecida (al igual que la tesis de la justificación por la fe)<sup>21</sup>. Por último, en las *75 tesis contra los teólogos de Lovaina* (1545), Lutero vuelve a rechazar, poco antes de su muerte, que la misa sea sacrificio, calificando de herético y blasfemo el ofrecerla por los difuntos<sup>22</sup>.

La teología eucarística de Lutero es fruto de su radical concentración cristológica, que retrotrae todo el misterio de la salvación al pasado de la vida y sobre todo de la muerte de Cristo, desvalorizando la presencia y la acción del Señor en la historia subsiguiente y sobre todo en la Iglesia, por su Espíritu y en virtud de la resurrección. De aquí se deriva una minusvaloración radical del sacrificio y la oblación de la Iglesia como cuerpo de Cristo; lo cual es desacertado y negativo, aun cuando se acentúe notablemente la función de Cristo como sacerdote<sup>23</sup>.

## 2. La teología de Calvino sobre el valor sacrificial de la eucaristía

Calvino estudia la eucaristía en su obra fundamental, las *Institutiones Religionis Christianae* (1559), en cuyo libro IV sobre los sacramentos dedica el capítulo 17 al sacramento de la cena

<sup>20</sup> Cf. el escrito *De la misa privada* (1533) (WA 38,267).

<sup>21</sup> Cf. WA 50,201-204.

<sup>22</sup> Véase WA 54,426.

<sup>23</sup> Sobre el pensamiento de Lutero, cf. más datos en H. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin* (Gütersloh 1954) 86-111. Véase también M. Lienhard, *Luther* (París 1973) 130-138, 197-272.

y el capítulo 18 a la eucaristía como sacrificio<sup>24</sup>. A diferencia de Lutero, Calvino no escribió un tratado sobre la eucaristía que no fuese polémico, aunque es más sistemático que Lutero y formula su pensamiento con más rigor y claridad. Otros escritos importantes de Calvino sobre la eucaristía son: la *Confessio fidei de eucharistia* (1537) y el *Breve tratado de la santa cena* (hacia 1540)<sup>25</sup>.

Dado que Calvino destaca en la eucaristía sobre todo la comunión personal, es decir, nuestra incorporación a la persona de Jesús, al «cuerpo de Cristo», más que la manducación oral del cuerpo y la sangre, adquiere mayor relevancia en su teología la acción de Cristo como sumo y único sacerdote a cuya oblación sacerdotal nos incorporamos en la cena. Sin embargo, rechaza el apelativo de sacrificio aplicado a la misa. En primer término, porque no hay más que un único y eterno sacerdote, Cristo, cuya función no puede ser reemplazada por otros «sacrificadores» y que excluye igualmente toda nueva oblación de un Cristo-víctima por parte tanto del ministro como de la comunidad<sup>26</sup>.

En segundo lugar, un nuevo sacrificio además del de la cruz nos llevaría a la tan temida justificación por las obras, convirtiendo a la eucaristía en «una obra por la que el sacerdote que ofrece a Cristo y otros que participan en la oblación merecen ante Dios u ofrecen una víctima expiatoria por la que reconcilian a Dios consigo». Y se queja de que «la celebración misma esté estructurada de manera que sea un cierto género de aplacación por la que satisfacen a Dios con una expiación por los vivos y por los muertos»<sup>27</sup>. Si bien Calvino matiza sus afirmaciones: él sabe muy bien que exagera y distorsiona en parte la postura tradicional católica, pues reconoce que los teólogos católicos profesan que «no hay varios o diversos sacrificios, sino uno mismo muchas veces repetido»<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Cf. CR 30,1002-1051 para el cap. 17, y 1051-1066 para el cap. 18. Sobre la eucaristía en Calvino, cf., además de H. Grass, *op. cit.*, 234ss. 246ss, el artículo de B. Meyer, *Calvin's Eucharistic Doctrine*: JournEcum Stud 4 (1967) 47-65 (donde puede encontrarse ulterior bibliografía).

<sup>25</sup> La *Confessio fidei de eucharistia* se encuentra en CR 37,711-712, y el *Petit Traicté de la Sainte Cène* en CR 33,434-460.

<sup>26</sup> *Inst. Rel. Chr.* IV, 18,1 y 2 (CR 30,1051-52).

<sup>27</sup> *Ibid.*, 1 (CR 30,1051).

<sup>28</sup> «Non varia esse nec diversa sacrificia, sed unum idem saepius repeti» (*Inst. Rel. Chr.* IV, 18,3: CR 30,1054). Y en el *Petit Traicté* afirma que los católicos mantienen que «la muerte de Jesucristo está allí representada

En tercer lugar, la misa como sacrificio desvirtúa el valor eterno de la cruz y su eficacia salvadora, pues «se subvierte la cruz en la medida en que se erigen los altares»<sup>29</sup>. Calvino recalca como Lutero la importancia del *semel* (una vez) de la cruz, pero con ciertos matices: el *semel* es para Calvino sobre todo un *semel pro semper* (de una vez para siempre). Lo cual significa: el «una vez» nos remite al pasado histórico, irreplicable, del sacrificio de la cruz; mientras el «de una vez para siempre» nos sitúa en la consumación del sacrificio por la resurrección, que da vigencia y actualidad permanente al pasado de la cruz. De aquí deduce Calvino que el sacrificio de Cristo no necesita ser reiterado ni ratificado posteriormente, sino sólo presencializado en sus frutos, lo que acaece «por medio de la predicación del evangelio y la administración de la santa cena»<sup>30</sup>. La afirmación de la misa como estricto sacrificio equivaldría, por una parte, a negar su valor de testamento que ha adquirido vigencia por la muerte de Cristo<sup>31</sup>, y por otra, a reducir la pasión y la muerte de Cristo a un mero ejemplo a imitar, pues la redención tendría lugar de hecho para nosotros no en la cruz, sino en la cena. Por lo que «la pasión de Cristo se limitaría a ser modelo de lo que es la redención; modelo por el que nosotros mismos aprenderíamos a ser nuestros propios redentores»<sup>32</sup>.

En cuarto lugar, el único culto que podemos tributar a Dios es un culto espiritual. Por eso rechaza el texto de Mal 1,11s, tan utilizado por la tradición y su interpretación en el sentido de un sacrificio u oblación material a semejanza del sacrificio judío o el de las religiones; pues sólo un sacrificio espiritual, constituido por las buenas obras de los creyentes, sería aceptable<sup>33</sup>. Calvino insiste en las diferencias que separan a los sacrificios rituales de la cena, que es sacrificio sólo en cuanto memoria, imagen y repre-

(y est representée)» y que por la forma de hacer y los gestos de la misa es «una especie de sacrificio» en el que «se utilizaba el pan como hostia (ofrenda)» (CR 33,448-449).

<sup>29</sup> *Inst. Rel. Chr.* IV, 18,3 (CR 30,1053).

<sup>30</sup> *Ibid.* (CR 30,1054).

<sup>31</sup> Cf. *Inst. Rel. Chr.* IV, 18,5 (CR 30,1055). Calvino no resalta tanto como Lutero la idea de testamento, antes bien prefiere el concepto de alianza (*foedus*) o promesa. La referencia al testamento sólo aparece en el cap. 18, sobre la misa; nunca en el 17, sobre la cena o el sacramento.

<sup>32</sup> *Inst. Rel. Chr.* IV, 18,8 (CR 30,1056). Reaparece aquí el tema de la autojustificación por las obras de la ley en vez de por la fe en Cristo.

<sup>33</sup> Cf. *Inst. Rel. Chr.* IV, 18,4 y 16 (CR 30,1054.1062).

sentación del único sacrificio expiatorio de Jesús. Reconoce que los Padres de la Iglesia hablan de sacrificio, pero lo hacen de forma un tanto hiperbólica, «derivando demasiado hacia las sombras de la ley» al equiparar la eucaristía con los sacrificios antiguos; por lo que se muestra crítico respecto a la postura de la Iglesia primera<sup>34</sup>. Establece una definición de sacrificio, distinguiendo entre el «sacrificio por el pecado», de carácter expiatorio, tendente a aplacar la ira divina, a borrar el pecado y obtener la gracia, y que sólo se dio en la cruz de forma irreplicable; y el sacrificio latréutico, que comprende la impetración para obtener gracia, la acción de gracias o sacrificio eucarístico y el sacrificio pacífico que se ordena a renovar la alianza o a rendir culto a Dios<sup>35</sup>. Estas formas del sacrificio latréutico se realizan en la vida cristiana, en la oblación en favor de los otros ejercida como culto a Dios, y comprenden, por tanto, «todos aquellos menesteres de caridad con los que, mientras acogemos a nuestros hermanos, honramos al Señor mismo en sus propios miembros. Y, por último, todas nuestras plegarias, acciones de gracias y lo que realizamos como culto a Dios. Todo ello en dependencia de un sacrificio mayor aún, por el que en alma y cuerpo somos consagrados como templo santo para el Señor»<sup>36</sup>. En la cena podemos incorporar este sacrificio nuestro (eucarístico, impetratorio y de adoración o latréutico) al sacrificio personal de Cristo. En cuanto al sacrificio expiatorio o propiciatorio, sólo fue ofrecido una sola vez por Cristo, y a nosotros no nos es dado repetirlo, sino únicamente participar de sus frutos (la gracia y la remisión de los pecados) por la comunión<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Cf. *Inst. Rel. Chr.* IV, 18,10-11 (CR 30,1058-59): los Padres «ad legis umbras nimis deflexerunt». Y en el *Petit Traicté*, dice: «yo no puedo excusar buenamente la costumbre de la Iglesia antigua» (CR 33,448-449).

<sup>35</sup> Cf. *Inst. Rel. Chr.* IV, 18,13 (CR 30,1060-61). Años antes, en 1531, ya F. Melancton había hecho una clasificación del sacrificio muy similar a ésta: cf. *Apol. Conf. Aug.*, 24,18-25 (CR 27,611-619).

<sup>36</sup> *Inst. Rel. Chr.* IV, 18,16 (CR 30,1062).

<sup>37</sup> Podemos, «comulgando con su cuerpo, participar del sacrificio que él ofreció en la cruz a Dios, su Padre, para la expiación y satisfacción de nuestros pecados» (*Petit Traicté*: CR 33,448). La misa, pues, «no es un sacrificio nuevo, sino solamente una aplicación del sacrificio único», aplicación que acaece «cuando acogemos el mensaje del evangelio atestiguado por la predicación y sellado por los sacramentos». De hecho, Jesús nos ordenó en la cena que «ofrezcamos e inmolemos, sino que recibamos y comamos aquello que ha sido ya ofrecido e inmolado». Y, sin embargo, un poco más adelante habla de una «propiciación» que Jesús sigue ejerciendo aun ante el

Calvino, pues, concibe la eucaristía en cierto paralelismo con el banquete sacrificial por el que se participa de los efectos o de los frutos de un sacrificio anterior. La eucaristía es —más aún que para Lutero— comunión por encima de sacrificio. Y el olvido de esta dimensión convivial en la teología del Medievo, así como la insistencia en el sacrificio, fue la causa de la disminución de una verdadera participación de los fieles en la celebración eucarística, así como de una desvalorización de la comunión en la Iglesia. La función de los fieles se redujo a la mera asistencia al sacrificio, mientras se destacaba exageradamente el papel del sacerdote como sacrificador frente al pueblo. Condujo también a otros abusos: a una concepción más cuantitativa que cualitativa de la misa, a la proliferación de las misas privadas y a una comercialización indebida de la eucaristía<sup>38</sup>.

Ahora bien, ¿qué relación hay entre el sacrificio de Cristo en la cruz y la celebración de la cena? Algunos autores creen poder descubrir en Calvino suficientes indicios de una doctrina correcta sobre la eucaristía como presencialización del sacrificio de Cristo. Así, el teólogo católico J. M. Tylenda sostiene que Calvino defendió una estrecha relación entre la cruz y la cena<sup>39</sup>, al afirmar que la manducación de la carne y el derramamiento de la sangre —a que aluden las palabras de la última cena— nos remiten al sacrificio de Cristo<sup>40</sup>; por otra parte, una celebración que no hiciese memoria de la cruz haría imposible la cena del Señor, por lo que ésta nada sería sin la cruz y su memorial, ya que de la cruz recibe la cena no sólo su sentido, sino también su contenido y toda su eficacia<sup>41</sup>. En segundo lugar, Tylenda hace especial hincapié en el

Padre: Cristo «entró al santuario celeste y allí comparece por nosotros para hacernos propicio al Padre (*pour nous rendre le Père propice*) mediante su intercesión» (*Petit Traicté*: CR 33,449).

<sup>38</sup> Cf. *Inst. Rel. Chr.* IV, 18,15 (CR 30,1061).

<sup>39</sup> J. M. Tylenda, *A Eucharistic Sacrifice in Calvin's Theology?*: *Theol Stud* 37 (1976) 457.

<sup>40</sup> Acepta que se pueda decir que «en la cena comemos el verdadero cuerpo que fue crucificado» (*Dilucida Explicatio*, 1561: CR 37,471) y llega a hablar de que «peractum in cruce sacrificium solida veritate fruimur» (*Com. in Harm. Evang.*: CR 73,711; cf. también 710ss).

<sup>41</sup> Cf. *Com. in Harm. Evang.* (de 1555) (CR 73,710s): las palabras «mi cuerpo roto por vosotros (1 Cor 11,24) no se refieren únicamente a la fracción del pan; para mí, aun reconociendo que Pablo alude a la fracción del pan, creo que romper es usado aquí en el sentido de 'sacrificado'. Por lo que en el «cuerpo roto» late una doble promesa: «pues el Señor no nos ofrece a nosotros su cuerpo sin más, sino su cuerpo en cuanto ha

símbolo del espejo, muy utilizado por Calvino (pues aparece 34 veces en las *Institutiones*, así como en otros escritos del reformador). Sirviéndose del ejemplo del espejo, Calvino pretende excluir, por una parte, toda reiteración o repetición del sacrificio de la cruz, marcando una distinción entre la realidad original y su imagen reflejada; pero a la vez trata de evitar igualmente toda disyunción o separación entre la cruz y la cena, afirmando una presencia misteriosa de la cruz en la cena «como en un espejo»<sup>42</sup>, pues la imagen reflejada en el espejo sólo persiste en tanto en cuanto se mantiene la presencia viva de la realidad en él representada<sup>43</sup>.

Por otra parte, aunque Calvino no explicitó el concepto de memoria que utiliza, ésta no parece reducirse a una mera rememoración mental, sino que implica una presencia en el signo memorial (según Tylenda), pues, siguiendo a Agustín, Calvino afirma que es normal, en el sacramento, dar al signo el nombre de la realidad significada (y por ello contenida) en él<sup>44</sup>. Basándose en este mismo principio, los teólogos calvinistas franceses del siglo XVIII no dudaron de que la cena, signo y memorial del sacrificio de Cristo, podía ser llamada con toda propiedad sacrificio<sup>45</sup>.

sido sacrificado por nosotros. La primera parte nos dice que su cuerpo nos es ofrecido a nosotros; la segunda nos revela los frutos que nos sobrevienen: nuestra participación en la redención y la aplicación a nosotros del beneficio de su sacrificio» (*Com. in ep. Pauli ad Cor 1*: CR 77,488-489; cf. 484ss).

<sup>42</sup> «Ahora nuestro Padre celestial «nos da la cena como un espejo en el que contemplamos a nuestro Señor Jesucristo crucificado» (*Petit Traité*: CR 33,436s). «Por lo que la cena es un espejo que nos hace presente (*nobis repraesentat*) a Cristo crucificado por nosotros, de modo que no se puede recibir la cena y gozar de sus beneficios sin abrazar a Cristo crucificado» (*Com. in ep. Pauli ad Cor 1*: CR 77,489). Jesús «pretendía en la cena poner la muerte ante sus ojos (de los discípulos) como en un espejo» (*Com. in Harm. Evang.*, 3,136s: CR 73,709).

<sup>43</sup> «El Señor dejó grabada e inscrita (*insculptam formatamque reliquerit*) en la cena la memoria de su pasión» (*Inst. Rel. Chr.* IV, 18,7: CR 30,1056). Así, la inmolación de Cristo se nos muestra a nosotros allí (en la cena), de modo que el espectáculo de la cruz como que se nos pone ante los ojos» (*ut crucis spectaculum paene ob oculos statuatur*)» (*Inst. Rel. Chr.* IV, 18,11: CR 30,1059).

<sup>44</sup> Dos veces aparece el concepto de memoria en la *Institutio* (IV, 18, 6-7 y 10.18). La cita de Agustín, *ibid.* IV, 17,21 (CR 30,1020).

<sup>45</sup> Cf. P. Emery, *Le sacrifice eucharistique selon les théologiens réformés français du XVII<sup>e</sup> siècle*: *VerbCaro* 13 (1959) 256ss.

Y Tylenda hace notar, por último, que las razones que impulsaron a Calvino —en su actitud polémica— a rechazar el nombre de sacrificio aplicado a la santa cena son precisamente las mismas que movieron a Tomás de Aquino a dar a la eucaristía este nombre <sup>46</sup>.

Por último, también M. Thurian se esfuerza por demostrar el sentido sacrificial de la eucaristía en Calvino, aduciendo como razón que la cena contiene la alianza, fruto primordial del sacrificio de Cristo, y nos incorpora a ella, aplicándonos así los beneficios de ese sacrificio. De este modo, nos garantiza la presencia del sacrificio salvador y nos otorga la comunión con él <sup>47</sup>. Sin embargo, la mera presencia de los frutos del sacrificio de Cristo en la cena no sería explicación suficiente, ya que esa presencia o eficacia de la cruz se da también en otros sacramentos; con lo que no se salva la novedad y la singularidad del misterio eucarístico.

### 3. La postura de F. Melancton

Fue el humanista F. Melancton quien, antes aún que Lutero, se opuso formalmente, en 1517, a la tesis de la misa como sacrificio. La razón fundamental que aduce es el tránsito definitivo e irreversible del judaísmo al cristianismo, de la ley al evangelio. Late en el trasfondo de su postura toda la problemática de la justificación por la fe y no por las obras de la ley. La fe y la caridad «son obra de Dios y no de la naturaleza, de donde se sigue que en el cristianismo no se da sacrificio alguno exterior. Por tanto, la misa no es sacrificio». En consecuencia, dado que sólo tiene valor el sacrificio y la oblación personal o existencial, la misa sólo aprovecha a los que participan en ella personalmente y no a terceras personas por las que se ofrezca <sup>48</sup>. Todavía no aparece el argumento bíblico del sacrificio de Cristo realizado «una sola vez».

En 1521, siguiendo esta vez los pasos de Lutero, Melancton vuelve a rechazar vigorosamente el carácter sacrificial de la eucaristía. La misa tiene por objeto fortalecer la fe del creyente; y sólo se puede hablar de sacrificio referido a la mortificación

<sup>46</sup> Cf. STh III, q. 83, a. 1, donde Tomás aduce la misma cita de Agustín que Calvino.

<sup>47</sup> Cf. M. Thurian, *L'Eucharistie*, 228 (cf. 227-229). Cf. además F. Clark, *Eucharistic Sacrifice and Reformation* (Londres 1960) 99ss.

<sup>48</sup> *Themata circularia*, tesis 6.9-11.12 (CR 1,126).

del hombre viejo o a la oración. Además, sólo es admisible el sacrificio comunitario, ofrecido por todo el pueblo en virtud del sacerdocio común, por la oblación de sus diversos miembros realizada en Cristo <sup>49</sup>. Más tarde hablará de la cena como consuelo de la conciencia cristiana, así como de la gratitud y la alabanza que de ahí se derivan: admite así un sacrificio «eucarístico» o de acción de gracias, a la vez que rechaza todo sacrificio basado en las obras o los méritos personales ofrecidos para merecer gracias en beneficio propio o de los otros, vivos o difuntos <sup>50</sup>.

Este sacrificio de alabanza presenta unos matices distintos en Melancton y en Lutero. Para Melancton, el *sacrificium laudis* tiene un carácter más antropocéntrico, asimilable a otras experiencias psicológicas humanas y vinculado al sentimiento humano de la gratitud. El sacrificio es, en efecto, el canto de acción de gracias que brota de la experiencia del don otorgado en el sacramento de la cena por la palabra y el gesto del Señor. Así, el *sacramento* (que es sobre todo comunión) desemboca en el *sacrificio* (que es sobre todo alabanza) <sup>51</sup>. Para Lutero, en cambio, el sacrificio de alabanza tiene un carácter más claramente teocéntrico: es la alabanza y la adoración rendidas al Dios creador y redentor por ser él quien es, por puro impulso religioso, a través de Jesucristo.

Posteriormente (de 1535 a 1545), Melancton distingue entre sacrificio de expiación y de acción de gracias <sup>52</sup>. Por último, en el *Catecismo* (1543) adopta una postura radical, que tiende a eliminar de la eucaristía hasta el concepto mismo de sacrificio de alabanza <sup>53</sup>.

<sup>49</sup> *Propositiones de Missa*, tesis 21,30ss.38.61ss (CR 1,477-481).

<sup>50</sup> Cf. *Iudicia de missa et coelibatu* (1526) y *Iudicia de missa* (1530) (CR 1,840-846 y 2,208-214).

<sup>51</sup> Así en la *Apol. Conf. Aug.*, 24,71-75 (CR 27,621-622). Cf. M. Geisler, *Eucaristía en la Confesión de Augsburgo*, 220-222.

<sup>52</sup> Cf. *Loci theologici* (CR 21,483; cf. 481-485, ed. de 1535, y 871-876, ed. de 1543s).

<sup>53</sup> Cf. CR 6,335. Otros escritos de Melancton con alusiones eucarísticas son: *De libertate christiana* (CR 1,1048s) y *De Sacramento et missa* (CR 4,313s).

#### 4. El Concilio de Trento

##### a) Breve historia del Decreto sobre la eucaristía como sacrificio.

La temática del sacrificio de la misa aparece tratada de forma muy sucinta en las conversaciones preparatorias del concilio (marzo de 1547). En cambio, es estudiada con mayor detención en las catorce sesiones habidas del 2 al 22 de agosto de 1547 en Bolonia. El trabajo realizado entonces por los teólogos desapareció y sólo nos quedan los votos emitidos en esta congregación, que reflejan en buena parte la teología pretridentina. Asisten a esta sesión 28 teólogos, de ellos 18 italianos; sólo algunos de ellos volverán a estar presentes cuatro años más tarde entre los 41 teólogos del segundo período del concilio. La congregación general de los padres conciliares no abordó el tema.

En el segundo período del concilio se presentan (el 3 y el 12 de diciembre de 1551) diez artículos (entresacados de los escritos de los reformadores) que desarrollan los presentados anteriormente en Bolonia. Desconocemos al autor de este esquema. A lo largo de dieciocho sesiones se repiten en parte opiniones ya formuladas en el período anterior; sólo hay un avance en la mayor atención prestada a la problemática que plantea la Reforma. El interés se centra ahora mucho más en afirmar la identidad entre la cruz y la misa que en aclarar en qué sentido la misa es sacrificio, pues faltaban las bases necesarias para lograr un acuerdo en torno a la esencia del sacrificio de la misa. El 3 de enero de 1552 se presentaba a los padres conciliares un proyecto de cánones y una exposición doctrinal sobre el sacrificio de la misa. Quince sesiones se dedicaron a la discusión del proyecto. Es rechazada con energía la afirmación de dos sacrificios, uno cruento y otro incruento. Una nueva redacción de 13 cánones y cuatro capítulos (elaborado por 18 padres) no fue discutida. En abril de 1552 se suspende nuevamente el concilio.

En el tercer período (1562) participan 180 padres y sólo algunos de los teólogos asistentes al período anterior. El 19 de julio de 1562 la comisión de teólogos propone otros 13 cánones distintos de los formulados en 1552. Nuevo comenzar y nueva elaboración en 14 sesiones (21 de julio a 14 de agosto), de las que nace otro proyecto de 12 cánones y cuatro capítulos notablemente distinto del de 1552. En los debates de la congregación general, un grupo minoritario de padres conciliares cuestiona la oportunidad de aplicar a la cena el apelativo de sacrificio, y so-

bre todo de tratar conjuntamente los temas del sacrificio y el sacerdocio ministerial; pero no son escuchados. La mayor parte de los padres rechaza también una propuesta de esclarecer previamente el panorama doctrinal, y alguno (el arzobispo de Rosano) llega a decir que esto sería peligroso. La formulación de los cánones es bastante clara, aunque no pueda decirse lo mismo de la explicitación doctrinal. La última redacción apenas fue estudiada en la congregación general del 7 de septiembre antes de ser promulgada diez días más tarde (el 17 de septiembre de 1562) en su formulación definitiva, tal como hoy la tenemos, y que consta de nueve cánones y nueve capítulos doctrinales (precedidos de un breve prólogo)<sup>54</sup>.

##### b) Afirmaciones fundamentales de los capítulos doctrinales.

Según Th. Schneider, éstos son los principios fundamentales afirmados por el concilio:

1. El sacrificio y el sacerdocio de Cristo sobrepasan a todo otro sacrificio y sacerdocio, a la vez que los plenifican. Lo que en éstos estaba prefigurado queda cumplido en aquéllos (cap. 1: DS 1739.1742)<sup>55</sup>.

2. El sacrificio nuevo de Cristo acaeció en la cruz «una sola vez»: el término *semel* (una sola vez) aparece en los documentos oficiales del concilio tres veces (dos en el cap. 1 —DS 1740— y una en el cap. 2, en una cita de Heb 9,14 —DS 1743—). Sin embargo, su sacerdocio no se extinguió por la muerte, sino que es eterno y continúa actuando en el tiempo por medio de la Iglesia (DS 1739).

3. La acción de la Iglesia prolonga la acción de Cristo y el ministerio de los sacerdotes es su instrumento (cap. 2), por medio del cual el mismo Señor actúa como oferente (DS 1743). Esta formulación es fruto del debate habido en 1552, en donde quedó claro que el sacerdote ministro no sustituye a Cristo como sucesor suyo, sino que es sólo su instrumento visible<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Cf. Th. Schneider, *Opfer Jesu Christi und der Kirche*, 53-55; J. Rivière, *La messe durant la période de la Réforme et le concile de Trente*: DTC X/1, 1085-1142.

<sup>55</sup> Algo que vieron ya los Padres. También santo Tomás: «todos los sacrificios antiguos fueron figuras de aquel sacrificio verdadero que ofreció Cristo» (STh III, q. 47, a. 2 ad 1; cf. I-II, q. 102, a. 3.4 y 5).

<sup>56</sup> «Esta función sacerdotal la ejerce (Cristo) por medio de los sacerdotes, no en cuanto sucesores, sino en cuanto ministros exteriores (*externos*

4. En la cena puso Cristo en manos de la Iglesia su oblación personal, de manera que en la celebración eucarística perdura la memoria de la oblación cruenta de Jesús hasta el fin de los tiempos y en ella es «representada» la cruz y su virtud salvadora. «Memoria, representación, aplicación» son ahora los conceptos fundamentales (cap. 1: DS 1740), cuyo significado no se define, pero que implican todo un trasfondo bíblico. En el debate teológico previo había quedado claro que la memoria no es la mera rememoración mental, sino que está constituida por el acontecimiento mismo, y que la *repraesentatio* significa algo más que una mera imitación o repristinación externa del pasado; antes bien, comprende e implica la realidad representada<sup>57</sup>.

5. La eucaristía es el nuevo éxodo de Egipto, la nueva pascua, el tránsito del mundo al Padre, en donde, bajo la forma del memorial, somos arrancados del poder de las tinieblas e incorporados al reino de Dios (DS 1741).

6. En el cap. 2 el concilio afirma que el sacrificio que se hace presente en la misa tiene verdadera eficacia expiatoria, es *vere propitiatorium*, porque se trata de la misma víctima y del mismo sacerdote que se ofreció en la cruz y porque se trata además de la aplicación y la imputación de aquella misma oblación definitiva de Cristo. Sin embargo, se rechaza como un error el que la misa añada algo complementario al sacrificio de la cruz o que excluya su unicidad, pues lo que se recibe en esta celebración incruenta es el fruto de la oblación cruenta de la cruz (DS 1743).

7. En esta celebración recibimos la gracia si nos acercamos con recto corazón y con fe, con temor y reverencia, contritos y penitentes, para obtener misericordia en tiempo oportuno (DS 1743).

### c) Valor y contenido de los cánones.

En este caso, y frente a lo que suele suceder en otros documentos conciliares, los cánones no constituyen el resumen de la doctrina desarrollada en los capítulos, sino a la inversa: fueron formulados con la finalidad concreta de enfrentarse a las objeciones de la Reforma; mientras que los capítulos doctrinales eran agregados posteriormente, para aclarar y explicitar en lo posible el contenido de los cánones. Se siguió este procedimiento al no

*ministros)*», dice una de las primeras redacciones del cap. 2, que luego no fue incorporada expresamente al texto definitivo (CTr VII/1, 478, nota n).

<sup>57</sup> Cf. CTr VII/1, 478.

lograrse (tanto entre los teólogos como entre los padres conciliares) la unanimidad necesaria en torno a las principales cuestiones debatidas. Por eso, en el segundo período del concilio (1552), así como en el tercero (1562), se elaboraron en primer término los cánones (que el texto oficial presenta como fruto del «consenso unánime de los padres»: cf. DS 1750), siendo luego incorporadas las aclaraciones doctrinales, en las que el consenso resultó más difícil (y que, en su redacción última, provienen probablemente de círculos próximos al cardenal legado Seripando). Por lo que, en este caso, el texto doctrinal deberá ser interpretado a partir de los cánones a los que explicita y no viceversa, como es usual<sup>58</sup>.

Th. Schneider resume así el contenido de los cánones: el canon 1 excluye por una parte toda disociación radical entre el sacrificio de la cruz como único sacrificio y la misa, así como la reducción del sacrificio al sacramento o de la oblación al banquete (DS 1751). La formulación de este canon no da pie, sin embargo, a una contraposición —como algunos pretenden— entre el banquete y el sacrificio, pues de hecho el capítulo primero relaciona estrechamente el sacrificio con la comunión (y el banquete: *ut sumerent*, es el fin primordial de la eucaristía: DS 1740). El canon 2 excluye, a partir del mandato de la anámnesis por Cristo, toda disociación entre cena y ministerio sacerdotal en la Iglesia, estableciendo una fundamentación en las palabras de Cristo de la función del ministro en la celebración memorial (DS 1752). En el canon 3 se excluye nuevamente toda desvinculación entre la oblación de Jesús y la memoria sacramental de esa oblación. Ni nuestra alabanza o nuestra acción de gracias, ni nuestra memoria (aun siendo necesarias) constituyen por sí solas a la eucaristía en sacrificio, sino la presencia de Cristo como víctima y como oferente. Se insiste de nuevo en el valor propiciatorio de la misa (DS 1753). Finalmente, en el canon 4 se rechaza toda posibilidad de concurrencia, de complementariedad o de alternativa entre la cruz y la misa. El sacrificio de la cruz se hace presente y es aplicado, pero no es completado ni relativizado por la misa (DS 1754)<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Cf. Th. Schneider, *art. cit.*, 56-57.61-62. En los votos de los padres conciliares (11 agosto 1562) aparece frecuentemente la advertencia: «canones placent; doctrina omittatur» o «non placet» (cf. CTr VIII, 755ss). A los cánones 1 y 2 responde el cap. 1; a los cánones 3 y 4, el cap. 2.

<sup>59</sup> Cf. Th. Schneider, *art. cit.*, 64-65; S. Marsili, *Il Sacrificio della Messa nel Concilio di Trento*, en *Eucaristia*, 73-121; E. Jamoulle, *Le sacrifice eucha-*

d) Problemas que plantean los documentos conciliares.

Las afirmaciones del Concilio de Trento son consideradas de ordinario como formulaciones absolutas, cuyo valor se sitúa al margen de las circunstancias concretas en las que fueron enunciadas y promulgadas. Y, sin embargo, es preciso enmarcar toda afirmación dogmática en el contexto de la mentalidad de su época, con sus matices y acentos propios, con su lenguaje y sus categorías peculiares. Aquí radica la posibilidad, así como la razón de ser, de una interpretación crítica de las declaraciones conciliares y de su revisión a la luz de la Escritura. Tan incorrecto sería un rechazo *a priori* o una negación de la verdad dogmática establecida por el concilio como una mera repetición literal mecánica de sus formulaciones sin la correspondiente comprensión e interpretación. Es preciso realizar con las declaraciones conciliares algo similar a lo que hacemos con la Escritura: una exégesis del texto que nos permita alcanzar hoy el verdadero alcance de las afirmaciones hechas en un momento dado. En realidad, la Iglesia, en todo el decurso de su historia, ha venido explicitando y reinterpretando sin cesar —en la predicación, en la catequesis y también en la teología— las fuentes de su propia fe: la Escritura y los antiguos credos o profesiones de fe<sup>60</sup>.

Una de las mayores dificultades que plantean las declaraciones del Concilio de Trento acerca del sacrificio de la misa es la ambigüedad y la falta de clarificación previa en torno al concepto mismo de sacrificio. Es cierto que el concilio reconoce, junto a los reformadores, el *semel* (la irrepitibilidad) del sacrificio de la cruz, así como el carácter de «representación» y «memorial» que corresponde a la eucaristía (cf. cap. 1; DS 1740). Pero la noción de sacrificio que utiliza es muy poco precisa.

En efecto, la idea de sacrificio empleada por Trento está en excesiva dependencia del concepto general de sacrificio en las religiones, sobre todo en el judaísmo (aun a pesar de las protestas de los documentos conciliares frente a tal asimilación). Con demasiada frecuencia los teólogos conciliares trataron de demostrar el valor sacrificial de la misa aduciendo como argumento el que todas las religiones tienen sus propios sacrificios y la religión

*ristique au Concile de Trente*: NRTh 67 (1945) 1121-1139. Sobre la cena, cf. M. Alonso, *El sacrificio eucarístico de la última cena del Señor según el Concilio tridentino* (Madrid 1929).

<sup>60</sup> Cf. A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, 64; K. B. Osborne, *Eccumenical Eucharist*: JournEcumStud 6 (1969) 604; Th. Schneider, *art. cit.*, 55-56.

cristiana sería imperfecta si careciese de ellos<sup>61</sup>. Este planteamiento, según K. B. Osborne, vició toda la reflexión de los teólogos al admitir un concepto genérico bajo el que puede subsumirse el sacrificio de Jesús y el sacrificio eucarístico: que es lo contrario a lo que hace el Nuevo Testamento. En realidad habría que decir que «el sacrificio de Cristo no sólo es único; es que además es *el único* sacrificio. Ningún otro, pues, merece el nombre de sacrificio. Ni se puede proceder por inducción a partir del análisis de los diversos sacrificios que encontramos en las religiones universales; así como tampoco por deducción a partir de determinadas definiciones conceptuales de sacrificio. Antes bien, es preciso afirmar rotundamente que lo que la cruz implica constituye el único y eterno sacrificio. Esto puede parecer nominalismo, pero en una situación en la que las cosas se plantean con la radicalidad del 'de una vez para siempre' no hay otra salida»<sup>62</sup>.

Por otra parte, los teólogos del concilio no se tomaron el trabajo necesario para esa previa clarificación o definición. Como tampoco lo había hecho la reflexión teológica anterior. Esta ambigüedad tendría funestas consecuencias. Una noción de sacrificio que obtuvo cierta resonancia entre los teólogos de Trento fue la propuesta por Melchor Cano, para quien el sacrificio consistía en la oblación y consagración de una cosa, realizadas por un sacerdote en una ceremonia sacra<sup>63</sup> (citando en el mismo contexto a

<sup>61</sup> Así, ya en 1547, Francisco Senense: «En la ley natural escrita, también los gentiles tenían sacrificios; mucho más en la ley evangélica» (CTr VI/1, 345s). O Juan Mansio: «Pues si ahora no hubiese sacrificio, los cristianos no tendrían sacrificio alguno y serían los más infelices de todas las gentes, pues no hubo pueblo alguno que no los tuviese» (CTr VII/1, 400, 19s), en 1551. Lo mismo D. Laínez (CTr VII/1, 380,15s). Y en el tercer período del concilio (julio de 1562), Camilo Campeggio, de forma similar (CTr VIII, 727).

<sup>62</sup> K. B. Osborne, *art. cit.*, 611-612. Estas afirmaciones de Osborne, un tanto radicales, cortan toda posibilidad de diálogo entre el cristianismo y otras religiones en torno al tema sacrificio. Pero son una llamada de atención: es verdad que el sacrificio de Cristo no es equiparable al de las religiones. Lo adecuado en este punto sería mantener una postura dialéctica que, junto a una coincidencia elemental, resaltase a su vez las diferencias aún mayores.

<sup>63</sup> Dice Melchor Cano: «Siendo cierto que el sacrificio propiamente dicho consiste en una realidad externa, consagrada y ofrecida a Dios por la operación mística del sacerdote, nada impide el que la eucaristía, que los sacerdotes realizan por medio de una bendición sagrada (*sacra benedictione*) y la ofrecen a Dios, pueda ser llamada verdadero y propio sacrificio». Es



Tomás de Aquino<sup>64</sup>). Un concepto similar de sacrificio es utilizado, en ese mismo período del concilio (1552), por el teólogo A. de Contreras<sup>65</sup>. Pues bien, con esta noción de sacrificio (que encontrará más tarde resonancia en el cap. 1 del decreto oficial del concilio) se excluyen explícita y formalmente aquellos elementos que el Nuevo Testamento denomina precisamente sacrificio: la alabanza, la acción de gracias, así como el servicio a los necesitados (Sant 1,27), la práctica de la caridad (Flp 2,17; 4,18) o la oblación de la propia persona (Rom 12,1; 1 Pe 2,5)<sup>66</sup>. Nos hallamos, pues, ante una idea de sacrificio demasiado cosista, centrada en lo exterior y lo puramente ritual, que se sitúa de espaldas a la dimensión personalista propia del sacrificio de Cristo y del sacrificio cristiano. Por otra parte, desde este concepto de sacrificio, la eucaristía se nos presenta como un sacrificio en sí, absoluto y autónomo y no relativo: resulta difícil explicar correctamente —desde estas categorías— la relación entre la eucaristía y el sacrificio de Jesús; antes bien, uno se vería inclinado a pensar en dos sacrificios paralelos e independientes.

precisamente esta definición tan desacertada la que se recoge en la primera redacción de la «Doctrina de sacrificio Missae examinanda patribus» (20 enero 1552), para demostrar que la eucaristía es sacrificio (cf. CTr VII/1, 476,21ss). Poco tiempo antes, M. Cano aludía a la «verdad católica acerca del sacrificio de la misa», dando una definición similar del sacrificio: «proprie sacrificium est, cum res sacra offertur et res ipsa afficitur, et sacerdos efficit cum ceremonia sacra» (CTr VII/1, 388,23ss).

<sup>64</sup> STh II-II, q. 85, a. 4: «se llama propiamente sacrificio cuando algo se realiza sobre cosas ofrecidas a Dios (*circa res Deo oblatae aliquid fit*)», pues «sacrificio significa hacer el hombre sagrada una cosa (*quod homo facit aliquid sacrum*)», y cita como ejemplo la inmolación o combustión de una víctima o la fracción, bendición y manducación del pan.

<sup>65</sup> «En todo sacrificio se requieren tres cosas: una cosa ofrecida, aquel a quien se ofrece y aquel que ofrece» (Alfonso de Contreras, 19 diciembre 1551: CTr VII/1, 417,20s). Y D. Laínez: «Así, pues, la eucaristía es sacrificio porque responde a la esencia del sacrificio; ya que el sacrificio propiamente dicho consiste en hacer sagrada una cosa (*est sacrae rei factio*); lo cual se da en la eucaristía» (7 diciembre 1551: CTr VII/1, 381,26ss).

<sup>66</sup> El propio Melchor Cano lo reconoce abiertamente: a partir de la noción de sacrificio que él emplea, «el sacrificio de alabanza, del corazón, etc., es sacrificio en un sentido impropio (*improprie sumitur*)» (CTr VII/1, 388,33). Con lo que llega a perderse hasta aquel relieve que todavía santo Tomás daba al sacrificio interior frente al exterior: «el sacrificio primero y principal es el sacrificio interior», que consiste «en la devoción y la oración y otros actos interiores similares» (STh II-II, q. 85, a. 2 ad c; a. 3 ad 2; a. 4 ad c).

Las opiniones de los teólogos eran bastante divergentes, y la argumentación bíblica aportada, con frecuencia muy endeble<sup>67</sup>. En el primer período del concilio nos encontramos con la tendencia de algunos teólogos a hablar de dos sacrificios (el de la cruz y el de la misa). Tal sucede con el polemista germano Juan Eck, adversario directo de Lutero, cuya postura llegó a reflejarse en el primer proyecto de documento conciliar formulado en 1552<sup>68</sup>. Se trata de reminiscencias de la tardía Edad Media, donde era frecuente, sobre todo en la predicación, considerar a la misa como un sacrificio complementario al de la cruz. No obstante, hay que reconocer que las deliberaciones conciliares contribuyeron a enriquecer la reflexión teológica y a superar en buena parte las tesis incorrectas.

Otra tendencia de los teólogos de Trento, predominante en el segundo período, habla de un único sacrificio de Cristo que se hace presente en la eucaristía, pero dando como razón el que una misma es la víctima ofrecida en la cruz y la que se hace presente en la eucaristía bajo los dones. Es la teoría de la *eadem hostia*, ya conocida de la Edad Media. Paralela a esta postura es la otra que habla de la misa como aplicación de los frutos de la cruz<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Ya en 1531, en la *Confutatio Confessionis Augustanae* o refutación de la Confesión de Augsburgo, redactada por veinte teólogos alemanes (entre ellos J. Eck y J. Cocleo) y presentada a Carlos V, se aducen las siguientes pruebas escriturísticas en favor del sacrificio de la misa: Mal 1,11s (el sacrificio puro y universal) y 3,3 (la «oblación en justicia»); Dn 12,11 (que habla de un «sacrificio perpetuo»); Heb 5,15 (todo pontífice está constituido para ofrecer sacrificios), y Hch 13,2 (Pablo y sus compañeros ofrecen sacrificios y no cabe pensar que sea a los ídolos) (cf. CR 27,151-153). Es claro que ninguno de estos textos demuestra nada, y menos aún los del Antiguo Testamento. Argumentos parecidos siguen encontrándose entre los teólogos de Trento, si exceptuamos quizá la *Compendiosa responsio* de C. Jayo y A. Salmerón (redactada en 1547: cf. CTr VI/3, 383ss).

<sup>68</sup> Dice J. Eck: «Así se habla de estos dos sacrificios, porque, aunque sea una y la misma la víctima y uno y el mismo Cristo el contenido de ambos (*utrobique continentur*), es, sin embargo, diversa la razón de ser y de ofrecer (*ratio existendi et offerendi*)»: CTr VII/1, 477, nota n (cf. asimismo E. Iserloh, *Die Eucharistie in der Darstellung des J. Eck* [Münster 1950] 140.233). Todavía en el último período (1562), Alfonso de Contreras sigue hablando de dos sacrificios: «suntque duo sacrificia, aliud cruentum, aliud incruentum» (CTr VIII, 730,20s).

<sup>69</sup> Así, por ejemplo, Francisco de Torres, Fernando Tricio o Juan Cuivillón (cf. CTr VIII, 725s.728s.736s). Según D. Laínez, «el sacrificio de la eucaristía no se opone (*pugnat*) al sacrificio de la cruz, antes bien de

Finalmente, hay un pequeño grupo de teólogos (entre los que destaca el círculo de Seripando, así como Domingo de Soto, Ricardo Tapper, etc.) que acierta a destacar la función de Cristo como único sacerdote y, siguiendo a Heb, afirma una única oblación de Jesús en la cruz y en la eucaristía de la Iglesia<sup>70</sup>: identidad de sacerdote y víctima.

Toda esta variedad de opiniones produjo ciertos desajustes y hasta contradicciones, constatables todavía hoy en los documentos que nos ha legado el concilio (sobre todo si se comparan entre sí el capítulo 1 y el 2). El capítulo 1 mantiene un concepto veterotestamentario del sacrificio al afirmar que Cristo «ofreció al Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y vino», lo que nos recuerda la oblación de la carne y la sangre de las víctimas en la antigua ley. Los padres conciliares toman como clave de interpretación el sacerdocio de Melquisedec, pero de una forma que no responde ya a la tipología personalista de la carta a los Hebreos, centrandó su atención no en la oblación personal, sino en la oblación material y poniendo en relación directa el pan y vino que Melquisedec ofrece con los dones eucarísticos como oblación sacrificial. A partir de este argumento pseudobíblico se pone en juego el obvio concepto de sacrificio objetivo, cosístico, que habla de dones rituales, puramente externos, que en realidad ocultan más que revelan la autooblación personal de Jesús y de la Iglesia. De aquí la afirmación del concilio de que Jesús es ofrecido en los signos visibles por la Iglesia por medio de sus sacerdotes (en cuyas manos dejó el Señor su cuerpo y sangre «para que lo ofrezcan»: DS 1740), atribuyendo así al sacerdocio cristiano un protagonismo similar al del sacerdocio judío o al de las religiones en general<sup>71</sup>. Todo el problema del sacrificio queda

él recibe su fuerza y es premio de aquél (*est proemium illius*)» (CTr VII/1, 382,34).

<sup>70</sup> La eucaristía no deroga el sacrificio de la cruz, pues «la víctima es una y la misma»; pero además, «Cristo se ofrece diaria y perpetuamente por medio de los ministros de la Iglesia», dice D. de Soto (CTr VIII, 726,27). De modo similar, F. de Torres (*ibid.*, 725).

<sup>71</sup> Ricardo de Verceili (en 1547) argumenta así: dado que «en la ley nueva hay sacerdotes, y propio del sacerdote es el ofrecer sacrificios por los pecados del pueblo, luego es necesario que en la nueva ley exista el sacrificio» (CTr VI/1, 326,6). Esta argumentación, tan lejana al espíritu del Nuevo Testamento, es repetida por otros teólogos del concilio, como Antonio Ricci, Claudio Zarco o Francisco Senense (CTr VI/1, 334,27-31; 337, 4s; 346,9s). Ya en 1531, la *Confutatio Confessionis Augustanae* aducía

aquí reducido a la problemática de la presencia real, considerada sólo desde la objetividad sacramental, mientras se olvida la presencia personal de aquel que se entregó y sigue entregándose por nosotros al Padre, así como la presencia actual de esa oblación existencial<sup>72</sup>.

Unido a toda esta cuestión va también el hecho de que el concilio vinculase tan estrechamente el sacrificio de la misa y el sacramento del orden. Lo cual no contribuyó en nada a aclarar la situación, en primer término porque implicaba una concepción «pasiva» del sacrificio presencializado en la eucaristía: la de Cristo inmolado y víctima que tiene que ser ofrecido de nuevo por los sacerdotes. Por otra parte, entrañaba una acentuación desmesurada de las funciones del sacerdocio ministerial (aunque impuesta en aquellos momentos por la polémica con los reformadores), que conllevaba un excesivo protagonismo del ministro, marginando por una parte la función de presidencia que le compete a Cristo, único y verdadero sumo sacerdote (del que los sacerdotes son sólo instrumentos y portavoces, haciendo así presente al Señor como cabeza), y desvirtuando a su vez el papel que en el misterio eucarístico le corresponde ejercer a todo el pueblo sacerdotal de los creyentes y a su oblación personal: al «sacrificio de la Iglesia» (de que habían hablado los Padres). Estos peligros fueron ya señalados por algunos teólogos del propio concilio, que advirtieron del excesivo predominio del sacrificio exterior, ritual (más vinculado a la función sacerdotal específica), sobre el sacrificio interior, personal a la vez que comunitario (más vinculado a la oblación de todo el pueblo de Dios)<sup>73</sup>.

igual razonamiento: «Dado que el pontificado exterior no cesó con la ley nueva, antes bien fue perfeccionado, hay que deducir que hoy el pontífice y el sacerdocio en pleno ofrecen en la Iglesia un sacrificio exterior, que no es otro que la eucaristía» (CR 27,153). Lo que demuestra que éste debía de ser un argumento frecuente en aquella época.

<sup>72</sup> Cf., para toda esta temática, Th. Schneider, *Diskussion über die Eucharistie*: EvTh 35 (1975) 515ss; y del mismo autor, *Dogmatische Neuorientierung: Beispiel Messopfer*: TrThZ 8 (1972) 335-348; H. Holstein, *La Cène et la Messe dans la doctrine du sacrifice eucharistique du concile de Trente*, 649-662.

<sup>73</sup> Así, A. Salmerón advierte: «La acción de sacrificar espiritualmente (*spiritualiter sacrificare*) no le compete a ningún ministro privado (*ad privatum ministerium*): el sacerdocio jerárquico, sino a todos los creyentes. Por eso todos los cristianos son llamados reyes y sacerdotes» (CTr VI, 3, 384,6). Y S. Diruta, franciscano italiano: «Pues todos los cristianos son sacerdotes en lo interno (*sacerdotes interne*) a los que compete el sacrificio

Pero de súbito, en el capítulo 2, acaece un cambio de decorado. Surge ahora, aunque tímidamente, un concepto de sacrificio más cercano al del Nuevo Testamento, cuando se afirma que «el que se ofrece ahora, por el ministerio de los sacerdotes, es el mismo que entonces se ofreció a sí mismo en la cruz» (DS 1743)<sup>74</sup>. Cristo recupera ahora su papel de sujeto central de la celebración (él se ofrece ahora como se ofreció entonces). Se destacan así dos datos nuevos: por un lado, el sacrificio y la oblación personal de Jesús, que ofrece al Padre no ya pan y vino ni su carne y su sangre sin más, sino «a sí mismo», su persona. Pero sobre todo se insiste en el sacerdocio principal de Cristo, verdadero y único oferente, auténtico sujeto activo de la oblación tanto en la cruz como en la eucaristía<sup>75</sup>. No se llegó a esta formulación, más acertada que la del capítulo 1, sin dificultades. Sólo al fin la tenacidad de Seripando logró imponer la afirmación del *idem offerens*<sup>76</sup>.

Y, sin embargo, el Concilio de Trento podía haber recurrido fácilmente a otras formulaciones más acertadas de anteriores concilios: el cuarto de Letrán (de 1215) había hablado ya de la Iglesia una y universal «en la que el mismo Jesucristo es sacerdote y sacrificio» (DS 802)<sup>77</sup>. Y el Concilio de Florencia (1439), en el decreto *pro Armenis* (para los armenios; DS 1320), se había

del que habla Pablo: mostrad vuestros cuerpos como víctima agradable a Dios, es decir, como (sacrificio) de alabanza y del corazón, del que habla Orígenes (*Hom. in Lev.*: PG 12,521s) cuando dice: si amo a Dios sobre todas las cosas, le ofrezco mi holocausto y vengo a ser el sacerdote de mi propia víctima. En cambio, el sacerdocio externo (*externum sacerdotium*) no compete a todos, sino solamente a aquellos que fueron llamados y ordenados» (CTr VII/1, 403,28s; cf. además 406).

<sup>74</sup> En el capítulo 1 se insiste más en la única oblación de Jesús en la cruz: «semel se ipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat», aunque también se pone de relieve que su sacerdocio no se extinguió, sino que continúa: «quia tamen per mortem sacerdotium eius extinguendum non erat» (DS 1740) (aunque luego no se mantengan las consecuencias lógicas de esta afirmación).

<sup>75</sup> En la redacción de 1552 se había dicho ya: «Christus simul hostia, simul sacerdos est» (CTr VII/1, 478,22). En cambio, en la congregación de teólogos de 1562 hay un retroceso: casi siempre se habla de «idem sacrificium, eadem hostia», olvidando al único sacerdote. Esta acentuación del Cristo víctima u hostia (oblación) ofrecida conlleva un mayor relieve de la función del sacerdocio ministerial, como lo hace notar A. Salmerón (CTr VIII, 723,35).

<sup>76</sup> Según Th. Schneider, *Opfer Jesu Christi und der Kirche*, 58.

<sup>77</sup> En la definición contra los cátaros y albigenses.

referido a la eucaristía como «representación de la pasión del Señor» (*dominicae passionis repraesentatio*).

En Trento se mezclan datos litúrgicos con afirmaciones dogmáticas sin suficiente coherencia y sin unos presupuestos doctrinales contrastados y rigurosamente elaborados. No queremos juzgar la indudable valía personal de muchos de los hombres que hicieron el concilio, sino únicamente señalar la pobreza de una exégesis y una teología de la que eran herederos y que ellos hubieron de superar en ocasiones a base de esfuerzo y reflexión. Toda esta situación, así como las posturas divergentes que se manifiestan, harán imposible una formulación del todo coherente. Y ello no sólo en los conceptos; también nos encontramos con ciertos desajustes de lenguaje: así, por ejemplo, el término «ofrecer» (*offerre*), que en el capítulo primero tiene como sujeto a los sacerdotes, incluyendo así un sentido cúllico, ritual, de oblación de algo externo, se refiere en el capítulo segundo a la oblación personal de Jesús y tiene como sujeto al mismo Cristo como sumo sacerdote.

En el mismo capítulo segundo el concilio insiste en la identidad entre la eucaristía y la cruz: una misma es la víctima y uno mismo el oferente («una enim eademque est hostia, idem nunc offerens»), y afirma una diversidad sólo en el modo de la oblación («sola offerendi ratione diversa») (DS 1743). Pero el concilio no explicita en qué consiste esa modalidad diversificadora. La única diferencia que establece es puramente fenomenológica: en la cruz se dio un sacrificio cruento, en la misa incruento. Consecuencia de esta falta de clarificación en las razones por las que se diversifican la cruz y la misa serán las distintas teorías que en los siglos siguientes intentarán esclarecer cuál sea la razón formal del sacrificio eucarístico<sup>78</sup>. Todas ellas, generalmente, se man-

<sup>78</sup> El resumen, muy compendiado, de estas teorías puede ser el siguiente:

- I. Misa: sacrificio representativo de la cruz:
  - a) meramente representativo (F. Renz; F. Wieland);
  - b) sacrificio relativo (Vázquez).
- II. Misa: sacrificio porque implica cierta inmolación:
  - a) una inmolación real
    - que afecta al pan y el vino destruidos en su sustancia por la consagración (F. Suárez);
    - que afecta al verdadero cuerpo de Cristo (Belarmino y Lugo);
  - b) inmolación virtual: por las palabras de la consagración que

tienen dentro de los presupuestos de la teología medieval tardía, haciendo coincidir la esencia del sacrificio con la inmolación y la muerte (excepto la teoría de M. de la Taille, que destaca la oblación sobre la inmolación) y reducen la razón formal del sacrificio eucarístico a la presencia de la víctima Cristo en los dones.

e) La eucaristía como sacrificio propiciatorio.

«El Santo Sínodo enseña que este sacrificio es verdaderamente propiciatorio», de manera que «por esta oblación, aplacado el Señor», se obtiene la gracia (DS 1743; 1753). Pero también en esta cuestión las formulaciones del concilio muestran ciertas incoherencias e imprecisiones. Por una parte se afirma que por esa propiciación se perdonan «los crímenes y los pecados, aunque sean ingentes». Lo cual responde a la concepción tradicional del sacrificio expiatorio, cuya finalidad es la obtención del perdón de los pecados, aun de los más graves. Pero a renglón seguido se habla de que la eucaristía no se ordena al perdón de los pecados —para esto está el sacramento de la penitencia—, lo que implica cierta contradicción con lo anterior. El término «propiciatorio» parece, pues, que no ha de ser tomado en un sentido unívoco, estricto (pues no cumple la definición clásica del sacrificio expiatorio), sino en un sentido lato, analógico. La eucaristía no se ordena de por sí al perdón del pecado en general, pues esta «amnistía» o perdón universal ya tuvo lugar en la vida y la muerte de Jesús y no necesita ser renovada. Pero es que tampoco es la finalidad primaria de la eucaristía el perdón de los pecados personales graves (pues el mismo concilio exige el perdón previo de esos pecados por la penitencia), sino la comunión a todos los

actúan «como espada» que separa el cuerpo de la sangre (Lessius; Gonet);

c) inmolación mística o sacramental (Pasqualigo; Billot).

III. Misa: sacrificio entendido desde la oblación:

a) sólo oblación (que continúa por obra de Cristo presente, en la eucaristía);

b) oblación (en la cena) conjugada con la inmolación de la cruz (Pesch y M. de la Taille).

Cf. datos más amplios en A. Michel, *La messe chez les théologiens postérieurs au Concile de Trente*: DTC X/1, 1143-1316; A. de Aldama, *De Eucharistia: Sacrae Theologiae Summa* (Madrid 1953) IV, 340.345-350; J. Auer, *Sacramentos. Eucaristía*, en *Curso de Teología Dogmática VI* (Barcelona 1975) 274-279; K. B. Osborne, *art. cit.*, 611.

niveles<sup>79</sup>. Insiste, por último (siguiendo la tradición anterior), en que el valor propiciatorio de la eucaristía depende de la fe y la caridad de los que en ella participan: lo cual presupone ya en el sujeto aquella gracia que se desea obtener por esa propiciación. Quedaría, por último, la hipótesis de la satisfacción por la «pena» debida por los pecados; pero esa distinción entre culpa y pena, mantenida por la teología en ciertas épocas, entraña una cosificación inadmisibles de las relaciones del hombre con Dios, como si éstas pudiesen cuantificarse en términos meramente jurídicos, mercantilistas o comerciales. Y sobre todo implica la idea antropomórfica de un Dios vengativo que perdona la culpa, pero se reserva siempre una «deuda» que puede ser objeto de castigo. No; el perdón divino es total y la única «pena» que cabe admitir son esas secuelas o marcas que la culpa dejó impresas en la existencia humana, tanto individual como colectiva, y que será preciso subsanar. Sólo en este sentido se podría hablar de una necesidad de «reparación» o «propiciación»: nuestra incorporación a la persona y la vida de Jesús exige y conlleva la cicatrización y la curación de las heridas causadas por la culpa tanto en la existencia personal como en la historia colectiva humana. Curación que es gracia otorgada a la vez que tarea nuestra.

M. Thurian aporta finalmente un dato de interés. Tomando pie de ciertas afirmaciones de M. Lepin<sup>80</sup>, opina que el Concilio de Trento, al elegir el término «propiciatorio» referido a la euca-

<sup>79</sup> Cf. DS 1743 (así como 1647.1661). Algunos teólogos del Concilio de Trento ya cayeron en la cuenta de este problema. En 1562, Marco Antonio de Lugo se pregunta cómo la eucaristía puede ser sacrificio propiciatorio por los pecados si éstos no se perdonan en ella, sino en la penitencia. Y responde: «Aunque por la penitencia se perdonen los pecados, por el sacrificio de la misa es impetrado ahora el aumento de gracia..., así como la contrición, que, como se sabe, a veces borra los pecados» (CTr VIII, 746,2s; cf. también 745-746). Y ya antes, en el período de Bolonia (1547), también J. A. Delphinus interpretaba la propiciación como impetración: la eucaristía «implora la remisión de los pecados no para todos, sino para aquellos por quienes se ofrece; de los veniales así como de los mortales, y remite las penas temporales» (CTr VI/1, 332,27s). Algunos obispos (como el de Braga en Portugal, o el de Veglia en Istria, o el Mutinense, etc.) ponen en duda el valor propiciatorio de la eucaristía: «an Christus obtulerit sacrificium propiciatorium in coena, tenet quod non, quia idem esset ac si diceretur Christum redemisse genus humanum in coena» (CTr VIII, 767, 34ss).

<sup>80</sup> M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours* (Paris 1926) 328.

ristía, intentaba rechazar no sólo el error protestante que reducía el misterio eucarístico a un mero sacrificio de alabanza y acción de gracias, así como a una mera conmemoración del sacrificio preterito de Cristo, sino también la opinión de ciertos católicos (estigmatizada ya por la Confesión de Augsburgo, n. 24), según la cual la misa tendría valor expiatorio para los pecados actuales, mientras la cruz lo tendría para el pecado original. Por eso Trento evitó cuidadosamente la palabra «expiatorio», que en la mentalidad de la época llevaría a una identificación formal entre la misa y la cruz. Ahora bien, mientras «la expiación evoca el sufrimiento y la inmolación, la propiciación puede entenderse del memorial del único sacrificio expiatorio; memorial presentado al Padre para invocar su gracia» (afirma M. Thurian). Así, el término *propiciatorio* «evita toda idea de expiación actual en el mismo sentido de la cruz; toda idea de redención actual propia del único sacrificio de Cristo». Pues de hecho el vocablo «propiciación» (proveniente de la raíz hebrea *kpr*) significa originalmente «cubrir» (por ejemplo, con la aspersion de la sangre proveniente del sacrificio, el *kaporet*, cobertera o parte superior del arca). Propiciación vendría a significar, por tanto, no expiación, sino presentación ante Dios de la sangre del sacrificio ya realizado. Así, la eucaristía como propiciación sería la presentación del sacrificio de Cristo como intercesión ante Dios sobre el altar que es la Iglesia misma. En cuanto presentación memorial ante Dios, la propiciación no andaría lejos de la impetración o la imploración, de la demanda de gracia y de perdón, así como de la intercesión por todas las necesidades de la humanidad<sup>31</sup>.

No se trata, pues, de una expiación por el pecado en sentido rígido: no es ése el fin primario de la eucaristía, sino más bien la donación de la gracia y la comunión plena en la vida divina. La comprensión del «sacrificio propiciatorio» desde la clave del «sacrificio eucarístico o impetratorio» evitaría todas estas dificultades. L. M. Chauvet pone de relieve cómo Trento situó en mutua yuxtaposición el sacrificio de alabanza y acción de gracias y el sacrificio propiciatorio, pero sin articularlos ni conjugarlos entre sí. Y se pregunta si no se tratará de diversas formas de una única realidad y si no será precisamente por ser sacrificio de alabanza y adoración a Dios por lo que la eucaristía es precisamente «propiciación», es decir, reparación o restauración del ser hu-

<sup>31</sup> M. Thurian, *L'Eucharistie*, 244 (cf. 231-250). Una tesis similar en S. Marsili, *Eucaristia*, 171-186. Cf. además la anterior nota 79 sobre los teólogos de Trento.

mano no sólo en su existencia individual, sino sobre todo como grupo social (al que constituye en comunión, en comunidad). Puesto que sólo cuando el hombre reconoce a Dios como Dios (y esto viene a ser el sacrificio de adoración y alabanza, de acción de gracias) es precisamente cuando se recobra a sí mismo como hombre, quedando restaurado, devuelto a su propia autonomía y responsabilidad humanas (y esto sería precisamente la «propiciación»). No cabe, pues, pensar que la dimensión propiciatoria (también en la eucaristía) consista en levantar barreras de seguridad para defenderse frente a una divinidad violenta, o en instaurar ciertos medios de presión para ejercer fuerza sobre Dios y hacer que se pliegue a nuestros propios deseos, sino más bien en acercarse confiadamente a él en una «comunión» que instaure a su vez al hombre y lo restaure, otorgándole la densidad del propio existir. Esto acaece por el perdón de los pecados (es decir, de nuestro olvido fundamental de Dios y de los otros) y sobre todo por la comunión y el «cáliz de la nueva alianza», que como tal alianza es vinculación de nuestra propia existencia —en reconocimiento agradecido— a Dios y a los demás. Misterio que acaece como gracia en el banquete escatológico eucarístico<sup>32</sup>.

Aludiremos, por último, a la debilidad de la argumentación bíblica en que se apoyan los documentos conciliares y a la pobreza de su exégesis de la Escritura. Sorprende, en primer lugar, el uso indiscriminado que se hace de textos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, en un constante trasiego de unos a otros. Así, para probar la institución por Cristo de un sacrificio eucarístico se toma como base el texto de Melquisedec (Gn 14,18; Sal 110,4; Heb 7,11), muy utilizado por la tradición, pero en el que ahora se destacan los dones que se ofrecen en vez de insistir en las diferencias que median entre el sacerdocio de Melquisedec y el antiguo sacerdocio levítico judío, de tipo ritual (cf. Heb 7, 11s.24-28). A lo que se une un concepto de sacerdocio y sacrificio centrado en la inmolación por la muerte, mientras Heb (7,24.27, etc.) contempla el sacerdocio y el sacrificio de Jesús desde la resurrección. Otro texto bíblico utilizado es el de Mal 1,11, pero puesto en relación directa con 1 Cor 10,21, lo que conduce a una identificación de la oblación nueva y pura de aquél con los conceptos de mesa y altar de éste<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Cf. L. M. Chauvet, *La dimension sacrificielle*, 75-76.

<sup>33</sup> Cf. DS 1739.1740.1742. Los demás textos aducidos (1 Cor 11,13; Ex 12,1; Col 1,13) son meras citas circunstanciales que nada aportan al tema central.

Algunos padres conciliares advirtieron esta debilidad de la argumentación bíblica<sup>84</sup>. No recogió el concilio algunas aportaciones más valiosas, como la de A. Salmerón, que el 21 de julio de 1562 trataba de fundamentar el valor sacrificial de la eucaristía en la carta a los Hebreos, en las palabras de la institución y en el Evangelio de Juan<sup>85</sup>. De aquí la solución de compromiso que hubo que adoptar en los casos en los que la unanimidad no reinaba.

## VI. HACIA UN REPLANTEAMIENTO ACTUAL DEL PROBLEMA: LA EUCHARISTIA COMO UN SACRIFICIO DE COMUNION

### 1. La eucaristía, ¿un sacrificio?

Es evidente que no cabe hablar, en la eucaristía, de una repetición o reiteración del sacrificio de Cristo; de un nuevo sacrificio que complemente o añada algo fundamental al ya realizado por Jesús. Lo que la eucaristía pueda encerrar de valor sacrificial no le vendrá como algo extrínseco, sobreañadido desde fuera, al sacrificio único e irrepetible del Señor. Por lo que no cabe hablar de una nueva oblación de Cristo en la eucaristía ni de una oblación autónoma de la Iglesia disociada de la oblación personal de Jesús o independiente de ésta.

La eucaristía tiene el valor sacrificial que le otorga la presencia en ella de Jesús como sumo sacerdote y de su sacrificio. Sacrificio y sacerdocio que por parte de Jesús (y según toda la tradición cristiana, incluida la Reforma) consiste en su actitud de oblación y entrega como adoración, impetración y acción de gracias al Padre (que se presencian en la eucaristía). En cambio, no está acertada la Reforma en la contraposición que establece entre el sacrificio de Cristo en la cruz como único sacrificio propiciatorio (y que no se hace presente en la misa) y el sacrificio

<sup>84</sup> Así, el obispo de Naxos reconoce: «Doctrina non placet, quia procedimus ex principibus debilibus, cum illas tres auctoritates adducimus: Melchisedech, Malachias et Evangelium; cum potius haec habeamus per traditionem» (CTr VIII, 756,27s).

<sup>85</sup> Cf. CTr VIII, 723-724. Ya antes, en la *Compendiosa responsio ad articulos de sacrificio missae*, redactada en Bolonia (1547) por C. Jayo y el propio A. Salmerón, se aportan valiosas reflexiones sobre textos de la Escritura y citas de los Padres que son todavía interesantes hoy (cf. CTr VI/3, 383-531).

de alabanza y acción de gracias (que sí se hace presente). No; todo lo que es o constituye el sacrificio de Jesús, eso mismo se presencian en la eucaristía<sup>86</sup>. Pero en todo caso es claro que no conviene insistir en el sacrificio de Jesús como sacrificio cruento expiatorio, sino en su oblación viva y personal al Padre.

La tradición de la Iglesia mantiene con razón que el sacrificio de Cristo se hace presente de forma misteriosa pero real en la celebración eucarística y por ello ésta es re-presentación, o mejor aún, presencian del sacrificio de Jesús. ¿Cómo acaece esta presencian? No a través del mero recuerdo o rememoración subjetiva de la inmolación pretérita de Jesús en la cruz (tendencia de la Reforma), aun cuando esta rememoración a través de la palabra y la fe sea también necesaria. Tampoco sería explicación suficiente la mera presencia, bajo los dones del pan y del vino, de aquella misma víctima inmolada un día en la cruz y ofrecida ahora de nuevo por la Iglesia (tendencia de la teología católica)<sup>87</sup>. Otra tercera solución insuficiente es la que considera a la eucaristía como aplicación o imputación de los efectos o los frutos del sacrificio de Cristo en la cruz. Esta tendencia deriva en las dos alternativas siguientes: una, más espiritualista, reduce

<sup>86</sup> La afirmación de los antiguos reformadores se refleja hoy en M. Thurian (aunque matizada). Siguiendo a Calvino, afirma que sólo el sacrificio de la cruz fue expiatorio; en la eucaristía acaece la «presentación litúrgica (como memorial) del Hijo por la Iglesia al Padre». Pero añade: «Si bien la Iglesia no puede realizar este gesto de presentación más que porque el sacrificio de la cruz está sacramentalmente presente en la eucaristía» (cf. *L'Eucharistie*, 225-226.230). La intención de M. Thurian es muy de alabar; pero, como observa agudamente H. Strotmann, incurre en contradicción porque si se afirma la presencia real sacramental del sacrificio de Cristo (y M. Thurian lo hace de forma inequívoca), «no vemos cómo se puede evitar hablar (de la eucaristía) como de un verdadero y propio sacrificio propiciatorio, según la expresión del Concilio de Trento» (H. Strotmann, *Sur le sacrifice eucharistique*: «Irénikon» 32 [1959] 45-46).

<sup>87</sup> Por eso no es acertado hablar de inmolación en la eucaristía. Así lo hizo Trento al afirmar que Cristo «instituyó la nueva pascua para inmolarse a sí mismo por obra de la Iglesia por medio de los sacerdotes (*ab ecclesia per sacerdotes*), bajo signos visibles, en memoria de su tránsito de este mundo al Padre» (cap. 1: DS 1741). Y en el cap. 2: «En este divino sacrificio que se realiza en la misa, se contiene y se inmolamente aquel mismo Cristo que se ofreció a sí mismo una sola vez en el ara de la cruz cruentamente» (DS 1743). Pero ¿no es una contradicción formal hablar de una inmolación incruenta? A no ser que se tome el término inmolación en el sentido lato de oblación.

la eucaristía a la comunicación del Espíritu de Cristo, de la gracia o de una «virtud sacramental» (*virtus sacramenti*). Esta explicación es insuficiente, porque acaba rebajando la eucaristía al mismo nivel de los demás sacramentos, que confieren igualmente la gracia, pero en los que no se da la presencia de la persona de Cristo ni de su oblación sacrificial. Otra alternativa, menos espiritualista, identifica los frutos del sacrificio de Cristo no con la gracia, sino con el cuerpo y sangre del Señor, de los que participamos a través del banquete sacrificial eucarístico, que nos otorga así comunión con el mismo sacrificio anterior de Jesús. Esta solución es más acertada que las anteriores, pero todavía insuficiente.

En realidad, todas estas opciones no dan una explicación correcta a la dimensión sacrificial de la eucaristía. En primer término, porque reducen el misterio de la salvación a la inmolación y la muerte de Jesús en el pasado, postergando la acción salvadora presente del Resucitado. En segundo lugar, por la cosificación que esta reducción al pasado implica: ya que el encuentro con una salvación pretérita sólo puede darse a través de la mediación de unos frutos o efectos objetivos de esa acción salvífica pretérita, o, si se quiere mantener cierto esquema personalista, a través del recuerdo que nos traslada al pasado. Ninguna de estas soluciones es válida, porque Jesús no nos trajo la salvación como un don objetivo disociable de su propia persona o de su acción; antes bien, él es la salvación, y ésta acaece en nuestro encuentro personal con su presencia personal, actuante. Jesús no otorgó un testamento por el que nos lega en herencia *post mortem* una serie de dones objetivos (depósito de gracias, su palabra objetivada en la Escritura, su cuerpo y su sangre como dones objetivos, etc.); antes bien, el legado y la herencia de este «testamento nuevo» es el testador mismo, su propia persona viva y actuante por la resurrección<sup>88</sup>. Por eso en la eucaristía no es posible separar el *don* de la persona del *dador*. O expresado en otros términos: no cabe disociar el sacrificio personal de Jesús de sus frutos, ni la oblación objetiva de su oblación personal, ni la víctima del oferente o sacerdote. El sacerdote y el sacrificio son plena y totalmente idénticos. La eucaristía no es, pues, el fruto póstumo de la muerte de Cristo y de su consiguiente ausencia (o de su sacrificio-

<sup>88</sup> Dice Avito de Vienne: todo lo que Cristo «pro nobis assumpsit, totum nobis reliquit. Alii haeredibus suis sua tribuunt, ille semetipsum, i.e., carnem et sanguinem corporis sui» (*Hom. 1*, en *Oeuvres*, ed. Chevalier [Lyón 1890] 289).

inmolación), sino continuación y prolongación de la presencia de alguien que «no cesa de ofrecerse por nosotros» y que «sacrificado vive para siempre»<sup>89</sup>. Este sacrificio de Cristo, que pervive hoy como autodonación generosa y gratuita del Resucitado al Padre y a nosotros, es lo que se hace presente bajo el signo del banquete en lo que éste entraña también de donación, de oblación y de entrega gratuita.

## 2. La eucaristía como anticipación del sacrificio escatológico del Cristo total

En la antigua teología patrística la eucaristía no es un misterio aislado, sino un momento en todo el conjunto de la historia de salvación. Para Ireneo, la eucaristía tiene mucho que ver con todo ese proceso de «recapitulación» que conduce desde la primitiva disgregación del cuerpo total (de Cristo) por el pecado de Adán hacia la reintegración plena de la humanidad y el universo entero bajo Cristo como única cabeza. Este proceso, laborioso y difícil, de reconstrucción de un único cuerpo en Cristo constituye a la vez el sacrificio conjunto de Cristo y de sus miembros, un «sacrificio en marcha» que prolonga en el cuerpo, a lo largo de la historia, el sacrificio de Jesús como cabeza. La recapitulación misma es a la vez incorporación al *cuerpo* de Cristo y al *sacrificio* de ese cuerpo de Cristo tal como acaece en él y en sus miembros, cara a la edificación de un cuerpo único. Pues sólo a través del sacrificio y la entrega conjunta de la cabeza y los miembros llegará a realizarse el cuerpo total escatológico. Todo este misterio de recapitulación (un único cuerpo y un único sacrificio) es anticipado y celebrado en el tiempo por la eucaristía.

Otro escritor antiguo, Orígenes, repite en parte este esquema (aunque con un menor sentido del dinamismo de la historia de salvación). El sacrificio, en su realización plena, acaecerá en la escatología, como sacrificio espiritual y celestial. Es en el futuro, cuando el sumo sacerdote Cristo ofrezca al Padre —en un acto eterno ya de sumisión y rendición total— a la humanidad entera, encabezada por él e incorporada plenamente a su propia oblación, cuando tendrá lugar la «tercera pascua», la verdadera inmolación del cordero pascual. Sacrificio en plenitud del Cristo total; holocausto perfecto en el que toda la creación, con Cristo su cabeza, será transida por el fuego devorador de la divinidad.

<sup>89</sup> Prefacio tercero del tiempo pascual del *Misal Romano*.

Esta perfecta oblación futura, así como la «sombra» imperfecta de los sacrificios antiguos, convergen en el sacrificio histórico de Jesús, que de este modo resume el anterior culto levítico, ritual y exterior, a la vez que lo supera en la anticipación y presencialización, por otra parte, del culto celestial, futuro, puramente espiritual. Esta tensión pasado-futuro concentrada en el presente del sacrificio de Cristo y de la Iglesia, es la que permite a Orígenes destacar al máximo la vertiente espiritual (escatológica) del sacrificio nuevo y afirmar a la vez su dimensión visible, cúlrica y en cierto modo todavía «carnal».

Debido a esa misma tensión hacia el futuro, el sacrificio de Cristo en la cruz, aun poseyendo ya un valor absoluto, es todavía sombra e imagen de una mayor perfección futura y tiende a su realización perfecta y a su plenitud en la oblación celestial. Debe desarrollar aún sus virtualidades en el decurso de la historia, prolongándose en el sacrificio de la Iglesia, cuerpo suyo. En la medida en que los miembros de ese cuerpo eclesial se dejen transformar por el fuego inexhaustible de la divinidad en holocausto perfecto, y según el grado de su oblación interior, van siendo incorporados al sacrificio definitivo de Cristo su cabeza.

Según Orígenes, el sacrificio personal de Cristo acaeció y sigue acaeciendo hoy en un doble plano: uno mortal, de inmolación en la cruz (donde desemboca el antiguo sacrificio carnal «por el pecado»). Esta vertiente del sacrificio de Jesús se prolonga a través de los tiempos en su cuerpo (Iglesia), donde él sigue crucificado en el sufrimiento de sus miembros, en la lucha por la justicia, el amor y la verdad (a veces hasta el martirio), como un sacrificio que cada uno de nosotros deberá ofrecer en el altar del propio corazón y que nos convierte en «sacerdotes de nuestra propia oblación»<sup>90</sup>. Esta dimensión es transitoria y no definitiva. Pero el sacrificio de Jesús tiene otra vertiente definitiva ya: es sacrificio espiritual en los cielos. Sometido al Padre en oblación pura y perfecta, Cristo nos va incorporando a su entrega y su oblación como sacerdote eterno, de la que debe ir participando progresivamente todo su cuerpo<sup>91</sup>. En todo este contexto desempeña un papel, para Orígenes, la «mesa celestial» como realización del banquete pascual y presencialización de ese sacrificio escatológico del cordero que ante Dios «estaba en pie como degollado» (Ap 5,6).

<sup>90</sup> Cf. Orígenes, *In Lev. hom.*, 9,9 (PG 12,521s).

<sup>91</sup> Cf. *ibid.*, 12,1 (PG 12,535.479).

A partir de esa doble vertiente del sacrificio, terrestre y celestial a la vez, Orígenes defiende una presencia visible del sacrificio de Cristo en el tiempo y en la carne y el cuerpo de su Iglesia, ya que la dimensión cultural o ritual forma parte todavía del sacrificio interior o espiritual. «Jesús, que se ofreció como víctima no sólo en la tierra, sino también en el cielo, aquí abajo vertió su sangre material y corporal; pero en el cielo —por el ministerio de los sacerdotes— ofrece la fuerza vital de su cuerpo (eclesial y personal) como un sacrificio espiritual»<sup>92</sup>. En este texto se conjugan el sacrificio terrestre con el celeste y ambos con el sacrificio de su cuerpo la Iglesia y su celebración litúrgica o ritual «por las manos de los sacerdotes».

Posteriormente, la tradición cristiana recogerá con mayor o menor acierto esta categoría del sacrificio celeste de Cristo, que coincide con su comunión plena con el Padre. Así san Efrén<sup>93</sup> y, en el Medievo, Beda el Venerable<sup>94</sup> o el Misal mozárabe<sup>95</sup>.

En la escatología, según F. X. Durrwell, se plenificará el misterio de comunión que constituye la esencia última de todo sacrificio: entonces «Dios mismo se encontrará íntimamente identificado con los hombres. En el sacrificio, el hombre Jesús y los hombres en él se entregarán a Dios y el Padre se dará a ellos.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 1,3 (PG 12,409). Sobre la teología del sacrificio en Orígenes, cf. H. Urs von Balthasar, *Parole et Mystère chez Origène* (París 1957) 89-92.104-109.

<sup>93</sup> En el ascua encendida que vio Isaías, «aquel fuego incorpóreo significa, en efecto, la naturaleza divina del Logos encarnado... El altar representa el altar futuro, en el que deberá consumarse místicamente el sacrificio del cuerpo y la sangre» (*Serm. 4 Sem. santa*, en Th. Lamy, *Sancti Ephraemi Syri, hymni et sermones I* [Malinas 1882s] 418s).

<sup>94</sup> «Luego, aplicada la leña, se enciende el fuego en el altar, que significa la divinidad de Cristo. Pues de arriba procede la divinidad, que es de donde se apresura a venir este fuego». Esta «divinidad ardiente», «este holocausto de la carne, inmolada en la cruz como en un signo (*per typum crucis immolatam*), consoció las cosas humanas con las divinas» (Beda el Venerable, *Com. in Lev.*: PL 91,335). Esta concepción del sacrificio como el fuego de la divinidad que inunda a la creatura convirtiéndola en holocausto, nos lleva a la idea de sacrificio-comunión (*divinis humana sociavit*, dice Beda).

<sup>95</sup> «Te suplicamos que recibas ahora estas ofrendas; quema con el fuego salvador de tu divinidad todo afecto desordenado en nuestras almas y vivifica los corazones de los hombres, a fin de que reciban el alimento y la bebida que descendió del cielo» (*Misal mozárabe*, Liturgia de Pentecostés, Férotin, núm. 790, col. 342: PL 85,620 AB).



Cristo y la humanidad se entrelazarán en un holocausto común en el fuego de la divinidad». Así, «todos juntos, Dios, Cristo y los suyos, constituyen el sacrificio de la alianza nueva de la que es símbolo la celebración eucarística»<sup>96</sup>.

La eucaristía es, pues, participación anticipada del banquete escatológico, que en cuanto banquete implica la entrega y la oblación total en una comunión (sacrificial) plena entre Dios y el hombre y entre los hombres en Cristo. En esa autodonación total, en el más puro amor, consiste la plenitud del ser y del existir de Dios; y en una autodonación total —aunque en el «dolor del amor»— consiste también la plenitud y la consumación del existir y el vivir humanos.

### 3. *La eucaristía como presencialización del sacrificio celestial del Resucitado*

La dimensión sacrificial de la eucaristía no se reduce a una mera reactualización de hechos pretéritos, anclados en un pasado histórico irreplicable ya, sino que está vinculada a la asunción de todo ese pasado en la persona y la acción, en la presencia viva y actuante del Resucitado.

La carta a los Hebreos nos recuerda que la oblación realizada por Jesús y radicalizada en su muerte, quedó perennizada por la resurrección. La sangre vertida en la vida y finalmente en la cruz tiene valor porque Cristo, «con su propia sangre» y no con sangre ajena (es decir, asumiendo y portando en sí su vida entera), entró de una vez para siempre en el santuario celestial «para comparecer ahora ante el acatamiento de Dios en favor nuestro» (Heb 9,11-12.24). Así, el Resucitado «permanece para siempre como sacerdote eterno» (Heb 7,24; cf. 7,3.17.21), y por eso es capaz de salvar en plenitud a aquellos que por él se acercan a Dios, ya que «vive por siempre para interceder en favor nuestro» (Heb 7,25). Es en la glorificación donde Jesús ejerce su sacerdocio en plenitud, de manera que él intercede sin cesar a favor de los hombres en un acto, intemporal ya, de Hijo-Sacerdote ante el Padre (cf. Heb 4,14; 7,25; 8,1-2).

Pero no sólo la carta a los Hebreos; otros textos de la Escritura insisten en este ejercicio del sacerdocio del Resucitado: «Cristo Jesús, el que murió; aún más, el que resucitó, es quien así-

<sup>96</sup> F. X. Durrwell, *La eucaristía*, 176.

mismo está a la derecha de Dios y quien además intercede por nosotros» (Rom 8,34). Y Juan habla de que «tenemos un abogado ante el Padre: a Jesucristo el justo» (1 Jn 2,1).

Pues bien, es esta acción sacerdotal a la vez que sacrificial del Resucitado —perennizada y eternizada ya— la que se hace presente en la celebración eucarística<sup>97</sup>. Pues «el sacrificio de Cristo es escatológico, para siempre actual», y por ser último llena los siglos<sup>98</sup>. La eucaristía no es, por tanto, sacrificio sólo porque sobre el altar se haga presente en los dones la misma víctima sacrificada en la cruz, sino principalmente porque se hace presente el sumo sacerdote que se ofreció a sí mismo en la tierra como siervo y diácono y sigue ofreciéndose ahora, resucitado ya, a sí mismo y a nosotros con él y en él en una oblación al Padre mantenida para siempre y nunca revocada<sup>99</sup>. Es esta oblación escatológica, definitiva, que incorpora y prolonga en el tiempo (sin necesidad de renovarla o reiterarla) la oblación y la entrega vivida en la historia por Jesús hasta la muerte, la que se hace presente en la eucaristía como un *único* sacrificio de eficacia eterna o «una única oblación capaz de consumir para siempre a los santificados» (Heb 10,12.14).

La antigua tradición de la Iglesia puso de relieve el papel de Cristo resucitado como sumo sacerdote y mediador, aunque vinculándolo a la persona del Logos. Cristo, en cuanto Hijo de Dios y Logos, presenta al Padre nuestra intercesión y nuestra acción de gracias: «por Cristo nuestro Señor» tiene acceso a Dios nuestra oblación, incorporada a la suya. La Escuela alejandrina (en

<sup>97</sup> Bien lo expresa la encíclica *Mediator Dei*, de Pío XII: «El sacrificio del altar no consiste en la muerte ni en la simple conmemoración de los tormentos y de la muerte, sino que es una verdadera y propia acción sacrificial (*vera et propria sacrificatio*) por la cual el sumo sacerdote realiza aquello que ya realizó en la cruz, aunque por una inmolación incruenta, ofreciéndose a sí mismo como víctima agradabilísima al eterno Padre» (DS 3847). El término «inmolación incruenta» ya hemos dicho que no parece el más adecuado; en cambio, sí es acertado el insistir en la oblación de Cristo como sumo sacerdote.

<sup>98</sup> F. X. Durrwell, *La eucaristía*, 120. También J. Betz insiste en el culto que el Resucitado realiza en el santuario celestial. Por él se convierte para nosotros en «camino nuevo y vivo»; camino que se abre precisamente para toda la «asamblea comunitaria» (cf. Heb 10,19-20.25.29); cf. *Die Eucharistie in der Zeit* I/1, 105-110; II/1, 144.146-148.151; cf. además J. Alfaro, *Eucaristía*, en *Cristología y Antropología*, 515s.521.

<sup>99</sup> J. Lécuyer, *El sacrificio de la nueva alianza*, 183 (cf. 183-185).

buena parte bajo el influjo de Filón) atribuye al Logos la función sacerdotal.

Con Arrio sobreviene un cuestionamiento del sacerdocio de Cristo: rechaza la divinidad del Logos, entre otras causas por la mediación sacerdotal que ejerce (según los alejandrinos), y que Arrio considera como una función propiamente humana (pues es al hombre al que le corresponde ofrecer sacrificios a la divinidad). Si el Logos es sacerdote y ofrece sacrificios a la divinidad, no es Dios, argumenta Arrio.

La reacción antiarriana, a la vez que tiende a situar a Jesús al lado del Padre acentuando su divinidad, propenderá igualmente a minusvalorar la función sacerdotal del Resucitado. En la liturgia, el «por Cristo nuestro Señor» dará paso al «que vive y reina contigo, Dios, por los siglos de los siglos»: Cristo, mediador (sacerdote) ante el Padre de nuestro culto, se convierte él mismo en objeto de esa adoración (por ser Dios como el Padre). No es que se niegue la función sacerdotal de Jesús; pero en adelante ésta sufrirá un desplazamiento hacia su naturaleza humana: Jesús es sacerdote *sólo* en cuanto hombre<sup>100</sup>.

Esta tendencia se agudizará a renglón seguido por la reacción frente a Apolinar de Laodicea. Apolinar negaba la plena humanidad de Jesús —su alma humana, y por ello su voluntad y su libertad— y, en consecuencia, su acción sacerdotal, así como su sacrificio espiritual. La polémica antiapolinarista tenderá entonces a desplazar aún más el sacerdocio de Jesús hacia su existencia histórica. Jesús ejerce el sacerdocio no sólo a través de su humanidad, sino de su humanidad terrena, en una oblación personal que desemboca en la muerte. Por eso Cirilo de Alejandría une el sacerdocio de Jesús al hacerse hombre y más aún a su oblación en la cruz<sup>101</sup>. De modo similar los Padres capadocios, en especial san Basilio<sup>102</sup>; pero más todavía san Juan Crisóstomo, que vincula

<sup>100</sup> Es verdad que el sacerdocio de Jesús coincide fundamentalmente con su naturaleza humana; pero también es cierto que hunde sus raíces en su dimensión filial. La carta a los Hebreos afirma a Jesús como sacerdote singular por ser Hijo (Heb 1-3).

<sup>101</sup> Cf. *Anatemasmos*, n. 10 (DS 261) (agregados a la carta de san Cirilo a Nestorio en noviembre del 430).

<sup>102</sup> Según Basilio, Jesús es sumo sacerdote «no en cuanto que desde el principio fue Logos y Dios, existente en la forma de Dios, sino en cuanto se anonadó, tomando la forma de siervo y se entregó como oblación y sacrificio por todos» (*Adv. Eunom.*, 2,3: PG 29,577).

estrechamente el sacerdocio de Jesús a su condición de siervo durante la vida terrena<sup>103</sup>.

Esta nueva postura tuvo importantes repercusiones en la teología eucarística. Al contraer el sacerdocio y el sacrificio de Jesús al pasado de la cruz sobreviene una tensión entre el sacrificio pretérito y el misterio eucarístico. Y surge una pregunta que hasta entonces nunca se había planteado: ¿cómo el sacrificio realizado en el pasado una sola vez puede «repetirse» en la eucaristía? Cuestión que se plantean con toda claridad Juan Crisóstomo y Agustín<sup>104</sup>. La respuesta vendrá a ser la siguiente: «ofrecemos aquella misma víctima que entonces fue ofrecida y que jamás se consumirá»; la víctima de la cruz se hace presente también en la eucaristía. Con lo que empieza a destacar el Cristo víctima sobre el Cristo sacerdote.

Esta sustitución del Cristo sacerdote y víctima por el Cristo mera víctima pasiva (inmolado) bajo los dones llevará aneja una mayor acentuación de las funciones del sacerdocio ministerial, jerárquico, frente al sacerdocio de los fieles: «el sacerdote asiste, cumpliendo la figura de Cristo y pronunciando aquellas palabras, aunque la virtud y la gracia son de Dios»<sup>105</sup>. Quedan así planteados inicialmente los problemas que más tarde irrumpirán con fuerza en la teología medieval y en la Reforma. En el siglo VI Gregorio Magno llegará a hablar de una inmolación —en la eucaristía— del que es inmortal e incorruptible<sup>106</sup>.

Sin embargo, nunca se pierde en la tradición cristiana, hasta el siglo XIII, el sentido del sacerdocio del Resucitado. El propio Cirilo Alejandrino, aunque resaltando el sacerdocio humano de

<sup>103</sup> «Cuando tú oyes hablar de él como sumo sacerdote, no creas que él mismo ejerció siempre como tal. Pues sólo una vez actuó él como sacerdote... Para que no creas que él está arriba y es todavía liturgo, muestra Pablo que aquí se trata de su obra salvadora. Pues, siendo siervo, llegó a ser también sacerdote y liturgo. Y así como hecho siervo no permaneció como siervo, así hecho liturgo no permaneció como liturgo» (*In Hebr. hom.*, 13,3: PG 63,107).

<sup>104</sup> Cf. pp. 316 y 320s, y en especial las notas 120 y 131.132.

<sup>105</sup> J. Crisóstomo, *De prod. Judae hom.*, 1,6 (PG 49,380).

<sup>106</sup> Cristo «licet resurgens a mortuis iam non moritur... tamen in seipso immortaliter et incorruptibiliter vivens pro nobis, iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur». Y habla de una imitación de la pasión del Hijo: *Dial.*, 4,58 (PL 77,425 D). Esa iteración de la antigua inmolación es una fórmula desafortunada que corre peligro de llevarnos a una repetición del sacrificio de Jesús.

Jesús, que es «por su carne animada» el «sumo sacerdote de nuestras almas», no olvida que Cristo «ascendió al Padre para ser el 'liturgo' del santuario celestial y mediador de nuestro culto, que nosotros rendimos (al Padre) con nuestro espíritu, alma y cuerpo en comunión con él»<sup>107</sup>. El propio Juan Crisóstomo tampoco lo olvida del todo. Pero especialmente insisten en el sacerdocio celeste de Cristo Ambrosio<sup>108</sup> y más aún Teodoro de Mopsuestia (perteneciente, como el Crisóstomo, a la Escuela antioquena): Cristo «realiza su sacerdocio en el cielo, y no en la tierra; porque él murió, resucitó y subió al cielo»<sup>109</sup>; por eso la carta a los Hebreos «le dio este nombre (de sacerdote), porque como primicias subió a los cielos por la resurrección de entre los muertos y se sentó a la derecha de Dios, otorgándonos por sí mismo la cercanía a Dios y la participación en los bienes (celestiales)»<sup>110</sup>.

Es esta acción sacerdotal del Resucitado la que se re-presenta a través de la acción visible de la Iglesia, de la celebración eucarística, cuya liturgia simboliza y hace presente la liturgia celestial. Testigos de ello son, en el siglo v, Teodoro de Ciro<sup>111</sup> y, en la primera teología medieval, Amalario de Metz<sup>112</sup> o Pascasio Radberto<sup>113</sup>. Y, ya en plena Edad Media, san Alberto Magno será

<sup>107</sup> *Com. in Jo*, 17 (PG 74,544).

<sup>108</sup> Cristo «se ofrece a sí mismo como sacerdote para perdonar nuestros pecados: aquí en imagen, allí en verdad donde como abogado intercede ante el Padre por nosotros» (*De off. min.*, 1,48,238; PL 16,101 A; Sol I, 530). Para Ambrosio, véase R. Johanny, *L'Eucharistie, centre de l'histoire du salut* (París 1968) 135-160.269-282. Sobre J. Crisóstomo, cf. J. Lécuyer, *Le sacerdoce céleste du Christ selon Chrysostome*: NRTh 72 (1950) 563-579.

<sup>109</sup> *Hom. cat.*, 12,3 (Tonneau, 327).

<sup>110</sup> *Hom. cat.*, 15,16 (Tonneau, 489).

<sup>111</sup> «Aquel que celebra sacerdotalmente hoy es Cristo, que salió de Judá según la carne; no porque él ofrezca algo, sino porque actúa como cabeza de los que ofrecen: él llama, en efecto, a la Iglesia cuerpo suyo, y es por medio de ella como él celebra sacerdotalmente como hombre; mientras que, como Dios, él acepta las ofrendas hechas. La Iglesia, en efecto, ofrece los símbolos de su cuerpo y su sangre, que santifican toda la masa a partir de las primicias» (*Com. in Ps*, 104: PG 80,177).

<sup>112</sup> «Cristo el Señor es sacerdote para siempre (*in aeternum*), que ofreció a Dios Padre verdadero pan, es decir, su cuerpo inmaculado, y vino, es decir, su sangre verdadera; en figura de lo cual (*in cuius typo*) hoy la Iglesia nuestra ofrece pan y vino» (Amalario, *Eclogae de off. missae*: PL 103,1324 A).

<sup>113</sup> «Las oraciones de todos y los votos de cada uno son ofrecidos por el sumo pontífice, Cristo el Señor». Y en otro pasaje: «Pues él fue hecho

un preclaro defensor de la oblación del Resucitado a la cual nosotros somos incorporados<sup>114</sup>.

Es, pues, preciso destacar la presencia activa, actual, del verdadero sumo sacerdote que mantiene viva la entrega y la oblación de sí mismo —su sacrificio— perennizadas ya por la resurrección. No repitiendo o reiterando esa oblación hecha en su vida terrena, sino haciéndola presente en el espacio y en el tiempo e incorporando a ella a su Iglesia como cuerpo suyo<sup>115</sup>. Esta función mediadora de Cristo glorificado presencializada en el misterio eucarístico es reconocida también por Lutero, quien habla del Señor como «nuestro párroco en los cielos, ofreciéndose sin cesar por nosotros y presentando y haciendo gratos ante Dios nuestra ala-

pontífice para siempre según el orden de Melquisedec, para interceder por nosotros ofreciéndose a sí mismo a Dios Padre. Pues para esto entró de una vez para siempre (*semel*) en el santuario, no con sangre ajena, sino con su propia sangre» (*De Corp. et Sang. Dni.*, 8 y 12: CChr [Ser. Maed.], 16,47.77; PL 120,1290.1311).

<sup>114</sup> Alberto Magno destaca con acierto la oblación del Resucitado. La eucaristía, dice, se llama misa porque «en esta oblación somos ofrecidos a Dios Padre en esa misma ofrenda (*in hac hostia*) a las puertas del cielo», para ser enviados (*mittimur*) e introducidos allí. «No que el Hijo le sea enviado, porque está siempre con él, sino que somos enviados nosotros en esta misma ofrenda (*in ipsa hostia*), ofrecidos a Dios. Y así como el pontífice no puede dejar de ser agradable al Padre, así aquellos que se hacen uno con el pontífice oferente no pueden menos de ser aceptados, y por eso se acepta esta oblación; la incorporación sacramental nos une a la oblación y al oferente y por eso no necesitamos de muchas oblaciones, porque esta única, ofrecida una sola vez, basta para todos. Así es una oblación perfectísima y aceptabilísima, porque es ofrecida al Padre: sólo el Hijo es el sacerdote de esta ofrenda y de esta oblación. Únicamente resta, pues, el que, purificados, seamos ofrecidos en esta misma (oblación) y seremos gratos al Padre. Pues uno con el Padre es el pontífice y por eso no rechaza en modo alguno a ese oferente» (*De Eucharistia*, d. 5, c. 3, en *Opera omnia*, Ed. Borgnet, t. 38, 346-348). Se destaca, pues, la función de Cristo como sumo sacerdote, el sacrificio como comunión filial de Cristo con el Padre (*unus cum Patre*) y la nuestra con Cristo (*incorporatio sacramenti*), así como nuestra asunción en la obra sacerdotal de Jesús, tal como aparece por las numerosas formas en pasiva: somos ofrecidos, unidos, aceptados.

<sup>115</sup> Cristo, «en esta ofrenda pura, no sólo se ofrece como cabeza de la Iglesia al Padre celestial, sino que en el mismo ofrece también a sus miembros místicos, pues los abarca a todos, aun a los más débiles o a los más enfermos» (Pío XII, encíclica *Mystici Corporis*: AAS 35 [1943] 247).

banza y a nosotros mismos»<sup>116</sup>. En Calvino encontramos expresiones semejantes<sup>117</sup>.

#### 4. El sentido del «ephapax» (una sola vez) bíblico

Por otra parte, y considerado a la luz de la resurrección, el *ephapax* que expresaba la irrepitibilidad del acontecimiento salvador en la vida y en la muerte del Jesús terreno recobra un sentido nuevo. Ya no puede identificarse sin más con la simple irrepitibilidad de un hecho histórico pretérito, anclado en el terreno inerte del pasado; antes bien, habrá de ser entendido desde la irrepitibilidad de lo escatológico, de lo definitivo (en cuanto eterno; o mejor, sempiterno), de la acción y la vida del Resucitado que sobrenada ya el espacio y el tiempo, abarcándolos. Por lo que la salvación, aunque acaecida en la historia espacio-temporal de Jesús, quedó como plasmada en la persona misma del Hombre Nuevo, resucitado, y por ello puede hacerse presente allí donde él mismo haga acto de presencia. Lo que acaece de un modo muy singular en la eucaristía.

El *ephapax*, por tanto, no deberá ser traducido por «una sola vez», en mera referencia a un pasado histórico irrepitible, sino más bien como «de una vez para siempre», y por ello con un sentido escatológico, que a veces no se ha tenido en cuenta.

<sup>116</sup> «Si él es sacerdote eterno, es sacerdote a todas horas y ofrece sin cesar a Dios. Pero nosotros no podemos hacer lo mismo en todo momento; por eso fue instituida la misa, para que nos reunamos y conjuntamente hagamos este mismo sacrificio (*ein solche opffer thun*)», de manera que «no dudemos de que Cristo es en los cielos nuestro párroco (*yn himmel unser pfarrer sey*) y se ofrece sin cesar por nosotros» (*Sermón del Nuevo Testamento*: WA 6,369). Y en la *Fastenpostille* (1525), afirma: «Cristo se ofrece a sí mismo a Dios en el corazón..., por eso son su carne y sangre corpóreas un sacrificio espiritual. Como también nosotros los cristianos: ofrecemos nuestros cuerpos (Rom 12,1) y, sin embargo, realizamos un sacrificio espiritual o una liturgia racional, pues nosotros lo hacemos en el espíritu» (WA 17/II, 228).

<sup>117</sup> «Porque fue consagrado por el Padre sacerdote y pontífice no por un cierto tiempo (*ad tempus*)», pues Cristo, «que es inmortal, no necesita ser sustituido por vicario alguno. De este modo fue designado por el Padre como sacerdote eterno según el orden de Melquisedec, para que ejerza eternamente un sacerdocio perpetuo» (*Inst. Rel. Chr.* VI, 18,2: CR 30, 1052). Por eso «Christus, qui immortalis est, unicus ac perpetuus est sacerdos» (*ibid.*: CR 30,1055). Cf. afirmaciones semejantes en el *Petit Traicté* (CR 33,449.456).

Equivale, pues, a «desde ahora para siempre» (no *semel*, sino *semel pro semper*), o mejor, «de una vez para siempre». De hecho, el mismo Nuevo Testamento establece ciertas diferencias de matiz entre *hapax*, término que es utilizado generalmente cuando se trata de destacar la irrepitibilidad de una actuación pretérita (y éste sería el caso, en relación con la muerte de Cristo, de Heb 9,26 y 1 Pe 3,18), y *ephapax*, que «en el Nuevo Testamento es término técnico para expresar la definitividad de la muerte irrepitible y de la salvación originada por ella»<sup>118</sup>.

El sentido escatológico del *ephapax* destaca sobre todo en Heb 7,27; 9,12; 10,10, pasajes todos en relación expresa con la oblación sacrificial de Jesús. Por una parte, este término aparece en contraste con otras expresiones temporales: «cada día» (Heb 7,27; 9,6.10.11), «una vez al año» o «muchas veces» (Heb 9,7.25); por otra, le acompaña siempre una connotación de plenitud o de consumación (*teleiōsis*) definitiva: un «para siempre» (*eis to diēnekas*: Heb 7,3; 10,11-12.14, o *eis ton aiōna*: Heb 7,8)<sup>119</sup> o la redención «eterna», al cumplirse los siglos (*aiōnian lytrōsin*: Heb 9,12). En este mismo contexto (y en los mismos pasajes) se hace referencia, por último, a la resurrección (cf. 7,24-26; 9,11.25; 10,1-4.12), así como a la oblación y al sacrificio de Jesús, situados no en el pasado, sino en la plenitud y ultimidad escatológicas<sup>120</sup>.

Jesús, pues, hace presente su sacrificio personal, que es su oblación pretérita asumida y plenificada en el ahora eterno de la

<sup>118</sup> G. Stählin, art. *Hapax*, en ThWNT I, 381-382. El adverbio *hapax* aparece diez veces en el Nuevo Testamento, de ellas cinco en Heb (6,4; 9,7.26.27; 12,26-27) y otra en 1 Pe 3,18. Las restantes (2 Cor 11,25; Flp 4,16; 1 Tes 2,18; Jud 3) carecen ahora de interés. *Ephapax* aparece cinco veces: tres en Heb (7,27; 9,12; 10,10) y una en Rom 6,10 (1 Cor 15,6 carece ahora de interés).

<sup>119</sup> M. Thurian hace notar cómo la expresión *eis to diēnekas* (a perpetuidad o para siempre) —que aparece cuatro veces en la carta a los Hebreos— indica una perpetuación del sacrificio de Cristo en su intercesión celeste. «La unicidad del sacrificio de Cristo significa no sólo un acto histórico aislado, sino un acto de resonancia (*portée*) perpetua, que se prolonga en la intercesión del Hijo de Dios» (*L'Eucharistie*, 145s).

<sup>120</sup> El *ephapax* dice relación, en el Nuevo Testamento, no sólo a la eucaristía, sino también al bautismo, pues en él se da también una participación en la muerte y la resurrección de Cristo. «Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere más... Porque, muriendo, murió al pecado de una vez para siempre (*ephapax*), pero, viviendo, vive para Dios. Lo mismo vosotros...» (Rom 6,10).

resurrección, y siempre mantenida, a la vez que coexistente con cada momento del tiempo<sup>121</sup>. Jesús no sólo fue «cuerpo entregado y sangre derramada» en un remoto pretérito, sino que sigue entregando su cuerpo (su persona) y derramando su sangre (su vida) como ofrenda y culto perenne, como tributo de adoración y de amor del Resucitado ante el acatamiento de Dios Padre y como intercesión en favor nuestro. Y no otra cosa es la filiación vivida del Hijo que ese total derramamiento y entrega de sí mismo en manos del Padre.

### 5. El sacrificio de Cristo y el sacrificio de la Iglesia

Pero el sacrificio ya espiritualizado de Cristo resucitado sólo puede hacerse presente y de algún modo visible hoy a través de signos. Trento aludió a la diversa forma de la oblación (*diversa ratio offerendi*), que explicaría la distinción entre el sacrificio de Cristo y la eucaristía como sacrificio. El concilio no acertó, sin embargo, a definir más en concreto en qué consiste esa modalidad diversificante y se limitó a explicar esa diferencia a través de la polaridad «cruento» (que define el sacrificio de la cruz) e «incruento» (que define el sacrificio eucarístico). Esta explicación, puramente fenomenológica, es superficial, porque atiende únicamente a la dimensión externa del sacrificio y no a su vertiente personalista más honda. En última instancia, lo que está latente en el trasfondo de esta polaridad cruento-incruento es la tensión muerte-resurrección o el sacrificio de Jesús realizado en la historia y el sacrificio perpetuado en la resurrección<sup>122</sup>. Pero este sa-

<sup>121</sup> Según P. Benoit, el pasado de Cristo prosigue y pervive en un presente siempre actual que se deriva del nuevo tiempo inaugurado por la resurrección. Al instaurar un eón o una era nueva, trasciende nuestra historia y participa ya de la eternidad de Dios. Por eso, al incorporarnos al Resucitado, comulgamos con el sacrificio ofrecido una sola vez y que él sigue ofreciendo actualmente para siempre. Y al participar de este sacrificio y oblación eternos, participamos a la vez del banquete mesiánico del reino de Dios, que se anticipa en el banquete de la comunidad. Cf. *Les récits de la Cène*, 62-64.

<sup>122</sup> Así, la *Confutatio Confessionis Augustanae* habla de un sacrificio cruento y otro pacífico o sacramental. Y añade: «Tunc offerebatur passibilis et in forma visibili; hodie offertur in missa, velatus mysteriis, impassibiliter» (CR 27,154-155). También para los teólogos de Trento el «incruentum» se pone en relación con la impassibilidad del Resucitado. Cristo se ofreció «passibiliter et cruentur, nunc se obtulit incruentur et impassibiliter et immortaliter», así Francisco Senense (CTr VI/1, 346,20s). Y J. A. Delphinus

crificio inmortal e incruento exige el sacrificio de la Iglesia y su oblación y entrega en el que pueda materializarse y plasmarse la entrega y la oblación de Cristo. La Iglesia es el altar donde Cristo continúa realizando visiblemente su oblación eterna<sup>123</sup>. Y el sacrificio de la Iglesia es el «sacramento cotidiano del sacrificio de Cristo», en expresión de san Agustín<sup>124</sup>. Hasta el punto de que ni el sacrificio de Cristo se puede hacer presente ya disociado del sacrificio de la Iglesia, ni el de la Iglesia tiene valor alguno ni puede darse separado del de Cristo, de manera que «no es celebrado el sacrificio del Señor si no responde a la pasión (de Cristo) la oblación y nuestro sacrificio»<sup>125</sup>.

Todo sacrificio tiende como a su objetivo último a la comunión entre Dios y el hombre, que a su vez debe generar una comunión o comunidad interhumana<sup>126</sup>. Esto significa que toda verdadera comunión tiene algo de sacrificial. O como lo expresaron los Padres: la edificación de la comunidad eclesial constituye

casi en los mismos términos, añadiendo: «immortalis et incruentum, ut nunc est in coelo» (CTr VI/1, 349,17).

<sup>123</sup> Según la afortunada expresión de Pascasio Radberto: «¿Crees acaso que el altar ante el que está Cristo como pontífice es otro distinto de aquel cuerpo por el que y en el que se ofrecen a Dios Padre los votos de los fieles y la fe de los creyentes? Por lo que si verdaderamente creemos que el cuerpo de Cristo es aquel altar celestial, no admitiremos que pueda tomar carne y sangre de otra cosa que no sea el cuerpo de Cristo» (*De Corp. et Sang. Dni.*, 8: CChr [Ser. Maed.], 16,43; PL 120,1287s).

<sup>124</sup> «Per hoc (sacrificium) et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum cottidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre» (*De civ. Dei*, 10,20; PL 41,298).

<sup>125</sup> Así ya san Cipriano, *Ep.*, 63,9 (PL 4,392; Sol I, 218). Y para san Gregorio Magno, en la eucaristía «tunc ergo vere pro nobis hostia erit Deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus»: *Dial.*, 4,59 (PL 77, 428 AB; Sol II, 1197). Pero sobre todo lo expresa de una manera diáfana Pascasio Radberto en el siglo IX: «Itaque nec Christus sine ecclesia pontifex in aeternum, nec ecclesia Deo Patri sine Christo offertur» (*Ep. ad Frudeg.*: CChr [Ser. Maed.], 16,147; PL 120,1353).

<sup>126</sup> Para J. Betz no es la *destructio* una característica esencial del sacrificio; tampoco dice éste primariamente relación a la culpa del hombre. Antes bien, la esencia del sacrificio radica en el contacto con Dios, en la comunión: en la introducción de la ofrenda sacrificial en la esfera de lo divino como medio para lograr así el contacto con Dios. «El oferente trata sobre todo de buscar la comunión a través del sacrificio; de aquí que éste vaya unido con frecuencia a un banquete» (art. *Eucaristía*, en CFT II, 79; cf. también, del mismo autor, art. *Eucaristía*, en SM 2,956-959).

el verdadero sacrificio de la Iglesia como sacramento del cuerpo y del sacrificio de Cristo. «El sacrificio para el cual la asamblea se congrega es el de Cristo, ciertamente; pero también es el de un cuerpo unido por los vínculos de la caridad divina»<sup>127</sup>. Según Léon-Dufour, el paso de la multitud heterogénea a la comunión y a la alianza, a la comunidad de los hijos de Dios, constituye el misterio pascual o el paso de la muerte a la vida, es decir, del «no pueblo» al que es ya pueblo de Dios. En esta edificación del nuevo templo por los cristianos como piedras vivas radica el sacrificio espiritual acepto a Dios por Jesucristo (1 Pe 2,5.9-10). «Esta afirmación de un nuevo ser, esta abolición de la distancia entre Dios y el hombre y entre los hombres entre sí ('ya no hay judío ni griego... todos sois uno en Cristo': Gál 3,28) coincide con la afirmación del sacrificio nuevo. Se trata de la ofrenda (que la Iglesia) hace de sí misma en cuanto ella vive por Jesús»<sup>128</sup>. San Agustín expresa acertadamente este mismo carácter de comunión que define el sacrificio, tanto de Cristo como de la Iglesia: «Y ¿qué carne tan grata para el que ofrece y para el que recibe la ofrenda como la carne de nuestro sacrificio hecha cuerpo de nuestro Sacerdote (*caro sacrificii nostri, corpus effectum sacerdotis nostri*)?». El cual, como «único y verdadero mediador, nos reconcilia con Dios por medio de este sacrificio pacífico: permanece en *unidad* con aquel a quien ofrece, se *hace uno* con aquellos por quienes se ofrece y *uno mismo* es el que ofrece y lo que se ofrece (*unus ipse esset qui offerebat et quod offerebat*)»<sup>129</sup>. En este pasaje se destaca la comunión y la unidad «sacrificial» entre Cristo y el Padre y Cristo y nosotros; pero a la vez se pone de relieve también la relación entre nuestro sacrificio y el «hacerse cuerpo» de Cristo. Como advierte H. de Lubac, para la Iglesia del primer milenio el *conficere corpus Christi* (hacer o realizar el cuerpo de Cristo) era a la vez un *sacrificare corpus Christi*, donde el término «cuerpo de Cristo» se refiere a la vez al cuerpo eclesial, construido en la mutua comunión con Cristo, y al cuerpo eucarístico de Jesús como una misma realidad indivisible.

Ya hemos dicho en otro momento<sup>130</sup> cómo los Padres identificaron el sacrificio de Cristo y el de la Iglesia con la edificación del cuerpo (eclesial a la vez que eucarístico) de Cristo. La difícil

<sup>127</sup> J. Lécuyer, *El sacrificio de la nueva alianza*, 250.

<sup>128</sup> X. Léon-Dufour, *La fracción del pan*, 366s.

<sup>129</sup> Agustín de Hipona, *De Trin.*, 4,14,19 (PL 42,902; Sol II, 430).

<sup>130</sup> Cf. pp. 302s.308.321-323.

construcción de la comunión, tanto eclesial como humana, es a la vez el mayor sacrificio. Los Padres harán en ocasiones un mayor hincapié en la vertiente ética, y por ello en la necesidad de la abnegación, de la caridad y de la paz, sin las que —por la contribución de los miembros— no podría realizarse el cuerpo de Cristo. Así, por ejemplo, san Jerónimo al insistir en la mortificación y en la crucifixión necesaria a los miembros de Cristo<sup>131</sup>. O el mismo san Agustín: «todo cuanto leemos que ordenó Dios... sobre los sacrificios y sobre el ministerio del tabernáculo o templo, deberá ser entendido del amor de Dios y del prójimo»<sup>132</sup>. Pero, sobre todo, resaltan la dimensión sacramental, eucarística, del sacrificio de la Iglesia como comunión y como banquete, que en cuanto tal es sacramento del sacrificio de Cristo. Harán especial énfasis en este aspecto aquellos Padres que tuvieron que enfrentarse con una Iglesia rota y disgregada por el cisma o la herejía: para ellos el principal sacrificio es precisamente la reconstrucción de ese cuerpo de Cristo quebrantado y como desmembrado. Así Cipriano: «el mayor sacrificio para Dios es nuestra paz y la concordia fraterna, y el pueblo aunado (*plebs adunata*) a partir de la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo»<sup>133</sup>.

Pero será principalmente san Agustín el que insista en la edificación y la realización de la comunidad eclesial como el supremo sacrificio (que celebramos en la eucaristía): «éste es el sacrificio de los cristianos: el ser muchos un solo cuerpo en Cristo. Lo cual lo realiza también la Iglesia en el sacramento del altar, bien conocido de los fieles, donde se demuestra que, en aquello que ofrece, ella misma se ofrece (*quod in ea re quam offert, ipsa offeratur*)»<sup>134</sup>. La ciudad redimida, la congregación de los santos que se constituye en cuerpo de Cristo, es el sacrificio universal ofrecido a Dios<sup>135</sup>. Abundan en Agustín los testimonios en este

<sup>131</sup> «Así, pues, si nuestros cuerpos son miembros de Cristo, nuestra carne es consecuentemente la carne de Cristo que crucificamos cuando la mortificamos sobre la tierra» (*Com. in Gal*, 3,5: PL 26,450 BC).

<sup>132</sup> *De civ. Dei*, 10,5 (PL 41,282; Sol II, 384). Pone Agustín especial énfasis en que nosotros mismos somos el sacrificio que ofrecemos: «ut sacrificio serviamus (ei) cuius nos ipsi esse sacrificium debemus» (*De civ. Dei*, 10,26: PL 41,295; Sol II, 389).

<sup>133</sup> *De Orat. dom.*, 23 (PL 4,553 B).

<sup>134</sup> *De civ. Dei*, 10,6 (PL 41,284; Sol II, 389).

<sup>135</sup> «Verdaderamente toda esta ciudad redimida, esto es, la congregación y sociedad de los santos, viene a ser un sacrificio universal que es ofrecido a Dios por medio del gran sacerdote que se ofreció también a sí mismo en

sentido<sup>136</sup>. De un modo similar, Fulgencio de Ruspe: «Dios sólo recibe de buen grado el sacrificio de la verdad y la comunión católicas (universales); pues al conservar en la Iglesia la caridad derramada por el Espíritu, hace de ella un sacrificio que le es agradable. Y la Iglesia, por su parte, pide constantemente recibir de él la gracia de la caridad espiritual, que equivale a decir: la gracia de *serle siempre ofrecida* como una *victima* (hostia) viva, santa, agradable a Dios»<sup>137</sup>.

La primera teología medieval prolonga esta línea de pensamiento. Para el diácono Floro de Lyon († 860), el sacrificio del cuerpo personal de Cristo coincide con el de su cuerpo eclesial (visibilizado sobre todo en el martirio de sus miembros)<sup>138</sup>. Y Amalario de Metz († 853) nos recuerda que nuestra vida es el ara sobre la que nos ofrecemos a nosotros mismos, mientras los dones que aportamos al altar eucarístico son signo que significa y contiene nuestra propia oblación y sacrificio (personal a la vez que comunitario y eclesial)<sup>139</sup>. Algerio de Lieja († 1132) ve

la pasión por nosotros bajo la forma de siervo, para que fuésemos el cuerpo de tan excelsa cabeza. Porque ésta (comunidad eclesial) fue la que ofreció el Señor, en ésta es ofrecido, porque según ella es mediador, en ésta es sacerdote, en ésta es sacrificio» (*De civ. Dei*, 10,6: PL 41,284; Sol II, 387).

<sup>136</sup> Véase, como ejemplo, este bello pasaje: «El sacrificio mejor y más precioso suyo (de Cristo) somos nosotros mismos, esto es, su ciudad; el misterio de cuya realidad lo celebramos en nuestras oblationes, que son bien conocidas de los fieles» (*De civ. Dei*, 19,23: PL 41,655; Sol II, 396). Por eso el sacrificio del cuerpo de Cristo (personal y eclesial) coincide con el sacramento de la comunidad: «sacrificium corporis sui, fidelium sacramentum» (*Ep.*, 140,61: PL 33,563).

<sup>137</sup> *Ad Mon.*, 12 (PL 65,192 C; Sol II, 1004). Cf. también *Fragm.* 27 (PL 65,788-791).

<sup>138</sup> «El sacrificio verdadero es el cuerpo de Cristo; que no se les ofrece a ellos (a los mártires), porque ellos mismos lo son (*quia hoc sunt et ipsi*)» (*De exp. Missae*, 57,4: PL 119,50 C).

<sup>139</sup> «Nuestro altar designa, en la existencia presente, la vida de los justos, que suelen crucificar cotidianamente su carne con sus vicios y concupiscencias y ofrecerse a sí mismos a Dios como hostia viva». «Por lo cual le dirigimos el sacrificio de nuestras voces (sacrificantes voces), así como el de nuestra oración y nuestra alabanza, a él, a quien ofrecemos en nuestro corazón aquellas mismas cosas que realizamos en los signos. Con ello queremos significar que sabemos muy bien que ya no hay otro sacrificio visible que ofrecer fuera de aquel cuyo sacrificio invisible hemos de ser nosotros mismos en nuestro corazón» (*De eccl. off.*, 3,19. PL 103,1129-1130), donde resuena el texto de Agustín citado en la nota 132 anterior.

en el cuerpo eclesial la prolongación del sacrificio de Cristo, hasta el punto de que, siendo el sacrificio del altar ratificación de la unidad de Cristo y de su Iglesia y sacramento del cuerpo «universal» de Cristo, no se realiza Cristo totalmente cuando no se realiza en esa dimensión universal. Por lo que no puede haber eucaristía allí donde no acaezca a la vez la unidad de la Iglesia como cuerpo universal del Señor<sup>140</sup>.

Así, pues, sólo en el sacramento vivo de la oblación, la entrega y el sacrificio de la Iglesia (concentrados en ese gesto y signo supremo de la vida eclesial que es el banquete eucarístico) puede plasmarse y hacerse presente en la historia la oblación y el sacrificio de Jesús, ahora resucitado. Lo cual acaece a través de un doble dinamismo.

a) Como un movimiento que avanza de la Cabeza hacia el cuerpo eclesial. La presencia del sacrificio de Cristo en la celebración eucarística genera el sacrificio y la oblación de la comunidad cristiana en el mundo. La presencia de la entrega personal de Cristo y de su «derramamiento» por nosotros no sólo es modelo; es, sobre todo, un misterio de comunión, fuente de donde deriva la entrega y el «derramamiento» de su cuerpo-Iglesia en favor de todos, como prolongación del sacrificio y la oblación de Jesús. «Siendo (la Iglesia) el cuerpo de esta misma cabeza, aprende a sacrificarse a sí misma por medio de él (Cristo)», había dicho san Agustín.

De aquí la importancia de la celebración eucarística como memorial: al revivir no sólo en el recuerdo subjetivo, sino también en los gestos concretos de donación y de *agape* en la asamblea-cuerpo, los mismos gestos de la Cabeza, Cristo, y en última instancia su entrega total en la donación de su cuerpo y su sangre, la Iglesia se siente impulsada a realizar eso mismo en el mundo y represencializar para los hombres aquello que Cristo hizo con

<sup>140</sup> Algerio de Lieja, en un pasaje que puede servir de colofón a todo este tema, afirma: «Dado que el sacrificio del altar, sellando la unidad entre Cristo y su Iglesia, es el sacramento del cuerpo universal de Cristo (*universi corporis Christi sit sacramentum*), no llega a realizarse Cristo allí donde no se realiza en su totalidad (*non conficitur ibi Christus ubi non conficitur universus*). Y por eso no se realiza la eucaristía allí donde no se administra la gracia de la unidad del cuerpo total del Señor (*totius dominici corporis*)» (*De Sacram.*, 13: PL 180,847 AB; cf. también *ibid.*, 3: 750 BC). Esta afirmación se refleja en Hugo de San Víctor (*De Sacram.*, 2, 10,11: PL 176,468.506) y en Pedro Lombardo (*In ep. ad Col.*: PL 192, 266s).

ella. El «dio la vida por nosotros y por eso nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos» (1 Jn 3,16).

De este modo el sacrificio de la Iglesia, generado no por algo exterior a ella (el mero ejemplo del Maestro), sino por algo intrínseco (el sacrificio diaconal, vivificador del Resucitado), es sacramento del sacrificio de Cristo en su sentido más profundo: como es sacramento el cuerpo humano del espíritu y de la personalidad del hombre, de su intimidad personal. Este sacramento cotidiano del sacrificio de Cristo que es la Iglesia en su vida misma acaece también en el mundo, donde a través del gesto de oblación eclesial debe hacerse presente la donación sacrificial de Cristo. Pero tiene su raíz y su fuente en la celebración eucarística.

b) Como un movimiento que retorna del cuerpo a la Cabeza. El sacrificio de la Iglesia que debe brotar constantemente de la entrega sacrificial de Cristo, a partir de la celebración eucarística, en dirección hacia el mundo, necesita retornar de nuevo como culto dirigido al Padre a través del mismo Cristo como cabeza. La oblación y la entrega de la Iglesia es asumida por el Resucitado y ofrecida «por él, con él y en él» al Padre celestial, incorporada a ese movimiento ascensional de comunión que une el Hijo al Padre. El sacrificio pascual de la Iglesia, como paso de la antigua disgregación del pecado a la novedad de la vida en comunión, es fruto de la pascua o del sacrificio pascual de Cristo, y a éste es también incorporado en la eucaristía como «paso al Padre»<sup>141</sup>.

En esta acentuación del supremo sacerdocio de Cristo, que asume en su propio sacrificio el nuestro para ofrecerlo al Padre, creo que puede decirse que reina la unanimidad entre los cristianos de las diversas confesiones. Abundan los testimonios en este sentido, desde los reformadores<sup>142</sup> hasta la época actual. También

<sup>141</sup> Cf. J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie, pâque de l'Église* (París 1964) 227-240.

<sup>142</sup> Sabemos, dice Lutero, «que no nosotros a Cristo, sino que Cristo nos ofrece a nosotros, de manera que es posible y hasta conveniente que llamemos a la misa un sacrificio (*die mess eyn opffer heyssen*), no por sí misma, sino porque nosotros nos ofrecemos con Cristo» (*Sermón del NT. WA 6,369*). Esta afirmación pertenece a la primera época de Lutero. Por su parte, Calvino dice: «Pues nosotros no podemos aparecer ante el acatamiento de Dios con nuestros dones sin un intercesor. Cristo es aquel mediador e intercesor por medio del cual ofrecemos al Padre a nosotros mismos y nuestras cosas. El es nuestro pontífice, que, habiendo entrado en el santuario del cielo, nos abrió el acceso. El es el altar sobre el que colo-

el Vaticano II<sup>143</sup> y los recientes acuerdos ecuménicos acerca de la eucaristía coinciden en la misma línea<sup>144</sup>. Esta preponderancia otorgada a la oblación de Cristo y a su función sacerdotal no mengua en nada, por otra parte, el valor de la oblación y el sacrificio de la Iglesia, porque toda la actuación salvadora de Dios en Jesucristo nunca niega o anula la densidad de la personalidad humana o de su acción; antes bien, las potencia al máximo, al liberarlas para que puedan ser más ellas mismas. Por eso el sacrificio de Jesús es el verdadero fundamento de nuestro propio sacrificio, que en él adquiere verdadera consistencia y por él y en él se convierte en oblación y en culto aceptable al Padre.

#### 6. El sujeto de la oblación: ¿Cristo o la Iglesia?

La tradición cristiana hizo hincapié en ciertos momentos en la Iglesia como aquella que ofrece el sacrificio en la eucaristía; hasta el punto de que algunos autores han visto en esta oblación que tiene por sujeto a la Iglesia la novedad que la eucaristía aporta a la oblación y al sacrificio personal de Jesús.

camos nuestras ofrendas. El es, por último, el que hace de nosotros un reino y sacerdotes para el Padre» (*Inst. Rel. Cbr. IV, 18,17: CR 30,1063*). Cf. otros textos de Lutero en M. Gesteira, *La eucaristía en la Confesión de Augsburgo*, 228.230.232 (notas 107.108.112.122).

<sup>143</sup> «Cristo Jesús, supremo y eterno sacerdote» nos «asocia íntimamente a su vida y su misión» y nos «hace partícipes de su oficio sacerdotal, con vistas a ejercer el culto espiritual para gloria de Dios y salvación de los hombres». Por ello, todas las obras e iniciativas apostólicas, el trabajo cotidiano, las pruebas de la vida y la existencia entera «se convierten en sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo (1 Pe 2,5), que en la celebración de la eucaristía se ofrecen piadosísimamente al Padre con la oblación del cuerpo del Señor» (Const. *Lumen gentium* sobre la Iglesia, núm. 34). Cristo, «por su carne vivificada y vivificadora por el Espíritu Santo, da vida a los hombres, que son así invitados y estimulados a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos y todas sus cosas, juntamente con él» (Decreto *Presbyterorum Ordinis*, núm. 5).

<sup>144</sup> «Con corazones contritos nos ofrecemos nosotros, en unión de nuestro Salvador, como sacrificio vivo y santo, que debe expresarse en la totalidad de nuestra vida» (Documento de Accra [1974], núm. 11, y de forma muy semejante el Documento de Windsor, núm. 5). Y el Documento de Dombes (1972), núm. 11, afirma: «Unidos a nuestro Señor, que se ofrece a su Padre..., somos renovados en la alianza sellada por la sangre de Cristo y nos ofrecemos nosotros mismos en un sacrificio vivo y santo, que debe expresarse en toda nuestra vida diaria».



Observa J. A. Jungmann que la liturgia tiende a destacar en primer plano la actuación oblativa de la Iglesia, aunque sin olvidar la actuación de Cristo. En cambio, la reflexión teológica atiende principalmente a la acción sacerdotal de Cristo, que asume la celebración de la Iglesia: él es el que ofrece el sacrificio de la Iglesia incorporado al suyo propio<sup>145</sup>.

En efecto: las tradiciones litúrgicas más antiguas nos conservan las fórmulas *memores offerimus* (recordando, te ofrecemos) o *tua ex tuis offerimus* o bien *offerimus de tuis donis ac datis* (te ofrecemos lo que de ti hemos recibido como dones tuyos); fórmulas que se encuentran ya en anáforas antioqueñas desde el siglo IV. A finales de este siglo se destaca aún más la Iglesia como sujeto de la oblación: *offerimus tibi hoc tremendum incruentumque sacrificium* (te ofrecemos este sacrificio tremendo e incruento: liturgia de Santiago); «te ofrecemos la adoración espiritual» (*logikēn latreian*: liturgia de san Juan Crisóstomo); o «el sacrificio espiritual» (*pneumatiken thysian*: Cirilo de Jerusalén); o «la ofrenda racional» (*rationabilem hostiam*: san Ambrosio)<sup>146</sup>.

No son ajenas a estas fórmulas ciertas expresiones de los reformadores: tanto Lutero<sup>147</sup> como Calvino<sup>148</sup> afirman que la comunidad ofrece su sacrificio espiritual, su oración y acción de gracias, su mortificación y su práctica de la caridad, así como el trabajo cotidiano. La liturgia de la Iglesia católica<sup>149</sup>, así como

<sup>145</sup> J. A. Jungmann, *Oblatio und Sacrificium*, 343.

<sup>146</sup> Cf. el texto de estas anáforas en L. Bouyer, *Eucaristía*, 176.215ss. 242ss.264-286.

<sup>147</sup> «¿Qué podemos ofrecer? A nosotros mismos y todo lo que poseemos con acendrada oración, como cuando decimos 'hágase tu voluntad'» (WA 6, 368). Y en una ocasión llega a decir: «por tanto, también yo ofrezco a Cristo (*also opere ich auch Christum*) en cuanto que deseo y creo que él me toma a mí, mi alabanza y mi oración y los presenta a Dios por su medio» (WA 6,370). V. Vajta insiste en el valor de esta oblación en la teología de Lutero, en relación con el sacerdocio de los fieles (cf. *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, 275-316).

<sup>148</sup> Para Calvino, «beneficentia et communicatio victimae appellatur, quibus placetur Deo», y añade: «sic omnes fidelium bona opera, spirituales hostiae» (*Inst. Rel. Chr. IV*, 18,16: CR 30,1062s). A lo que hay que añadir las preces, la acción de gracias y la alabanza. «Huius generis sacrificio carere non potest coena Domini» (*Inst. Rel. Chr. IV*, 18,17: CR 30,1063).

<sup>149</sup> «Te ofrecemos, y ellos mismos te ofrecen, este sacrificio de alabanza»; «te ofrecemos, de los bienes que nos has dado, el sacrificio puro, inmaculado y santo» (anáfora 1), o bien, «el pan de vida y el cáliz de salvación» (anáfora 2). «Te ofrecemos, en esta acción de gracias, el sacrificio vivo y

algunos documentos recientes del magisterio y el propio Concilio Vaticano II<sup>150</sup>, también aluden a esa oblación que la Iglesia realiza, si bien la Reforma pone un mayor énfasis en el sacerdocio común y en la oblación realizada por parte de todo el pueblo de Dios.

Se puede hablar, por tanto, de la oblación y el sacrificio de la Iglesia, ofrecido por ella. O mejor aún, presentado por ella y asumido por Cristo su cabeza y ofrecido por él mismo al Padre. Oblación realizada por la comunidad (a través del ministerio del presbítero), porque «no son sólo los sacerdotes los que ofrecen, sino además todos los fieles. Pues lo que se realiza de manera especial por el ministerio de los presbíteros es hecho de manera general por el voto (la súplica y el deseo) de los fieles», afirmaba Inocencio III († 1216)<sup>151</sup>. En el reconocimiento de esa función oblativa, propia del sacerdocio de los fieles, como participación en el sacerdocio de Cristo, coinciden todas las Iglesias cristianas.

Pero, una vez constatada esta función oferente de toda la comunidad eclesial, tenemos que añadir a renglón seguido que esta acción es asumida en el acto superior de oblación del propio Cristo y no es en modo alguno independiente de éste. Cristo es el verdadero oferente del sacrificio «universal»: de él mismo como cabeza y de su cuerpo eclesial. Porque en realidad cuando la Iglesia dice: «te ofrecemos el sacrificio de Cristo» o «los mismos dones recibidos de ti», está confesando que todo lo que ella tiene y todo lo que es le ha sido dado y lo ha recibido como pura gracia y puro don. La Iglesia no dispone de nada propio que ofrecer (si

santo) (anáfora 3), o bien, «su cuerpo y sangre, sacrificio agradable a ti» (anáfora 4). Fórmulas similares son frecuentes en las oraciones sobre las ofrendas (cf. *Misal Romano*).

<sup>150</sup> Los fieles, «participando del sacrificio eucarístico, ofrecen a Dios la víctima divina y se ofrecen a sí mismos juntamente con ella» (Const. *Lumen gentium*, núm. 11b). De modo similar, Pío XII, *Mediator Dei* (DS 3849-52), y Pablo VI, *Mysterium fidei*: «La Iglesia entera, ejerciendo juntamente con Cristo la función de sacerdote y víctima, ofrece el sacrificio de la misa y en él se ofrece a sí misma» (AAS 57 [1965] 761). Cf. más datos en C. G. Extremerio, *La eucaristía, memorial del sacrificio de la cruz*, 295-298.

<sup>151</sup> *De Sacr. altaris*, 3,6 (PL 217,845). Ya en el siglo IX Floro de Lyon comentaba así el «qui tibi offerunt sacrificium laudis» del canon romano: «es preciso considerar en estas palabras que la Iglesia entera ofrece a Dios este sacrificio de alabanza» (*De exp. missae*: PL 119,47s). Y Odón de Cambrai, en el siglo XI: «no sólo los sacerdotes y los clérigos ofrecen, sino también los asistentes» (*Exp. in can.*: PL 160,1057).

no es, quizá, su propia imperfección y pecado); todo lo que posee, de Cristo lo ha recibido como dote nupcial, y hasta su mismo sacrificio de adoración y de alabanza es también don de Dios. Por eso cabe decir que la Iglesia celebra el sacrificio de Cristo primero acogéndolo y participando de él. La única manera de «celebrar este misterio consiste en abrirse a él: la Iglesia ofrece recibiendo, dejándose alcanzar por el único sacrificio de Cristo», y convirtiéndose ella misma en ese sacrificio de Jesús<sup>152</sup>. Como en el cuadro, profundamente simbólico, de Salvador Dalí *La Madona de Port Lligat*, la Iglesia tiene que dejar un espacio vacío en el lugar que ocupa su corazón, un hueco, para que sea habitado por Jesús, cuya osquedad central es a su vez ocupada por el pan como el latido último. En la medida en que la Iglesia se ofrece a sí misma, renunciando a ser ella su propio centro y dejando en su intimidad un espacio vacío, un hueco habitable por Cristo y el Espíritu, en esa misma medida deja lugar en su interior a la actuación de Jesús, y es incorporada al sacrificio del Hijo y ofrecida por él al Padre. O en palabras de un autor moderno: la oblación radica en un acto de desapropiación suprema de sí mismo. Al ofrecerse y al ofrecer a Cristo, la Iglesia es ofrecida ella misma en sacrificio espiritual. Es decir, la Iglesia se ofrece al realzar el desasimiento de sí misma, renunciando a coincidir con su propia realidad meramente humana, dejando de buscar en sí misma su propia fuente y sus orígenes y reconociéndose totalmente de Otro, fundada en él; pero en esta situación la oblación y el sacrificio de la Iglesia coinciden también con la oblación misma y el sacrificio de Jesús: de él recibe todo lo que ella pueda ofrecer y por ello en sus manos pone también todo lo que ella ofrece<sup>153</sup>. Bellamente lo había expresado ya san Agustín: «por ser el cuerpo de tal cabeza, (la Iglesia) aprende a ofrecerse a sí misma por medio de él (Cristo)», de tal forma que «en la oblación que

<sup>152</sup> F. X. Durrwell, *La eucaristía*, 120.

<sup>153</sup> L. M. Chauvet, *La dimension sacrificielle*, 123. En realidad, y desde esta perspectiva, no tiene razón A. E. Buchrucker cuando rechaza de plano los intentos de diversos teólogos católicos (de O. Casel a K. Rahner y de J. A. Jungmann a B. Poschmann y M. Schmaus) de explicar así el sentido del sacrificio de la Iglesia. Buchrucker ve en el *offerimus* de la liturgia católica la prueba incuestionable de un sacrificio propiciatorio eucarístico sobreañadido al de la cruz. La única tesis aceptable sería para él la de la eucaristía como mera aplicación de los frutos de la cruz: cf. *Die Repräsentation des Opfers Christi im Abendmahl in der gegenwärtigen katholischen Theologie*: KuD 13 (1967) 278-295 (ulterior bibliografía sobre el sacrificio: pp. 295-296). Cf. E. L. Mascall, *Corpus Christi* (Londres 1965) 183-198.

realiza, ella misma es ofrecida»<sup>154</sup>. De este modo, el cuadro de Dalí se convierte, sin pretenderlo, en la mejor versión e interpretación gráfica de estas profundas afirmaciones de san Agustín.

## VII. LA EUCARISTIA, ¿SUFRAGIO POR LOS VIVOS Y LOS MUERTOS?

El Concilio de Trento, haciéndose eco de la tradición y la fe de la Iglesia, afirma que la eucaristía como sacrificio «se ofrece, según la tradición de los apóstoles, no sólo por los pecados, penas, satisfacciones y otras necesidades de los fieles vivos, sino también por los muertos en Cristo aún no plenamente purificados» (Ses. 22, cap. 2 y cn. 3: DS 1743.1753). Aseveración que el concilio pone en relación con el carácter propiciatorio de la eucaristía.

Aunque, según Trento, esta doctrina se remonta a la tradición apostólica, hoy día no es tanta nuestra seguridad, pues no encontramos en todo el Nuevo Testamento datos claros o terminantes acerca de esta cuestión: los pasajes de Mt 12,32 y 1 Cor 3,11-15, que solían aducirse, nada tienen que ver con la eucaristía como sufragio. La referencia más antigua que pone en relación la suerte de los difuntos con la eucaristía parece encontrarse en Tertuliano, quien (hacia el 210) escribe: «hacemos oblaciones por los difuntos y anualmente por los natalicios (de los mártires)»<sup>155</sup>. Casi medio siglo más tarde Cipriano de Cartago pide a sus fieles que «se haga entre vosotros la oblación por su muerte (del presbítero Geminio) o alguna oración en la Iglesia»<sup>156</sup>. De modo similar, Juan Crisóstomo y Agustín insisten en la necesidad de ofrecer (en un contexto eucarístico) súplicas y limosnas, así como «sacrificios», por los difuntos<sup>157</sup>; aunque hay que reconocer que

<sup>154</sup> *De civ. Dei*, 10,20, y *De Trin.*, 4,14,19 (cf. pp. 377 y 378, notas 124 y 129).

<sup>155</sup> *De Corona*, 3 (PL 2,99 A; Sol I, 147).

<sup>156</sup> *Ep.*, 1,2 (PL 4,399; Sol I, 198).

<sup>157</sup> El Crisóstomo aconseja ofrecer por los difuntos «limosnas y oblaciones» (*In Io hom.*, 62: PG 59,348; Sol I, 842), o «preces, súplicas, limosnas y oblaciones» (*In Cor. hom.*, 41,4: PG 61,361; Sol I, 901). Agustín habla de la oración de la Iglesia, del sacrificio saludable y las limosnas que se ofrecen para que Dios trate con piedad a los que han muerto. Y vuelve a mencionar las «oblaciones, oraciones, erogaciones» (*Serm.*, 172, 2,2-3: PL 38,936s; Sol II, 310-12).

los términos oblación o sacrificio tienen con frecuencia un sentido muy amplio, que desborda la celebración eucarística<sup>158</sup>. En algunos casos aparece con más o menos claridad la idea de expiación de los pecados de aquellos que han muerto. La referencia más antigua es probablemente la de Efrén el Sirio (hacia la mitad del siglo IV), que apela a los sacrificios expiatorios ordenados por Matatías en favor de los soldados caídos en la lucha contra Antíoco Epífanes (cf. 2 Mac 12,39-46)<sup>159</sup>. Ciertamente carácter expiatorio se atribuye también en Cirilo de Jerusalén por la misma época<sup>160</sup>, así como en Juan Crisóstomo<sup>161</sup> y (aunque de forma menos clara) en san Agustín<sup>162</sup>. En el siglo VI Gregorio Magno hace gran hincapié en «la sagrada oblación de la hostia saludable» en favor de los vivos y los difuntos<sup>163</sup>.

Pero sería más conveniente destacar, en esta cuestión, el valor de los conceptos de solidaridad y, sobre todo, de la comunión de los santos, en los que insiste la tradición patristica. Tanto los vivos como los muertos, por su incorporación al único cuerpo de Cristo, participan por igual en un mismo misterio de gracia y salvación. Esta idea viene expresada de múltiples formas: a través de la afirmación frecuente de que las oblações y sacrificios sólo les sirven a los que vivieron incorporados a Cristo durante su vida, pues únicamente participan de los dones y la salvación de

<sup>158</sup> Agustín habla de «los sacrificios, ya el del altar, ya el de cualquier clase de limosnas, que se ofrecen por los bautizados difuntos» (*Ench. in Laur.*, 110: PL 40,283; Sol II, 373).

<sup>159</sup> *Test.*, 72,78 (Sol I, 435).

<sup>160</sup> ¿Qué utilidad reporta al alma que ha salido de este mundo, con pecado o sin él, el que se le recuerde en la oración?... Nosotros, ofreciendo a Dios nuestras oraciones por los difuntos, aunque sean pecadores..., ofrecemos a Cristo sacrificado por nuestros pecados, haciendo propicio (*exileoumenoi*) por ellos y por nosotros al Dios misericordioso» (*Cat. Myst.*, 5,10: PG 33,1117 A; Sol I, 486).

<sup>161</sup> Es preciso ofrecer oraciones por los difuntos, «pues para todo el orbe de la tierra está aquí presente una purificación (*katharsion*) común» (*In Cor. hom.*, 41,5: PG 61,361; Sol I, 902).

<sup>162</sup> Agustín afirma que, entre los sacrificios ofrecidos por los difuntos, los que se ofrecen «por los muy buenos son acciones de gracias; por los no muy malos, son actos de propiciación (*propitiaciones sunt*); por los muy malos, aunque no sean de ningún provecho para los difuntos, son de alguna consolación para los aún vivos» (*Ench. in Laur.*, 110: PL 40,283s; Sol II, 373).

<sup>163</sup> Cf. *Dial.*, 4,54-57 (PL 77,416-425; Sol II, 1183-1200), donde presenta numerosos ejemplos.

Cristo aquellos que forman parte de su cuerpo<sup>164</sup>. Este misterio de comunión de los santos encuentra además expresión adecuada en el concepto de memoria y conmemoración de los difuntos que tiene lugar en la eucaristía y que implica una asimilación de la muerte cristiana y su memorial o «anamnesis» a la «anamnesis» de la muerte y resurrección de Cristo (hasta el punto de utilizar en ambos casos la misma expresión «hacer memoria»)<sup>165</sup>. La eucaristía como memoria o conmemoración de los difuntos aparece con frecuencia en la Iglesia antigua<sup>166</sup>.

Es en este sentido eclesial de comunión de los santos (vivos y difuntos), de incorporación en plenitud al cuerpo de Cristo y de participación en la «eucaristía total», escatológica, en lo que habría que insistir en toda esta cuestión. Un autor sirio del si-

<sup>164</sup> «Los sacrificios del altar, o de las oraciones y limosnas, no aprovechan a todos por quienes se hacen, sino solamente a aquellos que, mientras vivían, procuraron que les aprovechara; mas como no podemos distinguir quiénes sean, conviene hacerlos por todos» (*De cura pro mort.*, 18,22: PL 40,609; Sol II, 377). Más interesante aún es el siguiente texto del Crisóstomo: «Por eso (a los difuntos) los nombramos con los mártires, confesores y sacerdotes. Pues todos somos un mismo cuerpo, aunque haya en él miembros más gloriosos que otros. Y es posible conciliarles el perdón de todas partes por las súplicas y los dones ofrecidos por ellos..., pues Dios suele gratificar a unos por otros» (*In 1 Cor hom.*, 41,5: PG 61,361; Sol I, 902).

<sup>165</sup> M. Thurian pone de relieve el memento de la liturgia romana (anáfora 1), donde se vincula estrechamente la intención al memorial eucarístico. En el mismo acto por el que se recuerda ante el Padre el sacrificio del Hijo, la Iglesia recuerda también a todos aquellos por los que tiene la misión de interceder. En la conjunción del doble memento: acuérdate del sacrificio de Cristo-acuérdate de todos nosotros, radica todo el sentido del memorial eucarístico. «Desde esta perspectiva se comprenderá mejor lo que significa celebrar la eucaristía por la intención de una persona o por alguien. Se trata fundamentalmente de mencionar un nombre, un suceso, un problema o una necesidad, en el marco de una plegaria litánica o de un memento, en el curso de la celebración eucarística, para exponerlos así a la luz del amor divino, para que él bendiga, fortalezca, sane o resucite aquello que la Iglesia ha colocado a la sombra de la cruz de Jesús. Así, nombrar a alguien en la celebración eucarística es unirlo a Cristo para presentarlo junto con él ante la mirada del Padre, para que le sea otorgada liberación y salvación. Es ésta una manera profundamente bíblica de presentar algo a Dios para consagrarlo a él y para que él lo bendiga» (*L'Eucharistie*, 78).

<sup>166</sup> Cf. Efrén, *Test.*, 72,78 (Sol I, 435); Cirilo de Jerusalén, *Cat. Myst.*, 5,9 (PG 33,1116; Sol I, 485); Agustín, *Conf.*, 9,13,36 (PG 32,778; Sol II, 191); *In Io tract.*, 84,1 (PL 35,1847; Sol II, 255), etc.

glo VI, Jacobo de Sarug, lo expresa bajo la imagen de la asamblea universal, en la que todos los fieles, vivos y muertos, son congregados sin cesar en torno al único misterio y a una misma mesa de Cristo, que en definitiva es el convite mesiánico del reino de Dios, a la vez celeste y anticipado en la tierra. Una misma es la Iglesia peregrina y la Iglesia en su término. Por eso la Iglesia en la eucaristía «menciona los nombres de todos sus difuntos y los une estrechamente consigo misma mediante las ofrendas espirituales. Ella los reúne para gustar del cuerpo y de la sangre, y los difuntos se alegran con ella espiritualmente en su convite»<sup>167</sup>. Otro autor oriental, Nicolás Cabásilas, en el siglo XIV, expresa con más fuerza esta misma idea de comunión y participación de todos los fieles en torno a una única mesa del banquete. Los que han muerto, dice, «pasan de una mesa a otra mesa; de la mesa misteriosa a la que está ya revelada, del pan al cuerpo. Ahora, mientras viven, Cristo es para ellos pan y también pascua (paso), porque ellos pasan de aquí abajo hacia la ciudad celeste. Pero cuando, tomando nuevas fuerzas, elevan su vuelo como águilas, reposan sobre el cuerpo mismo, despojado de todo velo... Porque después de la cesación de la vida carnal, Cristo no es ya para los justos ni pan ni pascua, pues no esperan ya pasaje alguno», antes bien habría que decir que es para ellos definitivamente cuerpo (eclesial)<sup>168</sup>.

<sup>167</sup> Dice también Jacobo de Sarug: «Ten compasión con el difunto...; presenta a Dios su nombre y su memoria en unión con tu ofrenda, y tu fe no quedará defraudada por su justicia. Coloca su memoria sobre la mesa en la casa de la reconciliación en la forma de pan y vino, los cuales sirven para los misterios del cuerpo y la sangre» (*Hom. sobre el recuerdo de los dif.*: Sol II, 970). El pasaje citado en el texto se encuentra en la misma homilía (Sol II, 986).

<sup>168</sup> *De vita in Christo* (PG 150,624s). Y en la *Explicación de la divina liturgia* dice: La unión con Cristo «es el efecto de la sagrada mesa..., obtenido por igual por los vivos y los difuntos» (*ibid.*, 44: SC 4 bis, 255). «Todo reposo de las almas, toda recompensa de la virtud, cualquiera que sea su medida, no es otra cosa que este pan y este cáliz, en una participación adaptada a cada situación, a la de los vivos y a la de los muertos. Por ello el Señor mismo designa con el nombre de banquete la bienaventuranza futura de los justos, queriendo mostrar así que en el más allá no existe otra cosa que esta sagrada mesa. Así, la divina liturgia de la eucaristía sirve también a los difuntos como sirve para los que aún viven». Los difuntos «no están en inferioridad de condiciones respecto de los vivos (en cuanto a su participación en la eucaristía); antes al contrario, en cierto modo les llevan la ventaja» (*ibid.*, 45,3-4: SC 4 bis, 257).

Tomás de Aquino se sitúa en una clave similar cuando insiste en la eucaristía como el sacramento de la caridad, en el que acaece la comunión de todos los miembros de la Iglesia, la «unidad eclesial». Por ello la eucaristía puede aprovechar a todos los fieles en la medida en que participan, al menos en un grado mínimo, de esa caridad y comunión eclesial<sup>169</sup>. En este mismo sentido la liturgia nos invita a rogar por aquellos «cuya fe y devoción te son conocidos» y «que nos precedieron en el signo de la fe y duermen el sueño de la paz» (anáfora 1 del *Misal Romano*), por «los que durmieron con la esperanza de la resurrección» (anáfora 2), por «cuantos murieron en tu amistad» o «en la paz de Cristo, cuya fe sólo tú conociste» (anáforas 3 y 4).

También los recientes acuerdos ecuménicos sobre la eucaristía reconocen el valor de la intercesión por los que han muerto, pues «los frutos de la eucaristía desbordan el círculo de los participantes en la celebración»<sup>170</sup>. Los que peregrinamos en la tierra nos encontramos «unidos a nuestro Señor y a todos los fieles que nos precedieron, en comunión con toda la Iglesia sobre la tierra»<sup>171</sup>. Y el teólogo luterano R. Prenter no duda en admitir que, «entendida como impetración, la comunidad presenta también en su acción de gracias y en su alabanza un sacrificio por los 'vivos y los muertos'. Pero esta impetración es una oración que nace de

<sup>169</sup> Dice santo Tomás con gran acierto: los sufragios aprovechan a los difuntos «en cuanto que éstos se unen a los que aún viven en la caridad y en cuanto que la intención de los vivos se dirige a los que han muerto. Y por eso sirven sobre todo y por sí mismas de sufragio a los muertos aquellas obras que pertenecen al máximo a la comunión en la caridad (*ad communicationem charitatis pertinent*). Pero de modo especial dice relación a la caridad el sacramento de la eucaristía, por ser el *sacramento de la unión eclesial*, que contiene a Cristo, en el que toda la Iglesia es unida y consolidada. De ahí que la eucaristía sea como el origen o el vínculo de la caridad. Pero entre los efectos de la caridad, el principal es la limosna. Por eso, a partir de la caridad, éstos son los dos principales sufragios por los difuntos: el sacrificio de la Iglesia y las limosnas; pero por parte de la intención tiene un valor especial y directo para los que han muerto la oración» (STh Supl., q. 71, a. 2 ad c). En otro pasaje habla de que «todos los fieles unidos por la caridad son miembros del único cuerpo de la Iglesia» (*ibid.*, q. 71, a. 1 ad c; a. 1 ad c). Como se ve, también para Tomás de Aquino lo principal es la comunión de los santos y la intercesión, junto a la caridad.

<sup>170</sup> Así el Documento de la comisión luterano-católica sobre la eucaristía: *Das Herrenmahl* (Frankfort-Paderborn 1978) n. 61d.71.

<sup>171</sup> Cf. Documento de Accra (1974) n. 11.

la fe»<sup>172</sup>. Esta impetración por medio de Cristo —más que la expiación (pues ¿qué podría lograr ésta que no obtenga la súplica confiada y el recurso por Cristo al amor poderoso del Padre?)— solicita de Dios que incorpore plenamente al banquete de su reino (del que nosotros participamos incoactivamente en su vertiente terrena, eucarística) a aquellos miembros del cuerpo (eclesial) de su Hijo que han abandonado este mundo. (Aunque no nos sea posible precisar con detalle cómo acaece esta incorporación plena, que se realiza ya al margen de toda distensión temporal y por ello de un progreso que pueda medirse por días o años<sup>173</sup>).

Lo cierto es que podemos pedir a Dios que él nos haga retornar a todos y cada uno de nosotros a aquella idea original o a aquel proyecto inicial que él tiene de cada hombre. Idea y proyecto que en Dios son creadores: capaces de crear al hombre en sus inicios y de re-crearle en su final, devolviéndolo a su plenitud original. Porque, como afirma J. Ratzinger, en medio de los cambios y transformaciones de la existencia humana, permanece invariable el proyecto de Dios sobre mí; proyecto divino que no es puro eco, mera reproducción de mi realidad existente, como la sombra que sigue a la figura humana. Antes bien, la realidad del hombre es fruto, más o menos logrado, de esa fuerza original y fundante, cimiento y apoyo del ser, que es la idea que Dios tiene de mí. Por eso el retorno a ese proyecto original divino por la muerte (en la medida en que ese retorno se haya dado también en la vida) es retorno no a una idea abstracta o a una realidad umbrátil, sino a las raíces del propio existir: incorporado a ese proyecto realísimo, «en él estoy en verdad más cerca de mí mismo que cuando intento estar junto a mí»<sup>174</sup>. Este reencuentro con esa raíz original divina de nuestra propia personalidad, de nuestro propio ser, es lo que podemos pedir para nosotros y para todos los hombres, vivos y difuntos, en la celebración eucarística. Porque pedir esto es pedir a la vez la comunión de todos en ese banquete comunitario mesiánico que forma parte asimismo del proyecto inicial del Creador.

<sup>172</sup> R. Prenter, *Das Augsburger Bekenntnis*, 57-58.

<sup>173</sup> Cf. más datos a este respecto en F. X. Durrwell, *La eucaristía*, 159-162.

<sup>174</sup> J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Salamanca 1971) 265.

## VIII. LA EUCARISTIA, MEMORIAL DEL SACRIFICIO DE CRISTO

### 1. La «anámnesis» o memorial en la Escritura

En el Antiguo Testamento, en la versión griega de los LXX, la palabra *anámnesis* o memoria aparece cinco veces, y es traducción, en todos los casos, del vocablo hebreo *zkr*<sup>175</sup>.

El recuerdo o la memoria, para los pueblos antiguos, es más que la mera rememoración mental o intencional de una realidad pasada. La frecuente vinculación entre la *anámnesis* y el «nombre» (= la persona o la realidad personal) indica cómo la memoria expresa el sentido de permanencia o el anhelo de supervivencia del hombre a pesar de la muerte. Por la mención o el recuerdo del nombre, la persona se mantiene viva: mientras uno es recordado no perece del todo. Pero sobre todo el hombre no perece en absoluto si es recordado por Dios (cf. 2 Sm 18,18; Is 56,5; Ecl 9,5). El recuerdo «de generación en generación» entraña, en la mentalidad bíblica, una suerte de inmortalidad (cf. Sal 112,5-6) y es castigo grande el ser olvidado (Dt 32,26; Jr 11,19) o borrado de la memoria, en especial de la memoria de Dios (Dt 29, 19-20; Sal 69,29).

Sobre todo el memorial va vinculado al nombre de Yahvé y coincide con «el poder de su nombre» (cf. Sal 135,13; Is 26,8; Ex 3,15; Sal 102,18). Por eso en Israel no deben mencionarse otros dioses, ni «hacer memoria» de ellos (cf. Ex 23,13; Jos 23,7). Cuando va unido al nombre de Yahvé, el recuerdo implica por lo general su actuación: el recordar de Dios es actuar. De ahí que la celebración memorial de Israel esté tan estrechamente supeditada a la acción salvadora de Dios, en especial a su alianza

<sup>175</sup> Estos pasajes son: Lv 24,7 (*zekirah*); Nm 10,10 (*zikaron*); Sal 38,1; 70,1; Sab 16,6 (también Ex 3,15 y Sal 6,5, en la versión de Símaco, como traducción del *zeke* hebreo). El verbo *zeke* aparece en el texto hebreo 224 veces; *zikaron*, 25, y *zekirah*, 7 veces. Cf. H. Gross, *Zur Wurzel 'zkr'*: BZ 4 (1960) 227-237. Véase también la extensa exposición de M. Thurian, *L'Eucharistie*, 21-137, sobre el memorial en el Antiguo Testamento, y 139-174, en el Nuevo. Las intuiciones de M. Thurian, surgidas en parte al compás de su clarividencia y de su sentido litúrgico, recibieron luego un casi total espaldarazo por parte de otras investigaciones posteriores, tales como B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel* (Londres 1962); P. A. H. de Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments* (Stuttgart 1962), y W. Schottroff, *Gedenken im Alten Orient und Alten Testament* (Neukirchen 1964).

(cf. 1 Cr 16,15-17,23; Ex 5,5-6; Sal 106,45s). Recordar la alianza es hacer presente de nuevo su contenido salvífico y su virtud liberadora. Es el mismo Dios quien, en primer término, recuerda su alianza y los nombres de las tribus, y actúa en consecuencia (1 Sm 1,19-20; Ex 17,14; 28,18); por eso es tan frecuente la relación entre el «acordarse» de Yahvé y el «visitar» a su pueblo con su presencia salvadora (Sal 8,4; 106,4; Os 8,13). Pero es asimismo Israel el que tiene que mantener vivo el recuerdo de la alianza divina, haciéndola presente en el culto y en la vida misma. Acordarse de Yahvé y de sus grandes proezas equivale a dejarse impulsar por su acción salvadora y actuar en consecuencia (cf. Neh 4,14; Sal 77,3; Jr 51,50). De aquí que la anámnesis diga una relación especial al misterio de la pascua, a la liberación de Israel y a la experiencia, repetida sin cesar en el culto, de las grandes proezas salvadoras de Dios en la historia (cf. Est 9,27-28; Ex 12,14; 13,3; Dt 16,1-3)<sup>176</sup>.

M. Thurian advierte cómo frente a este sentido «fuerte» del memorial en el Antiguo Testamento, que implica una presencIALIZACIÓN de la salvación de Yahvé realizada en otros momentos, se da también un uso atenuado en el judaísmo tardío: para los libros de la Sabiduría y el Eclesiastés, bajo el influjo de un helenismo «ilustrado», el memorial queda reducido a la pura rememoración o recuerdo del pasado (*mnēmē*: Ecl 1,11; 2,16; 9,5). Un sentido filosófico sustituye al anterior teológico: el signo sacramental se espiritualiza, convirtiéndose en mero recuerdo del amor pretérito de Dios y por ello en pura exigencia ética como respuesta a ese amor. Es muy significativo a este respecto Sab 16,6-7, donde el signo (sacramental, inicialmente) de la serpiente de bronce en el desierto se convierte en un signo vacío, rememorativo, que «trae a la memoria los preceptos de la ley» en vez de ser un signo eficaz, o sacramento, de salvación. Pero anejo a esta acentuación de la dimensión ética suele ir el olvido de la dimensión verdadera del memorial, que es la presencia o presencIALIZACIÓN del misterio, así como el encuentro gratuito y salvador con él y la celebración gozosa de la gracia otorgada (como fuente de toda actuación ética posterior)<sup>177</sup>.

Podríamos resumir con G. von Rad: «Si buscamos en el léxico cultural veterotestamentario una fórmula general que responda

<sup>176</sup> Cf. H. M. Sykes, *The Eucharist as anamnesis*: ExpTimes 71 (1959-1960) 115-118.

<sup>177</sup> Cf. M. Thurian, *L'Eucharistie*, 136-137.

a la importancia que el culto tenía para Israel, podría decirse que el culto sirve para hacer memoria de Israel ante Yahvé. En todo caso, la expresión 'memorial de Yahvé' (*zkr, zikaron*) aparece con suma frecuencia y es puesta en relación con las más diversas celebraciones culturales<sup>178</sup>.

En lo que respecta al Nuevo Testamento, el término griego *anámnesis* sólo aparece cuatro veces; de ellas tres en relación con la eucaristía<sup>179</sup>: en el mandato de Jesús en la última cena por el que ordena a sus discípulos «haced esto en memoria mía (*eis tēn hemēn anamnēsín*)». Este mandato aparece, en el relato de Lc 22,19, así como en 1 Cor 11,24, después de la fórmula del pan; pero Pablo vuelve a insertarlo en 1 Cor 11,25 después de las palabras del cáliz, añadiendo un pequeño inciso: «haced esto, cuantas veces bebiereis, en conmemoración mía». En cambio, las narraciones de Mt y Mc no nos han conservado referencia alguna al mandato de la anámnesis. Por esta razón, algunos autores dudan de que este precepto provenga del Jesús histórico y atribuyen su origen a otros influjos extrabíblicos sobre la comunidad primitiva.

## 2. Origen del memorial eucarístico

En 1903 H. Leclercq lanzaba la tesis de que la eucaristía cristiana, en sus inicios, sufrió el influjo de los banquetes paganos, grecorromanos, celebrados en memoria de los muertos, llegando

<sup>178</sup> G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I* (Munich 1961) 241-242.

<sup>179</sup> Estos cuatro pasajes son: Lc 22,19; 1 Cor 11; 24 y 25; Heb 10,3. En Heb se trata de una referencia veterotestamentaria: los antiguos sacrificios servían para renovar la memoria de los pecados. En cambio, Pablo utiliza otras expresiones como «hacer memoria» (*mnēian poiein*: cf. Rom 1,9; 1 Tes 1,4; Flm 4; Ef 1,16) o «memoria» (*mnēia*) sin más. El término *mnēmosynon* se encuentra en Mt 26,13; Mc 14,9 y Hch 10,4 para designar un memorial en sentido judío, no relacionado con la eucaristía. Por último, el vocablo *anamimnēskein*, con el sentido de «recordar», aparece seis veces en el Nuevo Testamento: dos en Mc (Pedro recuerda la palabra de Jesús sobre la higuera, o el anuncio de la negación: Mc 11,21; 14,72), tres en Pablo (1 Cor 4,17; 2 Cor 7,15; 2 Tim 1,6: recuerdo del comportamiento de Pablo, de la obediencia de la comunidad o del carisma dado a Timoteo) y una vez en Heb 10,32 (recuerdo de los días primeros). Cf. W. Bauer, WNT, 114s.1037; J. Behm, art. *Anamnēsis*, en ThWNT I, 351s; O. Michel, art. *Mnēmosynon*: *ibid.* IV, 685-687; M. Thurian, *ob. cit.*, 141.

así a estructurarse como «un auténtico banquete funerario»<sup>180</sup>. Por consiguiente, fue en el ámbito de la comunidad paganocris- tiana donde nació el concepto de memorial o de conmemoración. Esta tesis fue acogida calurosamente por H. Lietzmann<sup>181</sup>, quien cuidó de respaldarla con ulteriores aportaciones tomadas de fuentes clásicas paganas. Más tarde fue defendida también por otros autores, como J. Weiss y, en la época actual, por R. Bultmann<sup>182</sup> y G. Bornkamm<sup>183</sup>.

Sin embargo, hoy predomina la convicción generalizada de que no se da un influjo significativo de los banquetes funerarios paganos sobre la eucaristía cristiana. J. Jeremias, después de un detenido estudio, resume así las principales razones que excluyen toda vinculación directa entre los banquetes funerarios y la eucaristía: en primer término, la ausencia de la palabra *anámnesis* —propia de la eucaristía cristiana— en las referencias que poseemos de los banquetes funerarios paganos; en segundo lugar, el hecho de que los banquetes funerarios sean celebrados anualmente en honor del difunto, mientras el banquete eucarístico tiene lugar semanalmente y quizá diariamente y sin una conjunción inmediata con el aniversario de la muerte de Cristo; en tercer lugar, los banquetes conmemorativos de los difuntos eran convites puramente profanos, que en ocasiones degeneraban en verdaderas orgías, lo que no se da en la eucaristía cristiana<sup>184</sup>. Pero la razón más importante radica en que la cena del Señor nada tiene de recuerdo funerario lleno de tristeza o de mera conmemoración recordatoria de alguien desaparecido, antes bien es un convite donde reina la *agalliasis* (Hch 2,46), la alegría desbordante, sólo explicable desde la presencia viva del Resucitado.

Por ello hay que dar la razón a E. Käsemann cuando afirma de modo contundente: «es absolutamente claro que Pablo no con-

<sup>180</sup> H. Leclercq, art. *Agape*, en F. Cabrol, *DAFL* I, 786. Este tomo fue publicado en 1907. En las cols. 775-797 puede encontrarse un amplio estudio sobre los banquetes funerarios grecorromanos.

<sup>181</sup> En su Comentario a 1 Cor: *An die Korinther 1* (Tubinga 1907) 132s, y posteriormente en su obra *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 223s.

<sup>182</sup> Cf. TNT, 151.

<sup>183</sup> Cf. *Herrenmahl und Kirche: Studien*, 158-159.

<sup>184</sup> Cf. J. Jeremias, *Ultima Cena*, 263-268. J. Betz aporta un nuevo dato: los banquetes funerarios eran celebrados no en el aniversario de la muerte, sino del nacimiento del difunto: *Eucharistie in der Zeit* II/1, 93. La eucaristía nada tiene de celebración aniversario ni de la muerte ni del nacimiento de Jesús en un primer momento.

sidera la cena del Señor desde la perspectiva de tales convites funerarios de rememoración, puesto que toma muy en serio el carácter sacramental del banquete». Y aporta un nuevo argumento contra la equiparación de la eucaristía con los banquetes funerarios: el sentido y el contenido de la *anámnesis* viene determinado en Pablo por el verbo *kataggellein* (anunciar), que aparece a continuación, por lo que el recuerdo es a la vez proclamación y anuncio. Es decir, la memoria acaece enmarcada en la confesión de fe, y el recuerdo de la muerte de Jesús implica al mismo tiempo el reconocimiento y la proclamación del Resucitado y de la eficacia de su acción salvífica<sup>185</sup>.

Algunos autores se muestran dispuestos a aceptar un mero préstamo terminológico, a partir de ciertas fórmulas funerarias grecorromanas. Así, E. Schweizer admite la posibilidad de que el mandato de la *anámnesis* haya sufrido en su formulación —aunque no en su contenido fundamental— cierto influjo de los banquetes funerarios<sup>186</sup>; opinión compartida parcialmente por P. Benoit, quien aceptaría, a lo sumo, «un empréstito literario» de términos, no de contenidos<sup>187</sup>. Sin embargo, aun el mismo préstamo de términos o de léxico resulta discutible, en primer lugar por el lenguaje aramizante del mandato de la *anámnesis*, no fácilmente compatible con un posterior influjo helenístico, y, sobre todo, porque el enunciado del mandato, tal como se nos conserva en Pablo y Lucas, no encuentra paralelo directo en las fórmulas que conocemos de los banquetes funerarios paganos.

Otra línea, representada por O. Casel, propugna la dependencia (preferentemente terminológica) de la *anámnesis* no ya de los banquetes funerarios, sino de los cultos místicos paganos. O. Casel se apoya en los términos «haced» (*poieite*), al que atribuye un sentido técnico cultural, y «anunciar» (*kataggellein*), que traduce como re-presentar o presenciar a través de una acción ritual. Sin embargo, también esta vinculación resulta hoy día discutible<sup>188</sup>. Parece, en cambio, más razonable el buscar las raíces

<sup>185</sup> E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart: Exegetische Versuche* I, 21-22.

<sup>186</sup> E. Schweizer, art. *Abendmahl*, en *RGG* I, 10.

<sup>187</sup> P. Benoit, *Le récit de la Cène*, en *Exégèse et Théologie* I, 196, n. 1.

<sup>188</sup> Sentido cáltico que W. Bauer, art. *Poieō*: WNT, 1351, admite. Es de notar que, ya en los primeros debates del Concilio de Trento (en 1547), A. Salmerón defendió el sentido cáltico, sacrificial, del «hacer»: «facite, id est, offerte, sacrificate», afirma, aduciendo el texto del Lv 23,19 (LXX), donde se dice: «haréis (*poiēsousin* = sacrificaréis) un cordero por el pecado y dos corderos en sacrificio pacífico». Muy probablemente esta tesis de

de la «memoria» en el Antiguo Testamento más que en el paganismo o en el ámbito extrabíblico<sup>189</sup>. Para Israel, la presencia salvadora de Dios manifestada en el pasado no sólo era recordada en el corazón, sino presencializada siempre de nuevo en la celebración cultural, donde cada israelita sentía renovadas para él las antiguas proezas salvadoras de Dios. Estas celebraciones memoriales tenían lugar en las principales fiestas judías: en la fiesta de los tabernáculos, en los *purim* (cf. Est 9,28) y sobre todo en la fiesta de la pascua.

Pues bien, si las raíces de la *anámnesis* se sitúan en el ámbito de la religiosidad judía, nada impide en principio que el mandato del memorial pueda remontarse a Jesús. De hecho, no hay fundamento alguno para afirmar que Pablo haya sido el inventor, por propia cuenta, de un precepto tan importante, poniéndolo en boca de Jesús<sup>190</sup>, antes bien el encabezamiento del relato («yo mismo he recibido... lo que os he transmitido»: 1 Cor 11,23) nos induce a pensar que el Apóstol lo recibió de la tradición cristiana primitiva. ¿Cómo explicar entonces el que en Marcos y en Mateo falte toda referencia a la *anámnesis*? Ya M. Dibelius había advertido que el relato eucarístico de Marcos contiene una alusión implícita al mandato de reiteración de la eucaristía en el doble imperativo «tomad» (más acentuado todavía en Mateo: «tomad, comed», «bebed todos»), que de algún modo remite ya al «haced», así como en la referencia a una posterior celebración de la cena con los discípulos (en el reino)<sup>191</sup>. Es muy posi-

Salmerón sirvió de base al concilio para afirmar que Cristo «ordenó (a los sacerdotes) que ofreciesen (*offerrent*) por estas palabras: *haced esto...*» (DS 1740-41): cf. CTr VI/3, 415. Sin embargo, P. Neuenzeit demostró recientemente que «hacer» (*poiein*) no tiene nunca un sentido estrictamente sacrificial en el Nuevo Testamento, sino que puede entenderse simplemente como «celebrar», sin más (cf. *Das Herrenmahl*, 133-135). Por otra parte, en 1 Cor 10, Pablo no hace alusión a los cultos místéricos, como pretende O. Casel, sino al culto pagano en general; de hecho, forma parte también de la comparación el culto judío (cf. 10,18s), que nada tiene que ver con los cultos místéricos (cf. *ibid.*, 139-142).

<sup>189</sup> Cf. R. Schnackenburg, *Todes und Lebensgemeinschaft mit Christus*: MünchTheolZeitsch 6 (1955) 53s; D. Jones, *Anamnesis in the LXX and the Interpretation of 1 Cor XI, 25*: JournTheolStud 6 (1955) 184-191, y sobre todo J. Jeremias, *Ultima Cena*, 269-274.

<sup>190</sup> Así opina P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, 112 (cf. 115-119). Cf. además S. Marsili, *Eucaristía*, 147-163.

<sup>191</sup> M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga 1933) 209 y n. 1.

ble, por otra parte, que el mandato de reiteración de la cena dejase de ser muy pronto necesario, dado que la eucaristía se convirtió, casi desde los primeros momentos, en praxis corriente de la Iglesia. En tal caso, el silencio de Marcos y Mateo se debería, según P. Benoit, a que la fórmula de la anámnesis «probablemente no era repetida en el curso de la primitiva celebración litúrgica. ¿Por qué habría de serlo? El mandato se cumplía por el hecho mismo de la celebración. ¿No era acaso suficiente? No se recita una rúbrica; se ejecuta». De hecho, tanto el relato de Marcos como el de Mateo reflejan no únicamente la cena última, sino también la eucaristía celebrada por la Iglesia<sup>192</sup>. Por otra parte, Pablo, en un clima polémico, se enfrenta a la actuación incorrecta de los corintios apelando a la tradición del Señor como algo conocido y reconocido por todos como regla fundamental de actuación. Esta apelación a la autoridad superior de Jesús parece indicar que de él proviene el mandato<sup>193</sup>.

Respecto a la reiteración de la fórmula en 1 Cor (vv. 24 y 25), P. Neuenzeit estima que puede ser más original que Lucas, que refiere el mandato únicamente al pan. Si de hecho las palabras sobre el pan y el cáliz estuvieron separadas en la celebración más antigua por una comida intercalada, parece lógico que la orden de reiteración fuese vinculada a ambos momentos. Quizá Lucas presuponga, implícitamente, esa misma duplicidad a través del circunloquio «de igual manera», que le evita el tener que repetir, referido al cáliz, lo que ya había afirmado en el caso del pan<sup>194</sup>.

El Evangelio de Juan conserva una fórmula que denota cierto paralelismo con el mandato de Jesús en Pablo y Lucas. El Señor ordena a los discípulos después del lavatorio de los pies: «ejemplo os di, para que, como yo hice con vosotros, así vosotros lo hagáis (*kathōs egō poiēsa hūmin kai hūmeis poiēte*)» (Jn 13, 14-15). También en este caso aparece el verbo fundamental *poiēin* (hacer), si bien ahora se destaca la dimensión ética por encima de la ritual o celebrativa.

J. Jeremias interpreta las palabras «haced esto en memoria

<sup>192</sup> P. Benoit, *Le récit de la Cène*, en *Exégèse et Théologie* I, 195. Cf. también del mismo autor *Les récits de l'institution*, en *ibid.* I, 220s.

<sup>193</sup> Este es el razonamiento de A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, 38. A su vez explica la omisión del mandato en Mt y Mc por el hecho mismo de que en diversos ámbitos la eucaristía se está celebrando sin problemas ni cuestionamiento alguno y por ello no es necesario el recurso a la autoridad de Jesús.

<sup>194</sup> Cf. P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, 113s.



mía» como «haced esto para que Dios se acuerde de mí» (es decir, de Jesús). Se trataría, entonces, de una petición mesiánica ordenada al futuro escatológico, similar a la súplica «venga tu reino» del padrenuestro, en la que, por la memoria de la vida y la muerte de Jesús, el Mesías, se ruega al Padre que implante y realice cuanto antes su reino futuro<sup>195</sup>. Las reacciones a esta teoría de Jeremías han sido diversas: en un primer momento autores de nota se inclinaron por un claro rechazo<sup>196</sup>, mientras en los últimos años predomina la tendencia a una valoración positiva, con tal de que ese recuerdo ante Dios se refiera a la urgencia apremiante de la llegada del reino o del proyecto mesiánico que Jesús anunció y por el que dio su vida (y no a la venida del Mesías)<sup>197</sup>.

### 3. La «anámnesis» en la tradición de la Iglesia

Hasta mediados del siglo II no encontramos en los Padres ninguna mención del término *anámnesis*. En la *Didaché* (10,5) aparece un texto, de clara resonancia judía, en el que se pide: «Acuérdate, Señor (*Mnēsthēti Kyrie*) de tu Iglesia», pero que nada tiene que ver con el mandato de la anámnesis o memorial (cf. *Did.* 10,3). Tampoco en Ignacio de Antioquía se conserva mención explícita alguna de la anámnesis (no en vano es Ignacio

<sup>195</sup> Cf. J. Jeremias, *Ultima Cena*, 268-281 (cf. también 261-281).

<sup>196</sup> Así, P. Benoit habla de una «concepción ingeniosa, que da que pensar; pero es dudoso que llegue a imponerse» (cf. *Note sur une étude de J. Jeremias*, en *Exégèse et Théologie* I, 242). Con mayor vigor rechazan la tesis de Jeremias P. Neuenzeit (*Das Herrenmahl*, 143ss), así como H. Schürmann y D. Jones (*art. cit.*) porque introduciría una nueva mediación de la Iglesia entre Cristo y el Padre. H. Kosmala, *Das tut zu meinem Gedächtnis: NovTest* 4 (1960) 81-94, arguye que resulta extraño al espíritu del cristianismo implorar a Dios la venida del Mesías. G. D. Kilpatrick, *L'eucharistie dans le Nouveau Testament: RevTheolPhil* 97 (1964) 196-198, cree que la eucaristía se orienta principalmente hacia el presente y no hacia el futuro.

<sup>197</sup> Cf. F. X. Durrwell, *La eucaristía*, 154 y n. 56. Tampoco A. Gerken considera desacertada la hipótesis de Jeremias, porque así se uniría el recuerdo del pasado del Jesús histórico con la esperanza del futuro y del amor salvador de Dios, que debe llegar a su plenitud definitiva. También se muestra favorable R. Le Deaut, *La nuit pascale* (Roma 1962) 71ss, así como M. Thurian, *L'Eucharistie*, 175-181, y G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, 64-65, quien afirma que la interpretación de Jeremias es admisible si se tienen en cuenta los estudios más recientes sobre el memorial en el Antiguo Testamento.

el primer representante de una cristología de los dos niveles que sustituye a la anterior cristología de las dos —o tres— fases, donde un inicial esquema espacial «arriba-abajo» viene a sustituir al esquema propio de la historia de la salvación: pasado, presente (como memorial del pasado) y futuro (anticipado en el presente).

El primer escritor que cita expresamente el mandato de Jesús y refleja el término griego *anámnesis* es Justino, quien, en un contexto eucarístico, menciona «la memoria de la pasión» y de la encarnación, que se celebra en la Iglesia a tenor del mandato del propio Jesús<sup>198</sup>. Al igual que Lucas pone en relación el mandato con la fórmula del pan y no con la del cáliz, si bien anteponiéndola a esas palabras (y no posponiéndola como en Lucas y Pablo). Posteriormente no volvemos a encontrar otra referencia explícita hasta el siglo III, en Cipriano († 258), que habla dos veces de la «conmemoración» del Señor y de su sacrificio que tiene lugar en la eucaristía, así como del mandato de Jesús<sup>199</sup>.

Y, sin embargo, esta frecuente ausencia del memorial en los escritos de los antiguos Padres viene compensada por las numerosas alusiones en las plegarias litúrgicas de la comunidad eclesial. J. Betz observa cómo en la primitiva Iglesia, donde prevalece la presencia actual de Cristo, el concepto de memorial va muy ligado al de *eucharistia* o acción de gracias y por ello a la praxis litúrgica más que a la reflexión teológica. La eucaristía como acción de gracias es fruto precisamente de la rememoración de la salvación otorgada y se condensa en el memorial o celebración litúrgica. Este memorial de acción de gracias (o «eucaristía») se dobla en las liturgias más antiguas en dos direcciones: una que, partiendo de la creación, recuerda toda la historia de salvación hasta su culminación en Jesús y en la última cena (así la *Tradición apostólica* de Hipólito y las liturgias del ámbito siríaco); otra que centra toda su atención sobre el cuerpo y la sangre de Cristo como máximo exponente a la vez que compendio de todo el misterio de la salvación y de la gracia (así las liturgias egipcias,

<sup>198</sup> El Señor «mandó que se hiciese en memoria de la pasión (*eis anamnēsin tou pathous*)» la eucaristía (*Dial.*, 41,1; cf. también *Dial.*, 70,3 y 117,2; PG 6,564.640.748; Sol I, 95.97.99). Véase además *Apol.*, 1,66 (PG 6,428; Sol I, 92).

<sup>199</sup> Cristo «es sumo sacerdote de Dios Padre; él se ofreció a sí mismo al Padre en sacrificio y ordenó hacer esto en conmemoración suya» (*Ep.*, 63,14; PL 4,397 B; Sol I, 223). El Señor mandó, y Pablo recomienda (en 1 Cor 11,23-26), «que cada vez que bebemos, lo hagamos en conmemoración del Señor» (*Ep.*, 63,10; PL 4,393 A; Sol I, 219).

sobre todo la de Serapión). Se destaca así en la eucaristía la bondad y la gracia que teniendo su origen en Dios como Creador se realizan por Cristo como Salvador; gracia a la que responde la memoria del hombre y el consiguiente reconocimiento y la celebración memorial<sup>200</sup>.

La reacción antiarriana, que, como ya hemos visto, desplaza formalmente la función sacerdotal de Cristo a su naturaleza humana y, más aún (en la Escuela antioquina), a la vida terrena del Jesús histórico, conlleva una mayor valoración del memorial como el puente capaz de unir el acontecimiento pretérito del sacrificio de Jesús con la celebración litúrgica presente. De aquí que sean muy frecuentes entre los Padres antioquenos las alusiones al memorial eucarístico.

Ya en Eusebio de Cesarea († 339) destaca la eucaristía como sacrificio, pero recalando a la vez cómo éste acaece «celebrando cada día su recuerdo (*mnēmēn*) y la memoria (*hypomnēsin*) de su cuerpo y su sangre»<sup>201</sup>; sacrificio nuevo, sin sangre ni holocaustos, cuya oblación «el Redentor del universo ordenó en memoria suya mediante unas palabras misteriosas»<sup>202</sup>. Por esta misma época también san Efrén menciona claramente el mandato de Jesús y la conmemoración; después de citar la fórmula del cáliz, añade: «como me habéis visto hacer, así haréis en conmemoración mía. Cuando os reunáis en mi nombre en la Iglesia, en cualquier parte de la tierra, haced en memoria mía lo que hice yo: comed mi cuerpo y bebed mi sangre»<sup>203</sup>.

Pero es, sobre todo, Juan Crisóstomo el gran teólogo del memorial eucarístico. La celebración hace presente, bajo el velo de los signos, el sacrificio de Jesús en el pasado y al mismo como víctima. Así Pablo, «hablando después de aquella cena, relaciona las cosas presentes con las de entonces, con objeto de que (los participantes) tengan aquellos mismos sentimientos que tendrían al recibir del mismo Cristo este sacrificio en aquella tarde y recordados en el mismo asiento. Pues todas las veces que comiereis este pan y bebiereis este cáliz anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga (1 Cor 11,26). Porque así como dijo Cristo sobre el pan y el cáliz: haced esto en memoria mía, manifestándonos la causa de por qué nos entregaba el misterio..., de la misma

<sup>200</sup> Cf. J. Betz, *Eucharistie in der Zeit* I/1, 182s (cf. 157-183); L. Bouyer, *Eucaristía*, 189-191.

<sup>201</sup> *Dem. ev.*, 1,10 (PG 22,88 A; Sol I, 267; cf. también PG 22,89-92).

<sup>202</sup> *Teof.*, 3,17 (Sol I, 285).

<sup>203</sup> *Serm. en la Sem. santa*, 4,6 (Sol I, 349).

manera Pablo dice aquí: todas las veces que comiereis anunciaréis su muerte. Y ésta es aquella cena»<sup>204</sup>. La anámnesis es el fundamento de esta equiparación del pasado con el presente: en la eucaristía «el Señor está presente y se celebra aquella muerte, aquel tremendo sacrificio, aquellos inefables misterios»<sup>205</sup>. «Por eso los tremendos misterios llenos de toda clase de bienes, que se celebran en cada asamblea litúrgica, se llaman eucaristía (= acción de gracias), porque son recuerdo (*anamnēsis*) de muchos beneficios y nos muestran lo principal de la salvación divina y nos mueven de muchos modos a dar gracias (*eucharistein*)»<sup>206</sup>. El Crisóstomo se sirve, para explicar el memorial cristiano, del ejemplo del memorial judío: «tal como (Dios) lo hizo con los judíos, a los que recordaba (*anaminnēskōn autous*) sus beneficios por medio de lugares, tiempos y fiestas, así también nos indujo ahora por el modo del sacrificio (*apo tou tropou tēs thysias*) al recuerdo perenne (*eis diēnekē... mnēmēn*) del beneficio recibido»<sup>207</sup>. En resumen, según el Crisóstomo, «no hacemos otro sacrificio como lo hacía antaño (en la ley judía) el pontífice; sino que siempre ofrecemos el mismo, o mejor, hacemos el memorial del sacrificio (*anamnēsin ergazometha thysias*)»<sup>208</sup>.

También Teodoro de Mopsuestia, dentro del ámbito antioqueno, destaca claramente el memorial no como pura rememoración interior, sino como «mímesis» o representación simbólica, en imágenes visibles, de la liturgia celestial, invisible para nosotros, del Resucitado. Tomando pie de las palabras «cuerpo que por vosotros fue roto» y «sangre derramada» afirma: «está bien claro que en la liturgia realizamos como un sacrificio. Esta es, en efec-

<sup>204</sup> *In 1 Cor hom.*, 27,4 (PG 61,230; Sol I, 883).

<sup>205</sup> *In Act hom.*, 21,4 (PG 60,170; Sol I, 849).

<sup>206</sup> *In Mt hom.*, 25,3 (PG 57,331; Sol I, 777).

<sup>207</sup> *Ibid.*, 25,4 (PG 57,332; Sol I, 778). Y en otro pasaje: «Haced esto en memoria mía. ¿Ves cómo va desviando y apartando las costumbres judaicas? Así como aquello lo hacíais, les dice, en memoria (*eis anamnēsin*) de las maravillas de Egipto, así esto hacedlo en memoria mía. Aquella sangre se derramó para la salvación de los primogénitos; ésta para el perdón de los pecados del mundo entero». «Así, pues, como antes lo hizo entre los judíos, así ahora ligó al misterio el recuerdo (*mnēmosynon*) del beneficio, cerrando de este modo la boca a los herejes. Porque cuando dicen: ¿dónde consta que Cristo fue inmolado?... sellamos sus labios con los misterios. Porque si no hubiera muerto Cristo, ¿de qué serían símbolos los misterios que se celebran?» (*In Mt hom.*, 82,1; PG 58,739s; Sol I, 789, 790). Cf. también J. Betz, *ob. cit.*, 190-194.

<sup>208</sup> *In Hebr hom.*, 17,3 (PG 63,131).

to, la obra del Pontífice de la alianza nueva: ofrecer este sacrificio por medio del cual apareció en qué consiste la nueva alianza. Es, pues, evidentemente un sacrificio, sin que sea algo nuevo ni sea el suyo propio hecho por el sacerdote, sino que es un memorial de aquella verdadera inmolación. Puesto que (el sacerdote) realiza en figuras los signos de las realidades del cielo, es necesario que este sacrificio sea también una manifestación de las mismas; y el sacerdote realiza una especie de imagen de la liturgia celestial»<sup>209</sup>. Es grande su insistencia en la celebración de un único sacrificio, frente a los múltiples sacrificios de la antigua ley: «todos los sacerdotes de la nueva alianza, por el contrario, ofrecen el mismo sacrificio continuamente, en todo lugar y en todo tiempo; porque es único también el sacrificio que fue ofrecido por todos, (el) de Cristo». Y añade: «Pues nosotros, en todo lugar, en todo tiempo y continuamente, celebramos el memorial de este mismo sacrificio»<sup>210</sup>. Es claro, pues, que el verdadero sacrificio acaece por obra del Resucitado, en la liturgia eclesial; al sacerdocio ministerial le compete (junto con toda la asamblea) el realizar el signo visible, la celebración memorial que permita hacerse presente y manifestarse entre nosotros la oblación y la entrega sacrificial de Jesús.

El concepto de memorial encierra, pues, para los Padres un denso sentido. No se trata de la pura memoria subjetiva, individual (como tampoco de la mera acción de gracias subjetiva), sino que es una memoria objetivada, plasmada en un «memorial», es decir, en signos comunitarios, en gestos de comunión vinculados al banquete de la Iglesia y a los dones entregados. Por eso el Crisóstomo puede poner en relación la anámnēsis o memoria (así como la acción de gracias) con la atención necesaria a los pobres. Pues la memoria de la gracia divina otorgada y la consiguiente acción de gracias sólo pueden plasmarse en el banquete eclesial de la gracia difundida. «Te acercas a dar gracias (*eucharistōn*) por lo que has recibido; por tanto, da tú también algo a cambio y no te alejes de tu prójimo. Pues Cristo dio a todos por igual, diciendo: tomad, comed. El dio a todos por igual su cuerpo, ¿y tú ni siquiera das por igual el pan ordinario? E igualmente por todos fue partido y para todos fue cuerpo por igual... ¿Qué dices?

<sup>209</sup> *Hom. cat.*, 15,15; cf. también 15,21 (Tonneau, 485.497s; Sol II, 155.159).

<sup>210</sup> *Ibid.*, 15,19.20 (Tonneau, 495-497; Sol II, 157.158). Cf. además J. Betz, *ob. cit.*, 194-196.

¿No temes hacer el memorial de Cristo (*anamnēsin tou Christou poieis*) y despreciar a los pobres?... Al conmemorar (la muerte) de tu Señor (*tou Despotou sou poiōn anamnēsin*), ¿no les das (a los pobres) participación alguna en tu mesa?»<sup>211</sup>.

Por último, san Agustín puede servir de colofón a todo lo anterior. Desde la tensión bipolar, tan característica suya, considera a los antiguos sacrificios como semejanza, a la pasión de Cristo como a la verdad misma y a la celebración posterior como «sacramento del recuerdo». Los cristianos «celebran la memoria del único sacrificio (*sacrificii memoriam*) con la oblación sacrosanta y la participación del cuerpo y sangre de Cristo»<sup>212</sup>.

#### 4. El sentido teológico de la «memoria»

##### a) La memoria como victoria sobre la caducidad del tiempo.

La memoria es más que el mero recuerdo del pasado. En cuanto memoria humana es principalmente el ámbito de la presencia personal, que desborda en todo caso el marco espacio-temporal. La memoria del hombre, dice B. Faivre, es reflejo en el tiempo de la eternidad divina<sup>213</sup>.

Cuando hablamos aquí de memoria no nos referimos a una potencia anímica entre otras, como el entendimiento o la voluntad, sino a una dimensión de la conciencia humana, de la personalidad del hombre por la que éste se capta a sí mismo como ser histórico, distendido en el tiempo. No se trata, por tanto, de la memoria como rememoración ocasional de hechos concretos acaecidos en el pasado, sino de algo más hondo: de la capacidad misma de captar la temporalidad de la existencia humana, individual o colectiva, y su dimensión histórica.

El tiempo humano se sitúa a medio camino entre el «tiempo» de Dios y el tiempo de las cosas. Sometido, por una parte, a la multiplicidad de lo sensible, a los instantes en devenir constante, el hombre, por su memoria, es capaz de sobrenadar las aguas transitorias del momento puntual, sin dejarse sumergir en el oleaje de lo efímero y lo múltiple. El tiempo deja de ser, cernido en la memoria, el mero tiempo cronológico para convertirse en tiempo

<sup>211</sup> *In 1 Cor hom.*, 27,4 (PG 61,229-230; Sol I, 881.882).

<sup>212</sup> *Contra Faust.*, 20,21,18 (PL 42,386.382; Sol II, 418.412).

<sup>213</sup> Cf. para este apartado B. Faivre, *Eucharistie et mémoire*: NRTh 90 (1968) 278-290.

histórico, pues el devenir humano no se confunde con el mero decurso de instantes sucesivos, sin conexión alguna (como en los seres inferiores que carecen de historia, supeditados al puro ritmo de las cosas, del tiempo físico), antes bien el tiempo del hombre es indisociable —al menos en sus momentos fuertes— de la duración homogénea y consciente. Tanto la audición de una sinfonía de Beethoven como el razonamiento intelectual, aun el más simple, requieren esa concatenación de instantes sucesivos y su homogeneización, producida por la memoria, que permite vincular eslabón a eslabón los sucesivos acordes musicales o la asociación de ideas necesaria para el razonamiento. Ya Bergson mostró con gran clarividencia cómo la duración constituye la urdimbre fundamental de la conciencia humana. Y aún antes Agustín de Hipona descubrió la memoria como la raíz y el manantial de la conciencia, como «la facultad que permite al alma estar presente a sí misma»<sup>214</sup>.

Por la memoria ejerce, pues, el hombre una victoria sobre el tiempo, participando del misterio de la eternidad al situarse en ese punto en el que el ser humano, aun siendo temporal y estando sometido a las fluctuaciones y a la multiplicidad heterogénea de lo contingente, es capaz también de superar esa multiplicidad y esa contingencia enmarcándolas en una unidad más alta, envolvente, que presta verdadero sentido y coherencia a la pluralidad heterogénea, al conjunto abigarrado de las cosas.

b) La memoria como ámbito de la presencia y el encuentro interpersonal.

Frente a una presencia puramente material o corpórea, la memoria es el presupuesto indispensable para que pueda darse una presencia auténticamente personal, consciente, que sobrepuja a la mera aproximación física incidental o al mero «estar ahí» propio de la «presencia» objetiva de las cosas. En realidad, la captación misma, tanto de la presencia como de la ausencia, así como de su significado, no podrían tener lugar sin la memoria. Porque la presencia humana no se reduce al mero conocer instantáneo, sino que requiere además el re-conocimiento de lo anteriormente conocido<sup>215</sup>. El mero conocer sin un re-conocer subsiguiente se da en relación con acontecimientos o con cosas que carecen de significación para el sujeto cognoscente; realidades que no sobrepasan

<sup>214</sup> Agustín, *De Trin.*, 14,11 (PL 42,1048 A).

<sup>215</sup> El idioma alemán expresa esta polaridad con los términos *Erkenntnis-Anerkenntnis*.

los límites del mero instante fugaz, por lo que no nos son verdadera ni hondamente presentes. Tal sucede con esa infinidad de sensaciones de las que «no guardamos memoria», ni de las que, por tanto, conservamos conciencia en nuestro espíritu ni nos son en definitiva presentes; cosas que no han dejado huella en nuestra mente aunque hayan impresionado en alguna ocasión nuestra retina.

Sólo aquellos acontecimientos capaces de ocupar un lugar en nuestro interés y en nuestra vida logran exceder la fugacidad del instante y se hacen verdaderamente presentes, al adquirir permanencia y valor perdurable de eternidad (o de «sempiternidad») en nuestra conciencia, en nuestro propio existir. Más aún, el recuerdo posterior y sucesivamente avivado de los hechos les irá confiriendo una densidad progresiva y una entidad —así como una intimidad— mayor aún de la que tuvieron en el instante del encuentro inicial o del momento fugaz en que acaecieron por vez primera. Y es que el instante del encuentro vivido —por ser irreductible tantas veces su densidad y su riqueza a la fugacidad efímera de lo momentáneo— no puede ser captado de ordinario en toda su intensidad más que al ser rumiado una y otra vez en la memoria y el recuerdo.

Este dinamismo forma parte del encuentro personal y la presencia interhumana. Y es asimismo el fundamento de la historia, pues ésta, como conciencia del decurso y el devenir del tiempo colectivo, se remonta hasta aquel punto adonde alcanza la memoria comunitaria, oral o escrita, de los pueblos.

c) La memoria como ámbito de la presencia y la revelación del Misterio.

De aquí que la memoria constituya también un presupuesto básico de lo que llamamos la historia de salvación, en lo que ésta implica de experiencia humana de la acción salvadora de Dios en el devenir temporal. Porque de hecho la presencia divina, así como la experiencia consiguiente de gracia y de pecado, acaecen no sólo en el instante puntual y concreto, sino principalmente en la memoria meditativa de la comunidad de los creyentes. Porque la densidad y la intensidad de la actuación de Dios es tal que nunca puede ser captada en toda su hondura en la mera concreción del momento histórico en el que acaece, sino que requiere la silenciosa evocación y el recuento amoroso de los hechos, la recordación de las proezas admirables de Dios, que van siendo desentrañadas e interpretadas y, más aún, revividas —pues de un

volver a vivir se trata— en la celebración memorial principalmente.

La memoria humana forma, pues, parte integrante del proceso de la revelación divina y de su presencia al hombre. Porque la comunicación del Misterio no acaece como mero desvelamiento de una realidad anteriormente oculta, sino como revelación que tiene lugar por la comunicación amorosa y dialogal de un Ser personal que nos invita «a conservar estas cosas en el corazón» (Lc 2,19.51). No es la revelación divina el *flash* instantáneo que deslumbra y ciega al hombre, sino esa tenue luz crepuscular de los paisajes nórdicos que todo lo inunda y lo penetra y que, siendo luz para los ojos, ilumina nuestro entorno a la par que enciende nuestro corazón.

La revelación de Dios y su comunicación acaecen, pues, en cuanto que la acción del Misterio se prolonga en la memoria humana (abriéndola hacia la fe consciente, pues la fe encierra una gran dosis de memoria), haciendo así posible la presencia permanente y la reactualización o re-presencialización —como en luz indirecta— de los hechos salvadores de Dios, que sólo a través de la memoria llegan a inscribirse en la historia humana y a «acaecer» en su pleno sentido. Porque ¿qué conservaríamos hoy de las actuaciones salvadoras de Dios en el pasado si éstas no hubiesen quedado esculpidas en la memoria (en la «tradición») de la comunidad de Israel primero y luego de la comunidad cristiana? Memoria que es la predicación y la vida misma de la Iglesia, que es también la Escritura y que es, sobre todo, la celebración litúrgica, en especial la eucaristía, donde todos los elementos anteriores —vida de la Iglesia, predicación, Escritura— convergen de forma singular y plena. Por eso la presencia y la actuación salvadora de Dios no pueden contraerse a un momento puntual o a un acto instantáneo, sino que comprenden también —como algo esencial— el recuerdo vivo y la memoria eclesial, donde la intervención divina es interpretada y desplegada en sus ricas implicaciones y captada como tal revelación y presencia. Por eso el Dios bíblico apela sin cesar —sobre todo en el culto— a este constante recuerdo de su pueblo: «acuérdate, Israel...».

La Escritura parece querer afirmar de forma gráfica esto mismo cuando nos habla de que no es posible ver a Dios sin morir; es decir, sin trascender de algún modo la inercia del instante, del espacio y el tiempo en su concreción histórica. Es sólo después de haber pasado Dios cuando a Moisés le es dado contemplar el dorso del Misterio y descubrir, en el recurso posterior a la me-

moria, el tránsito de Dios: «cuando pase mi gloria, yo te pondré en la hendidura de la roca y te cubriré con mi mano mientras paso. Luego retiraré la mano y me verás las espaldas; pero mi faz no la verás» (Ex 33,23).

d) La memoria como ámbito de encuentro con el Resucitado.

La capacidad de la memoria para sobrenadar el efímero tiempo cronológico permite al hombre situarse en los umbrales del «tiempo» del Resucitado, que es ya el «tiempo de Dios» (en expresión de Karl Barth), la eternidad, que desborda a la vez que abarca la amplitud del espacio y el despliegue del tiempo. Es así la memoria el ámbito privilegiado para sintonizar con el Señor resucitado, donde él puede hacérsenos presente y nosotros podemos establecer contacto con él.

Desde esta perspectiva la aparición y la presencia de Cristo resucitado a sus discípulos (que tiene su prolongación singular y su actualización en el misterio eucarístico) pueden explicarse como una presencia que implica también la ausencia y por ello como una presencia «memorial». El evangelio alude a veces a la incredulidad de los discípulos ante las apariciones iniciales del Señor y al progresivo re-conocimiento de su presencia. Será bajo la luz difusa del recuerdo (al que alude con tanto acierto el Evangelio de Juan) y de la celebración memorial eucarística como el Señor se les irá haciendo verdadera, densamente presente a sus discípulos.

En realidad no nos es dado captar en toda su hondura al Resucitado si no es en el marco de ese juego dialéctico de una presencia que deviene ausencia (y viceversa) —como en Emaús— y que por ello da paso a la hondura del recuerdo, en el marco de esa memoria meditativa que es siempre la fe, donde va acaeciendo la presencia cada vez más viva y duradera del Señor y se va profundizando la vivencia de nuestro encuentro con él, de por sí inagotable en el instante efímero.

Al destacar, como lo estamos haciendo, la memoria, no queremos negar en modo alguno la presencia objetiva: el Señor resucitado «está ahí» aun antes de que «estuvieran allí» los suyos. La aparición del Resucitado es «previa» al recuerdo y anterior a la memoria de sus discípulos; acaece antes de que éstos hagan memoria de Jesús. Es preciso reconocer la iniciativa absoluta del Resucitado en su presencia a los discípulos, así como la prioridad de su acción salvadora (pues la resurrección es gracia, revelación

y alianza, que no brotan de la iniciativa humana, sino divina). La presencia viva de Cristo resucitado es, pues, anterior a la conciencia y a la memoria de los discípulos y no es reductible a éstas. Pero también es cierto que, si bien las apariciones no son consecuencia de la memoria de los apóstoles, tampoco podrían darse (por su carácter esencialmente dialogal) al margen de la conciencia y la presencia de esos mismos discípulos y por ello también de su memoria. Por eso cabe decir que las apariciones del Señor no se circunscriben a aquellos momentos fugaces en los que los suyos le sienten cercano y próximo. Es quizá una vez que él se ha ausentado cuando su presencia se hace más fuerte, porque es entonces cuando la aparición del Señor revivida en el recuerdo de la fe despliega toda su eficacia salvadora y su significación capaz de iluminar la existencia y la vida de la comunidad primera. Y es en ese lapso necesario de tiempo (los «cuarenta días»), anejo a la memoria, donde se puede ir captando la relación que media entre las promesas y el anuncio del reino —de la Humanidad Nueva— y la realidad efectiva del Hombre Nuevo y renovador.

Desde esta perspectiva, la presencia tanto de la persona de Jesús como de su sacrificio o de su entrega en la eucaristía no es algo que acaece únicamente «ante nosotros», a través de una mera ubicación objetiva en el espacio y el tiempo, sino que tiene lugar sobre todo «para nosotros», afectándonos y obligándonos a «guardar memoria». La presencia del Señor no acaece sólo ante nuestra pasividad de meros espectadores, sino que tiene lugar también con nosotros como actores o interlocutores, implicando toda nuestra existencia y nuestra personalidad. Memoria que, por supuesto, no puede reducirse a la pura rememoración individual, intencional o mental, sino que es una memoria en cierto modo objetivada, comunitaria, plasmada —como diremos— en la realidad misma y la vida de la Iglesia como «memorial» de Cristo y condensada luego en la acción celebrativa y en los dones de esa misma Iglesia<sup>216</sup>.

<sup>216</sup> Desde esta perspectiva, sorprende que Tomás de Aquino, que tanto interés mostró por la presencia de la persona de Cristo en relación con el espacio, apenas si prestó atención alguna a la presencia de su sacrificio en el curso del tiempo ni a la cuestión del memorial. Subraya la unidad del cuerpo de Cristo bajo la multiplicidad de las especies sacramentales diseminadas en el espacio (cf., por ejemplo, STh III, q. 76), pero apenas considera la unidad de la acción sacrificial salvadora de Cristo en la multiplicidad de los instantes del tiempo. Se contenta con repetir fórmulas tradicionales del memorial, pero sin explicitarlas: «sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti». Cf. B. Faivre, *art. cit.*, 278s.

- e) La memoria en la celebración eucarística:  
presencia recíproca, dinámica, progresiva

La presencia, reavivada y fomentada por la memoria, no es algo estático, sino que está constituida por un dinamismo que va *in crescendo*. Por él, la presencia del Señor va adquiriendo densidad progresiva en la conciencia humana. A través de la memoria —y la celebración memorial— se ahonda y se incrementa para nosotros (no en sí misma, pues la presencia de Cristo en sí ya no está sujeta a los avatares de la contingencia histórica) la presencia del Señor, haciéndose más íntima y más viva. De este modo, la presencia del Señor adquiere un carácter verdaderamente personal: él se hace presente a cada uno de una forma nueva y singular, mostrándose y revelándose también a cada creyente a medida de su recuerdo y de la respuesta de su fe.

En la celebración memorial, a la vez que se va realizando el encuentro progresivo del hombre con Cristo, es el propio hombre el que deberá irse encontrando consigo mismo y con los otros. O más exactamente: el encuentro con Cristo sólo va acaeciendo en la misma medida en que acaece el encuentro con nosotros mismos y con los demás.

A diferencia de Dios, que es siempre y por entero presente a sí mismo, el hombre no puede abarcar su propio ser distendido en el tiempo ni estar plenamente presente a sí mismo o a los otros en un momento dado de su existencia. La coincidencia del hombre consigo mismo y con los otros exige, además de la comunicación y la apertura, el «recogimiento», en la memoria, de los momentos de encuentro y de presencia, fragmentos de la vida dispersos en el tiempo. El hombre disipado en la pura multiplicidad de los momentos inconexos, de las experiencias heterogéneas infinitas, corre peligro de perder la hondura de la propia existencia y con ello la coherencia, la unidad y el sentido de su propio devenir y de su propia realización personal, convirtiéndose entonces en ausente a sí mismo y, por ende, en ausente a Dios y a los demás.

Ese impulso, en el que el hombre trata de recoger las migajas diseminadas de su propia duración o de su existencia distendida en el espacio y el tiempo, integrándolas en una historia homogénea y coherente, encuentran su concreción y su formulación en esa ancestral tentativa religiosa que es el mito y su celebración en el rito, que deviene en acción dramática. Será luego en el drama como re-presentación formulada, en donde el *drömenon* —la celebración dramatizada de los momentos culminantes

del existir humano— se presencializa y se hace consciente y viva al proyectarse sobre ese ancho espejo que es el drama, universal y eterno, de los otros. En el teatro el hombre intentará recoger posteriormente, de forma vivencial, los instantes dispersos, no integrados aún, de su propia existencia y tratará de dar sentido a su historia enmarcándola en la historia más amplia de la comunidad humana. Esto se hace realidad también en la eucaristía como *dromenon*, como celebración dramática que proyecta nuestra historia, tanto personal como colectiva, en la historia de Jesús como paradigma del ser y el existir del hombre. Por eso vale también para la eucaristía lo que suele afirmarse de la dramática como búsqueda de identidad y de sentido de la existencia, como encuentro con las propias raíces, como catarsis y purificación de lo espurio e infrahumano, como hallazgo de modelos de identificación. Pero todo ello sublimado y purificado, en este caso, por la presencia singular del Misterio como protagonista (aunque con un protagonismo muy diferente al del *deus ex machina* de la tragedia griega), dentro de una acción dramática que implica un encuentro personal con el Resucitado en una re-presentación de la que nosotros somos también protagonistas<sup>217</sup>. De aquí la importancia de la celebración eucarística como memorial que aviva y explicita la experiencia cristiana de la salvación. Es conveniente prestar gran atención a la «memoria», porque la densidad del recuerdo y la conciencia de la salvación experimentada y vivida

<sup>217</sup> Sin embargo, la eucaristía no es la mera «representación dramática» de la vida y la actuación de un personaje histórico del pasado, sino la presencialización de un Viviente, donde el personaje «representado» sigue siendo él mismo, el protagonista de la acción. Bien lo advierte F. Melancthon en su carta a Ecolampadio, el 8 de abril de 1529: «Vosotros defendéis que el cuerpo ausente de Cristo se representa como en una tragedia (*tamquam in tragedia repraesentatur*)», siendo así que el Señor dijo: estaré con vosotros todos los días; «por lo que yo creo que este sacramento es verdadero testimonio de una presencia. Siendo así las cosas, estimo que en la cena se da la *koinonía* (comunidad) con el cuerpo presente». La raíz está en la resurrección: «los antiguos, al disputar acerca de la resurrección, argüían cuerdamente a partir de la cena, probando que (Jesús) había resucitado, porque instituyó la *koinonía* (comunidad) de su cuerpo. Pues era necesario que estuviese vivo el cuerpo que nos iba a ser impartido. Si los antiguos creyesen que (la cena) era la representación de un cuerpo ausente, ¿cómo hubieran podido probar (por la eucaristía) la resurrección? Pues, aunque Cristo no hubiese resucitado, un cuerpo ausente y reducido a cenizas podría ser objeto de representación como es representado Héctor en las fábulas» (CR 1,1049s).

es lo que otorga densidad y hondura a la celebración eucarística, que no puede quedar reducida a la presencia del Señor en los dones si a la vez no destaca su presencia en la vida de los participantes en la acción litúrgica, en su experiencia cristiana y, en definitiva, en su memoria.

f) La memoria como dimensión eclesial de la presencia de Cristo.

Así pues, la memoria o anámnesis de la comunidad es el marco en el que acaece la presencia del Señor (incluida su presencia en los dones). Hasta el punto de que sin la «memoria» o memorial no puede realizarse la celebración sacramental<sup>218</sup>. Y a su vez la presencia (incluida la presencia de los dones) de Cristo debe ahondar nuestra memoria, dando así cada vez mayor densidad a la presencia del Señor en nuestra vida. La presencia eucarística se ordena de este modo a otra presencia más amplia del Señor en nosotros y en el mundo (a la vez que depende de éstas) y por ello la memoria nos habla de una presencia dinámica, en continuo progreso y ascenso, y no meramente estática.

Es claro que la memoria de que hablamos, aunque implique ciertamente la rememoración intencional subjetiva —la memoria en sentido psicológico—, no se reduce a ella, sino que la desborda. Es sobre todo «memorial», memoria objetivada en la vida, los gestos y sobre todo en la celebración eucarística de la Iglesia. Memoria eclesial que deberá ser vivida y celebrada —participada— comunitariamente.

A nivel humano el hombre se hace presente a los demás hombres no en el chispazo instantáneo del encuentro ocasional, sino desde un encuentro enmarcado en una serie de encuentros sucesivos. Sólo cuando la imagen viva y actuante de los otros se va imprimiendo, lenta, progresivamente, en nuestra propia existencia, es cuando se crean lazos de auténtica comunión. El amor o la amistad verdaderos brotan sin cesar de las recónditas fuentes del recuerdo y tienen su sustento en la mayor o menor densidad de esos recuerdos. «Un ser querido nos es tal en la medida en que lo captamos en toda su duración» y no en un mero instante efí-

<sup>218</sup> Ya san Cipriano advierte que sólo se realiza la eucaristía si se observa el mandato de la conmemoración o anámnesis ordenado por Jesús (cf. *Ep.*, 63,10: PL 4,393 A; Sol I, 219). Y, en la alta Edad Media, Odón de Cambrai no duda en afirmar: «sine hac memoria non conficimus dominici corporis et sanguinis sacramentum» (*Exp. in can. missae*: PL 160,1063 B).

mero<sup>219</sup>. Por eso la presencia personal no es la del mero «cuerpo y sangre», sino también la de la personalidad y el espíritu.

Es en este marco donde la Iglesia desempeña un papel importante como «memoria viva», a lo largo de los siglos, de la personalidad de Jesús y de su actuación salvadora. Por la fuerza del Espíritu de Cristo que da pábulo incesante a la memoria viva de la Iglesia (o mejor aún: que constituye a la Iglesia, toda ella, en memoria viva), pues el Espíritu «os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 15,26), se hace presente en la comunidad, cuerpo de Cristo, y a través de ella —de su «ser memorial»— el acontecimiento central de la salvación que es Cristo Jesús en toda la plenitud de su persona y de su obra. Y es en este mismo contexto de la memoria comunitaria que es la Iglesia (y que lo es sobre todo cuando se encuentra reunida en la celebración eucarística) donde la persona concreta puede ir reviviendo, a la luz de esa memoria comunitaria, su propia memoria —y su historia— personal de la salvación y donde se va fraguando y haciendo viva la realidad de la presencia recíproca de Cristo a cada uno de nosotros y de nosotros a él.

##### 5. Memoria presencial. Presencia memorial

La polaridad memoria-presencia se ha convertido a veces en oposición y en motivo de confrontación entre las Iglesias acerca de la eucaristía. Y, sin embargo, esta problemática desborda el misterio eucarístico y afecta en realidad al conjunto de la teología. Nos hallamos, en efecto, ante dos formas de comprensión del misterio de la salvación<sup>220</sup>. Una que tiende a retrotraer la salvación al pasado del Jesús histórico: somos salvados en la medida en que nos hacemos contemporáneos de la cruz de Jesús (S. Kierkegaard, que expresa bien el pensamiento de Lutero) a través de la fe-memoria que nos traslada al ámbito original de la palabra y la revelación (la Escritura) y la gracia. Otra que desplaza hacia el presente la actualización de la obra de Jesús a través de sus dones (que van desde los sacramentos, la gracia, la revelación objetiva, hasta el don de su cuerpo y sangre). En uno y otro caso la Iglesia juega un papel de mera correa de transmisión

<sup>219</sup> B. Faivre, *art. cit.*, 283. Cf. R. Didier, *L'Eucharistie* (Lyón 1971) 56-61.

<sup>220</sup> Esta problemática no sólo afecta a la teología eucarística, sino además a todo el conjunto global del misterio cristiano: a la revelación, la cristología y la soteriología, a la teología de los sacramentos, de la gracia y hasta de la misma Iglesia. Cf. A. Darlapp, *art. Anamnese: LThK I*, 483-486.

entre el pasado del Jesús histórico y nuestro presente. Aunque en distinto grado en cada esquema: bien porque nos traslada a nosotros al pasado de Jesús o bien porque actualiza y nos hace presente hoy su revelación y su palabra, su gracia, su obra salvífica en suma.

Y, sin embargo, no tienen por qué oponerse ambos esquemas, la memoria y la presencia. La presencia es en realidad presencia memorial y la memoria memoria presencial, porque lo son no sólo de un personaje histórico que vivió en el pasado, sino de esa persona que vive como resucitada y que se presencializa a través de su cuerpo eclesial. La Iglesia no sólo «guarda memoria» de un pasado remoto (la persona y la obra del Jesús histórico), sino que es o debe ser además «memoria viva» o sacramento ella misma del Viviente. De este modo, la Iglesia (sobre todo en su celebración eucarística) se presenta como ese punto intermedio entre una memoria como pura rememoración subjetiva (mero *recuerdo* del *pasado* histórico) y una presencia de tipo puramente objetivo (pura *presencia* de dones o de cosas). La memoria, a la vez que la presencia de Cristo (en su dimensión histórica pasada y en su dimensión eclesial presente), acaece en y por medio de la comunidad eclesial.

Por esta razón, la memoria lo es en cuanto «memorial», tal como, siguiendo las huellas de O. Casel, lo afirma la teología moderna<sup>221</sup>. Es decir, es recuerdo plasmado en signos que presencializan y plasman la realidad recordada, a la vez que sirven de apelación a una nueva y constante rememoración. Es así un recuerdo objetivo que, siendo producto de la memoria anterior, despierta y genera nuevos recuerdos. La conmemoración, pues, no acaece únicamente en la pura intimidad personal, en la fe subjetiva, sino además en gestos externos, en un signo memorial comunitario o eclesial, en una oblación exterior que conmemora a la vez que presencializa el sacrificio y la oblación personal de Jesús: «oblatio ecclesiae commemorans et repraesentans» y «oblatio Christi commemorata et repraesentata». Aunque la iniciativa de esa presencialización pertenezca siempre al Señor resucitado y no a su Iglesia, como hemos dicho; es él el que la asume como instrumento y sacramento suyo y no viceversa.

<sup>221</sup> Cf. un resumen en J. Betz, *Eucharistie in der Zeit I/1*, 242-259. Véase también I. Oñatibia, *Recuperación del concepto de memorial por la teología contemporánea: «Phase» 12* (1972) 335-345. Sobre el memorial en la teología ecuménica reciente, cf. además A. Matabosch, *Dos recientes acuerdos ecuménicos sobre la eucaristía*, en *ibid.*, 326-331.



Este memorial acaece en la vida entera de la Iglesia, pero de forma especialísima en la celebración eucarística, donde la Iglesia, de forma consciente (y no con un mero mimetismo mecánico), revive en sus gestos de oblación y diaconía sacrificial la diaconía sacrificial de Cristo y su oblación hasta su muerte. Así, los gestos sacramentales de la Iglesia son a la vez representativos y rememorativos del sacrificio de Jesús <sup>222</sup>.

El memorial abarca, pues, toda la celebración eucarística. Está constituido en primer término por la liturgia de la palabra (donde resuena también la vida de Jesús), ya que la palabra, junto con el gesto, es el mejor avivador de los recuerdos. Continúa luego en el ofertorio como signo memorial de la vida de la Iglesia como entrega y oblación por los otros. La anáfora consecratoria plasma y realiza la conjunción del sacrificio de Cristo y el de la Iglesia, realizada por el propio Señor (suyas son las palabras de la institución) y el Espíritu. Por último, la comunión expresa todo este misterio celebrativo como participación plena nuestra no sólo en la persona, sino también en el destino de Jesús y en su vida como oblación y entrega.

#### 6. *Sacrificio memorial. Memoria sacrificial*

La acción litúrgica evoca e invoca a la vez; es signo y memorial tanto para Dios como para el hombre. A Dios se le recuerdan sus promesas de salvación por medio de la vida y la muerte de Jesús. El hombre, a su vez, es invitado a recordar la salvación pasada reactualizada. Pues a la alianza entre Dios y su pueblo como donación y pertenencia recíproca corresponde también el

<sup>222</sup> El teólogo de Trento A. Salmerón, después de distinguir entre *anamnēsis* e *hypomnēsis* (o memorial y rememoración), dice: Jesús ordenó «haced esto», por lo que no se trata únicamente de recordar, sino de «hacer una recordación» o memorial recordatorio: «hacedlo en recordación (*facite in recordationem*) de mi oblación». El mandato de Cristo incluye, pues, no sólo la rememoración interior, sino además una representación exterior, «no sólo la recordación (*recordatio*) de la oblación hecha en la cena, sino una representación memorial (*recordativa repraesentatio*) y una especie como de exhibición y ostensión ante nuestros ojos de la pasión de Cristo y, por consiguiente, una renovación en la mente de los fieles en el espíritu de la pasión de Cristo (*in spiritu passionis Christi renovatio in mentibus fidelium*)» (*Compendiosa Responsio*: CTr VI/3, 422s). Es notable el paralelismo de algunas de estas expresiones con las de Calvino (cf. p. 343, notas 42 y 43).

mutuo recuerdo. Dios dirá a su pueblo: recuerda que yo te he rescatado, te salvo y te libero. Y el pueblo responderá a su Dios: recuerda que tú nos has liberado y rescatado; sálvanos <sup>223</sup>.

Un memorial para Dios. Esta expresión es, naturalmente, antropomórfica. Es evidente que Dios no necesita acordarse ni tiene necesidad de recordatorio alguno que avive su memoria. Tal como lo vio la Iglesia de los cuatro primeros siglos, él no necesita de nuestros dones, de la presentación de nuestros sacrificios o de nuestra ofrenda ante sus ojos para acordarse de nosotros y otorgarnos su gracia. En realidad, la memoria viva del Padre es la persona misma de Jesús, cuya presencia y cuya acción «es el misterio mismo de la salvación interiorizado en la vida de Dios» <sup>224</sup>.

De aquí que el memorial pueda entenderse como una presentación ante los ojos de Dios de la vida sacrificial de Jesús, pero no como una presión ejercida sobre la divinidad para recabar u obtener de ella sus dones. Con lo que se demuestra que las diversas dimensiones de la eucaristía: la impetratoria o de petición, la eucarística o de alabanza y acción de gracias y la propiciatoria (ordenada a la obtención del perdón) no constituyen más que diversas formas de expresar una única realidad: el memorial, que las engloba a todas. Dios «se acuerda» de nosotros por Cristo y en él, pues la memoria o el recuerdo de Dios no es un acto puntual aislado o esporádico, sino que es la persona misma del Hijo Jesucristo en donde se plasma la alianza y por ello la «memoria nueva y eterna» de Dios para con nosotros. Recuerdo permanente e indeleble que es el mismo Jesús.

Un memorial para los hombres. En consecuencia, el memorial para Dios lo es en tanto en cuanto es también a la vez memorial para nosotros. Pues la salvación que es el mismo Cristo como recuerdo vivo del Padre consiste en presentarle al Padre el Hijo en cuanto que nosotros mismos somos presentados también en él y por él. Por eso el recordarle a Dios la oblación de Jesús es indisoluble del recordarnos a nosotros mismos —o interiorizar en nuestra propia existencia— el diálogo y la oblación constante, la suprema comunión y acción de gracias que acaece entre Jesús y el Padre celestial. En vivir y encarnar en nosotros este misterio de alianza filial.

De este modo, el memorial es una forma de expresar el sacrificio del Cristo total, del único cuerpo constituido por Cristo

<sup>223</sup> Cf. M. Thurian, *L'Eucharistie*, 49-50.

<sup>224</sup> F. X. Durrwell, *La eucaristía*, 153.

como Cabeza y su Iglesia. Es a través de la celebración memorial como el sacrificio de la comunidad se incorpora al de Cristo sirviéndole de sacramento o expresión visible. Por otra parte, la memoria o celebración memorial es también la forma humana, consciente, por la que —en la fe, la esperanza y el amor— la Iglesia, como esposa y como cuerpo, pone en manos de Cristo como esposo y cabeza suya su propia oblación, su vida diaconal, su sacrificio. Y es así, por la acción de Cristo como sumo sacerdote y por la acción memorial de la Iglesia, como el sacrificio de la cabeza y el del cuerpo se funden en el sacrificio único del Cristo Resucitado que se realiza como el del Cristo total.

### 7. El sentido escatológico del memorial

Aunque es verdad que la resurrección constituye el centro del misterio eucarístico, también es cierto que la referencia al Jesús histórico, al pasado de la vida y la muerte de Jesús es un dato imprescindible de la fe y la teología. Por una doble razón: en primer término porque la realidad del Resucitado sólo adquiere concreción cuando asume los rasgos y las actitudes definidas por el comportamiento histórico del Jesús de Nazaret. Una insistencia exagerada en el Cristo resucitado puede conducirnos a un Jesús demasiado abstracto y vaporoso. Por otra parte, la memoria de la cruz es necesaria porque nos remite al recuerdo indispensable del dolor y el sufrimiento de nuestro tiempo (por lo que el memorial tendrá siempre algo del grito agonizante de la cruz que clama frente al pecado del mundo: será «memoria subversiva»).

Pero esa referencia imprescindible a la vida y la muerte de Jesús no es un término en sí mismo, sino que ha de ser asumida en el dinamismo propio del misterio pascual, que conduce y desemboca en la plenitud de vida y de resurrección. La referencia a la muerte es, pues, necesaria, pero no es el centro último del misterio eucarístico, sino uno de sus polos: no es término, sino lugar de tránsito hacia una plenitud mayor como meta definitiva.

Por eso, si el memorial eucarístico lo es fundamentalmente del pasado, también deberá serlo del futuro. «Estamos habituados a la idea de que la eucaristía es el memorial de la pasión del Salvador; y lo es en efecto. Pero sería recortar su significación el no ver en ella más que la muerte de Jesús, sin ver también la resurrección al mismo tiempo. Para los primeros cristianos muerte y resurrección constituían un único misterio, inseparable de un

tercer momento: la parusía». Por eso, cuando celebramos la eucaristía únicamente como el camino de la cruz que conduce a la tumba y no como el éxodo que desemboca en la tierra prometida, la empobrecemos. Así, aunque es verdad que la celebración eucarística actualiza el sacrificio de la cruz, también es cierto que actualiza la resurrección de Cristo. «La eucaristía es el memorial de la muerte de aquel que es ya el Señor por su resurrección y cuyo advenimiento es perenne», tal como lo expresaba la primera comunidad: ven, Señor Jesús<sup>225</sup>.

Este sentido de éxodo o de misterio pascual en la memoria se refleja en la afirmación de Pablo: «proclamáis la muerte de Jesús hasta que vuelva» (1 Cor 11,26). La proclamación o confesión de fe, tan vinculada al memorial, se refiere a todo el conjunto del misterio pascual, que comprende desde la encarnación, la vida y la muerte de Jesús hasta el futuro de su parusía o de su última venida («hasta que vuelva»). Así aparece además en numerosas anáforas o plegarias eucarísticas del Oriente, que hacen memoria no sólo de la pasión y la muerte, de la resurrección y la ascensión, sino también «de su segunda parusía venidera»<sup>226</sup>.

Lo mismo se demuestra por la estructuración primitiva del ciclo litúrgico: el hecho de que la nueva pascua cristiana se celebre no anualmente, como la pascua judía, sino semanalmente, prueba que no se trata de una mera celebración memorial de un hecho pasado, de un «aniversario» de la muerte de Jesús que se conmemora en la misma fecha anual.

Por otra parte, la muerte y la resurrección de Jesús eran celebrados por la Iglesia antigua en el memorial eucarístico como un único misterio, como un todo indivisible que no cabe disociar en momentos aislados. Es sólo a partir de los siglos IV y V cuando la obra salvífica de Jesús empieza a ser contemplada desde una perspectiva más histórica o temporalizante: la celebración memorial de la vida y la muerte de Jesús, así como de su resurrección, empieza a distenderse a lo largo del año litúrgico en las diversas conmemoraciones de la existencia histórica de Jesús

<sup>225</sup> J. Dupont, *Le repas d'Emmaüs*, 91s. «Memorial de la pascua del Señor (la eucaristía) es, en la Iglesia, la memoria de unos hechos pasados; pero es más aún memoria del futuro, ya que es un porvenir del que tienen que acordarse los cristianos: 'acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos' (2 Tim 2,8), de ese porvenir que es el Cristo pascual», que sale a nuestro encuentro, afirma F. X. Durrwell, *op. cit.*, 59.

<sup>226</sup> Cf. las *Constituciones apostólicas*, la liturgia de Santiago o la de los Doce apóstoles: L. Bouyer, *Eucaristía*, 265.273.283, etc.

(nacimiento, bautismo, vida pública, etc.), cuyos acontecimientos principales se hacen coincidir con determinadas fechas del calendario anual. Las liturgias primitivas tenían un sentido de la *anamnesis* más abarcante o englobante: «la conmemoración era la presencia actual de la obra de Jesús en su totalidad, que culminaba en el misterio pascual en cuanto resumen de la encarnación, muerte, resurrección y parusía futura»<sup>227</sup>.

De este modo, además de evocar el pasado y hacerlo revivir en el presente, el memorial pascual posee esa tercera dimensión de anticipación del futuro: «profetiza, anticipándola, la liberación escatológica». Por eso es el ámbito donde fluye la esperanza<sup>228</sup>. Pero el memorial eucarístico no puede reducirse a la mera esperanza o a la anticipación intencional del futuro en plenitud, sino que deberá tender a la anticipación real de ese futuro, de manera que la «transustanciación» del mundo y de la historia empiece ya a realizarse. Y donde la liberación no sólo sea objeto del recuerdo o de la esperanza, sino que empiece ya a llevarse a cabo y a hacerse presente entre los hombres.

<sup>227</sup> J. Betz, *Sacrifice et action de grâces*, 84. Sin duda, por eso la Iglesia mantuvo siempre el sentido del domingo, en cualquier momento del año litúrgico, como fiesta que compendia todo el conjunto del misterio pascual y de la obra salvífica de Cristo. P. M. Gy afirma que la eucaristía es siempre e invariablemente una «memoria total», abarcante de todo el misterio de salvación: *L'Eucharistie dans la tradition de la prière et de la doctrine*: *MaisDieu* 137 (1979) 89.

<sup>228</sup> F. X. Durrwell, *La eucaristía*, 26.

## CAPITULO VI

## EUCARISTIA Y TRANSFORMACION DEL MUNDO

I. LA PRESENCIA REAL DE CRISTO  
EN LOS DONES DEL PAN Y DEL VINO

Es preciso comenzar distinguiendo, en este tema, entre la afirmación del *hecho* de la presencia real somática y la explicación del *modo* de realizarse esa presencia. La afirmación del hecho responde sin duda a los datos fundamentales de la Escritura. La interpretación, en cambio, de esos datos es fruto de la elaboración posterior de la Iglesia, que habla —en los Padres— de una «transformación» o «conversión» de los dones. En épocas posteriores se diversificará aún más la variedad de las sentencias y las interpretaciones, llegando en algunos casos a posturas extremas.

Hay que reconocer, sin embargo, que en la práctica no es posible un deslinde o una delimitación absoluta del «hecho» y del «modo» o el sentido del hecho, pues ciertas formas de explicación de ese sentido pueden llevar implícita la negación o la exclusión del hecho mismo.

1. Razones a favor del «hecho»  
de la presencia real eucarística

Comencemos presentando las objeciones principales que se oponen a una presencia real somática de Cristo en la eucaristía, con objeto de responder a ellas y pasar luego al examen de los datos positivos que la Escritura nos ofrece a este respecto.

Los principales reparos a la presencia real podrían reducirse a los siguientes:

a) La afirmación, por parte de Jesús, de una presencia de su cuerpo y sangre en los dones del pan y el vino resulta históricamente increíble, porque no sólo carecemos de todo antecedente

similar en el mundo de las religiones (en el que alguien dé a comer con un sentido sacral o religioso su propio cuerpo o sangre), sino que además, y sobre todo, resulta inaudito para la mentalidad judía el comer carne o beber sangre humanas o el darlas en comida. Sin embargo, esta objeción cae por su base a causa de su errónea concepción de la realidad que se hace presente: ni Jesús ni sus discípulos pensaron en la donación o la recepción de una materia biológica o de una sustancia carnal crasa. Es su propia persona y su propia vida lo que Jesús entrega, ya que esto es lo que significa para un hebreo el cuerpo y la sangre (cf., por ejemplo, 1 Pe 2,24: «llevó nuestros pecados en su cuerpo», es decir, en sí mismo, en su persona). Esta objeción, por otra parte, es muy antigua: ya la recoge Juan en su evangelio cuando menciona la réplica de los judíos a Jesús: «¿cómo puede éste darnos a comer su carne?» (Jn 6,52) (en donde se reflejan sin duda las vacilaciones de la primitiva comunidad judeocristiana en ciertos ámbitos). Jesús se ratifica en la necesidad de comer su carne y beber su sangre, pero explicando a la vez que no se trata de un mero comer carnal, pues la carne sola sin el Espíritu «no aprovecha para nada» (Jn 6,63), sino de la participación y comunión con su persona y su vida a través de su realidad humana (cuerpo y sangre): «el que *me* come vivirá por mí» (Jn 6,57) o «el que come de este pan vivirá para siempre» (Jn 6,58), siendo ese pan de vida el propio Jesús, su realidad personal.

b) Pensar en la carne o en la sangre implica una cosificación inadmisibles. Por eso la palabra «esto», dicha del pan y del vino (o del cáliz), no puede referirse a una cosa o a una sustancia, sino a una acción humana personal, que es, en primer término, el sacrificio y la oblación del cuerpo y la sangre en la cruz y, en consecuencia, la celebración ritual de ese hecho en la cena (bien en su conjunto o bien en un momento culminante de la misma). El sentido de las palabras de Jesús vendría a ser, por tanto: esta celebración ritual (no los dones) es mi cuerpo entregado y mi sangre derramada; o sea: «esto» es la celebración de mi muerte. Tal interpretación se apoya en el hecho de que, en la cena pasqual, los comentarios o explicaciones que hacía el padre de familia giraban en torno a diversas acciones realizadas y no a las cosas utilizadas.

Una variante, de tipo más filosófico, de esta objeción afirma que el pensamiento hebreo es personalista y no dependiente de una ontología. Por ello es del todo ajena a Jesús la idea de una conversión o mutación de la «sustancia». Al hebreo le interesa

no lo que la realidad objetiva es en sí misma, sino lo que es para el ser personal al que está referida<sup>1</sup>.

Respecto a la primera parte de esta objeción, aun reconociendo que la celebración como tal es sacramento del sacrificio de Cristo, como ya hemos expuesto en el capítulo anterior, es difícil admitir que el pronombre «esto» (o «éste») pueda referirse a algo que no sea el pan o el cáliz, pues éstos son mencionados inmediatamente antes de las palabras de la institución: «tomó el pan» y dijo (y lo mismo el cáliz): dato en el que coinciden las cuatro narraciones de la cena. En lo que respecta a la segunda razón es preciso admitir que en el trasfondo de todo lenguaje y pensamiento humanos (también del hebreo) late siempre una ontología o concepción del ser y el devenir más o menos explícita.

c) Otro tipo de objeciones discute el sentido del verbo copulativo «ser», utilizado en las palabras de la cena. El término «es» tiene el sentido amplio de «significa», por lo que las fórmulas de la institución han de ser entendidas como «esto significa mi cuerpo (mi sangre)». Tal fue la interpretación clásica de Zuinglio en el siglo XVI, a la que se opuso rotundamente Lutero en la Disputa de Marburgo en 1529<sup>2</sup>. Hoy día es claro que no podemos discutir, como se hizo en otras épocas, sobre el sentido primigenio del verbo «ser», ya que éste no formó parte de la frase original de Jesús, dado que el verbo copulativo es implícito en hebreo, de manera que las fórmulas en su versión original sonaban «esto, mi cuerpo», «esto, mi sangre» (o bien: «este cáliz, la nueva alianza en mi sangre»), tal como aparece todavía, sin verbo copulativo, en el texto griego de Lc 24,20. No obstante, hay que decir también que el verbo «ser» aparece ya en el texto griego (con la excepción señalada), que interpreta así autoritativamente el original hebreo, lo cual parece indicar que las fórmulas fueron entendidas por la comunidad primitiva bajo la categoría del «ser». En todo caso, afirma E. Käsemann, «cualquiera que sea, en los sinópticos, el sentido del término *estin* (= es), objeto de tan larga y áspere discusión, en Pablo no encontramos problema alguno a este respecto, en cuanto que el propio Pablo interpreta el *estin* en 10,16ss por medio del concepto *koinōnia*. Con lo cual queda excluida de antemano toda interpretación me-

Cf. F. X. Leenhardt, *Ceci est mon corps*, 28-39.

<sup>2</sup> Cf. el relato de la Disputa de Marburgo en WA 30/III, 112-122, donde aparecen ya buena parte de las objeciones que aquí recogemos, así como la firme postura de Lutero en contra de Zuinglio y Ecolampadio (cf. *ibid.*, 137s).

ramente simbólica. En consecuencia, no hay razón alguna para hablar aquí de unas palabras metafóricas o de una mera imagen o de una sentencia que acompaña a una acción tipológica»<sup>3</sup>.

Esta objeción fundamental se podría desdoblar en las dos líneas siguientes. Una primera postura tiende a interpretar las fórmulas de la cena como expresiones simbólicas o parabólicas. Algunos autores, como C. von Weizsäcker o A. Jülicher, habían hablado de la cena como la última parábola de Jesús, en la que éste compendió toda su acción y su pasión. Destacan entonces el paralelismo entre las palabras de la cena y ciertas expresiones de las parábolas, como «el enemigo es el diablo», «el campo es el mundo» (Mt 13,38,39), o «la semilla es el reino de Dios» (Lc 8,11), o echan mano del texto de Pablo «la roca era Cristo» (1 Cor 10,4, referido a la roca de la que bebió Israel en el desierto)<sup>4</sup>. Pero es incorrecto el identificar todas esas expresiones con las fórmulas «esto es mi cuerpo» (o «mi sangre») de la cena. En primer lugar porque falta todo término de comparación: en el contexto de las parábolas aparece siempre una similitud, expresada en términos como «es semejante a», «así, de igual manera» o «¿a qué lo compararemos?» (referidos al reino), y que brillan por su ausencia en el contexto de la cena. En segundo lugar, falta en la cena la polaridad, típica de las parábolas, entre un nominativo (la cosa que se compara) y un dativo (la realidad a la que algo es comparado). En tercer término, la primera Iglesia (Pablo, la *Didaché*, Ignacio o Justino) nunca entendieron las palabras de la cena como una parábola. Por otra parte, queda excluido el sentido parabólico porque en las parábolas se explica una realidad desconocida, misteriosa (el reino de Dios), por medio de otra cosa más conocida y accesible (la red, la semilla, el campo, etc.), mientras en la última cena sucede a la inversa: el punto

<sup>3</sup> E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart*, en *Exegetische Versuche* I, 28.

<sup>4</sup> P. Lombardo alude ya al pasaje de 1 Cor 10,4 como una objeción: «algunos creen que Cristo dijo 'esto es mi cuerpo' igual que el Apóstol dice que 'la roca era Cristo'» (*IV Sent.*, d. 10, c. 1: PL 192,859). Calvino recoge también la referencia de Pablo y habla de las fórmulas de la cena como «una locución metonímica, usada con frecuencia en la Escritura para hablar de los misterios». Así, por ejemplo, cuando de la circuncisión se nos dice «hoc est pactum meum» (Gn 17,10), o de la celebración pascual: «hoc est pascha» (Ex 12,11). Cf. *Inst. Rel. Chr.* IV, 17, 21 y 22: CR 30,1019-1021). Jesús, pues, habla *figurative*. Calvino alude también al sentido parabólico o alegórico, pero sin entrar en ello: «allegorias et parabolas omitto» (*ibid.*, 21: CR 30,1019).

de partida es una cosa conocida (el pan) y el punto de llegada es una realidad misteriosa e incomprensible. Además, en las parábolas, aunque aparezcan fórmulas léxicamente similares a las de la cena («el sembrador es el Hijo del hombre»: Mt 13,37; y algo parecido podría decirse de las fórmulas frecuentes en Juan: yo soy la puerta, la luz del mundo, la vid), no se trata de una realidad concreta («este» campo, «este» sembrador, «esta» semilla o «esta» vid), sino de conceptos o ideas universales; mientras que en la cena el sujeto es algo muy concreto: «esto» (este pan y este cáliz)<sup>5</sup>. Podemos decir, pues, que en las fórmulas de la cena nos encontramos no ante unas palabras explicativas o interpretativas (como en las parábolas), sino ante un lenguaje «performativo», que tiende a expresar una voluntad de realización más que a dar una explicación o interpretación de la realidad. Aunque referido a Pablo, podemos citar de nuevo a E. Käsemann, quien afirma que sólo se puede hablar de tipología cuando se ponen en mutua referencia relaciones objetivas, reales (tal es el caso de la comparación que Pablo establece en Gál 4,24s o en el texto ya citado de 1 Cor 10,4) o personas de las que una representa a la otra; pero ninguna de estas dos condiciones se da en los relatos de la cena. Además, el concepto de *koinōnia* o comunión en Pablo excluye toda distinción entre una realidad y su imagen. Por eso, «cualesquiera que sean las objeciones contra ella, la expresión 'presencia real' es adecuada para designar exactamente la realidad a la que Pablo se refiere» (en 1 Cor 10,16s)<sup>6</sup>.

Otra tendencia destaca el valor de la cena como «acción profética». Se aduce como ejemplo la acción de Ezequiel, en la que, después de raerse la barba y los cabellos y quemarlos, añade como afirmado por Dios: «esto es Jerusalén» (Ez 5,5), fórmula considerada paralela a «esto es mi cuerpo». La cena es, pues, una acción profética de Jesús, similar a la de Ezequiel. Uno de los principales autores que hablaron de la cena como acción profética fue Rudolf Otto ya en los años treinta. Este autor se refiere fundamentalmente a la acción de Cristo en la cena como «una predicción drástica y una representación efectiva (que acaece) a través de un *dromenon* analógico» de la muerte en la cruz; si bien, para R. Otto, «la acción de Cristo es algo más que una mera predicción: es predicción anticipatoria por representación y por ello da participación en la virtud de la realidad representa-

<sup>5</sup> Cf. J. Betz, *Eucharistie in der Zeit* I/1, 54-64.

<sup>6</sup> E. Käsemann, *op. cit.*, 28.

da»<sup>7</sup>. La teoría de la cena como acción profética ha sido defendida también por algunos autores católicos<sup>8</sup>, y puede decirse que es válida, con tal que la presencia de Cristo no quede limitada a la celebración, sino que comprenda también a los dones.

d) Una última objeción proviene del término «cuerpo», utilizado por Pablo, y que ya desde el siglo IX ha querido entenderse en ciertos casos en el sentido unívoco de mero «cuerpo eclesial» de Cristo. En este sentido se pronuncian todavía autores recientes<sup>9</sup>. Sin embargo, esta postura está hoy superada en su exclusivismo. Y resulta significativo el que haya sido precisamente la Escuela de la Historia de las Religiones la que, dentro de la teología protestante, haya abierto el camino a una actitud más favorable a la presencia real somática de Cristo (en los escritos paulinos). Estos autores, representados en nuestro tiempo por R. Bultmann<sup>10</sup>, se muestran de acuerdo en afirmar la mentalidad «sacramentalista» de Pablo por obra de los misterios helénicos. Por ello, Pablo sería el creador de la teoría de la presencia real del cuerpo y la sangre de Jesús en los dones, atribuida luego a la institución del propio Jesús histórico. La concepción de la presencia real, y de la consiguiente participación en una sustancia divina, nace en las comunidades helenísticas bajo el impulso de Pablo por influjo de los convites culturales órficos o dionisiacos en los que se celebraba el descuartizamiento y la comida de los miembros de Díóniso Zagreus por los titanes para posesionarse de su fuerza; esta celebración consistía en la «omofagia» o comida de la carne cruda y la sangre de un animal sacrificado que representaba al dios. Sin embargo, estos autores olvidan las profundas diferencias que separan a los banquetes místicos del banquete eucarístico (mucho más en conexión con la participación

<sup>7</sup> Cf. R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (Munich 1954) 239.241. 243; cf. pp. 239-244.

<sup>8</sup> Cf., por ejemplo, J. Dupont, *Ceci est mon corps*, 1033s; J. L. Espinel, *La cena del Señor, acción profética* (Madrid 1976), así como *La eucaristía*, 75-115. Aunque en estos autores católicos se tiene en cuenta la presencia real somática.

<sup>9</sup> Así, por ejemplo, A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübinga 1930) 251ss, y más recientemente Bo Reicke, *Diakonia*, 254; J. A. T. Robinson, *The Body* (Londres 1952) 53.

<sup>10</sup> Cf. TNT, 146. Y ya a principios de siglo, W. Heitmüller, art. *Abendmahl*, en RGG <sup>1</sup>I, 43ss; K. L. Schmidt, art. *Abendmahl*, en RGG <sup>2</sup>I, 9, así como A. Loisy, *Les mystères païennes et le mystère chrétien* (París 1930) 218s.276s.

o comunión en el reino de Dios y la alianza bíblica a través de la persona de Jesús, de su cuerpo y sangre, que con una «teofagia» o un devorar la carne y la sangre de un dios, para participar de su omnipotencia o de su fuerza)<sup>11</sup>.

Hemos de admitir que en Pablo la palabra «cuerpo» se refiere fundamentalmente a la Iglesia y entraña un sentido eclesial. Pero esto no excluye la presencia real de Cristo en la eucaristía, antes bien la incluye, pues el hecho de que Pablo hable de la presencia no sólo del cuerpo, sino también de la sangre (cf. 1 Cor 10,16; 11,25.27), indica que él se interesa por la persona del Señor glorioso en cuanto idéntico al Jesús histórico. Por otra parte, la palabra *koinōnia* o comunión referida tanto al cuerpo como a la sangre implica una participación en una realidad. Así pues, «lo que Pablo establece es que los participantes en la eucaristía reciben a Cristo sacramentalmente. El realismo sacramental es irrevocable»<sup>12</sup>.

Una vez expuestas las objeciones principales, pasemos ahora a exponer brevemente las principales razones que apoyan en el Nuevo Testamento la presencia real de Cristo, tratando de aproximarnos a la intención del Jesús histórico a partir de los textos más tardíos.

a) En el Evangelio de Juan está claramente afirmada la presencia real sacramental: es el propio Jesús quien da a comer su carne y a beber su sangre. La formulación es a veces hiriente, y origina la réplica de los judíos y la murmuración de sus discípulos (Jn 6,52.60ss). Tanto la crítica por parte de esos grupos como la respuesta de Jesús no parecen dejar lugar a dudas respecto a la manducación del cuerpo y la sangre, de la realidad humana, personal de Jesús, verdadero pan de vida.

b) En lo que respecta a Pablo, hoy día se admite, como hemos dicho, su propensión a una postura sacramentalista. Pero no puede afirmarse que sea el Apóstol el creador de esta tendencia (por influjo de los cultos místicos, como quiere Bultmann), antes bien Pablo presupone el extremado sacramentalismo de los corintios (cf. 1 Cor 10,1-11; 11,23-25) como un hecho previo que él rechaza en parte, pues no basta con participar de Cristo en el sacramento si a ello no corresponde la caridad y la justicia,

<sup>11</sup> Cf. sobre las diferencias que median entre el misterio eucarístico y los misterios helénicos, pp. 85-86. Véase H. Patsch, *Abendmahl*, 18-23.

<sup>12</sup> Así el teólogo católico E. J. Kilmartin, *La Cène du Seigneur*, 92-93.

así como la edificación del cuerpo eclesial de Cristo. Es verdad que ni en el capítulo 10 ni en el 11 de 1 Cor, Pablo se ocupa directamente de la presencia real de Cristo, antes bien la da por supuesta como un hecho previamente conocido y creído por sus oyentes, mientras les pone en guardia contra una supervaloración tal de esa presencia que incurra en la grave incoherencia de desconocer la estrecha relación que media entre el cuerpo personal de Jesús y su cuerpo eclesial, entre la persona de Jesús y su comunidad. Cabe decir, pues, que la fe de la comunidad en la presencia real de Cristo en la eucaristía nace como consecuencia de la primera predicación de Pablo en Corinto («lo que os he transmitido»), y a su vez esta predicación responde a lo que él mismo ha recibido de la primera comunidad (cf. 1 Cor 11,23 y 15,13) en Jerusalén.

c) Por otra parte, y en la misma línea, tampoco es admisible una contraposición radical entre los relatos de Mateo y Marcos y los de Lucas-Pablo. Es verdad que Pablo (como Lucas) no habla de un paralelismo cuerpo-sangre en la cena, sino de una polaridad cuerpo-alianza nueva (en la sangre). Pero es un hecho que Pablo no desconoce totalmente el paralelismo cuerpo-sangre (de Mt y Mc), pues en 1 Cor 10,16 habla de una «comunidad en la sangre de Cristo» y de una «comunidad en el cuerpo de Cristo», donde la palabra comunidad ha de ser entendida en el sentido de participación en una realidad (aunque espiritual y no puramente carnal). E. J. Kilmartin pone en relación el pasaje de 1 Cor 12,13: «porque en un solo Espíritu todos nosotros hemos sido bautizados (= sumergidos o incorporados, hechos partícipes) para formar un solo cuerpo», con el texto de 1 Cor 10,17: «porque el pan (= Cristo) es uno, somos muchos un solo cuerpo, porque todos participamos de ese único pan». En ambos casos se afirma una comunidad o participación real (con el Espíritu en el primer caso, con Cristo en el segundo) que ha de ser entendida en un sentido realista y no meramente simbólico, pues por ella formamos un solo cuerpo. Lo cual implica una presencia real de Cristo en ese pan único del que participamos<sup>13</sup>.

d) Si la idea de la presencia real es anterior a Pablo, ¿provenirá del propio Jesús? Es difícil dar una respuesta taxativa a esta pregunta. Tendremos que contentarnos con ciertos indicios.

En una primera aproximación podemos decir que, si Jesús mandó realmente «hacer» lo mismo que él hizo en la cena, queda

excluido un sentido puramente figurativo, simbólico o metafórico. Una parábola se pronuncia para ser escuchada y entendida y hasta, si se quiere, «practicada», pero no para ser «hecha», es decir, reiterada en una celebración ritual. Por otra parte, si Jesús en la cena se hubiese limitado a hacer una interpretación del hecho inmediato de su muerte, ¿qué sentido podría tener la repetición de una «interpretación»? La interpretación ya está hecha y no habría que repetirla ni celebrarla; a lo sumo habría que anunciarla o predicarla, no «hacerla»<sup>14</sup>.

Es indudable que no podemos retrotraer a la conciencia del Jesús histórico toda la explicitación teológica posterior (conversión sustancial de los dones, transustanciación, etc.). El no las tuvo en su mente en la cena. Pero, a partir de los datos del Nuevo Testamento, sí creo que podemos afirmar lo siguiente: Jesús concibió la cena como celebración anticipada del banquete del reino de Dios (pues este sentido habían tenido sus comidas anteriores con los pecadores y este mismo sentido escatológico tuvo la cena, según las palabras del propio Jesús: Mc 14,25 y par.). Por otra parte, para Jesús, el reino no es una realidad abstracta, sino algo muy concreto, vinculado indisolublemente a su persona en cuanto entregada y derramada por todos (entrega de la que surge aquella comunidad que, desde la resurrección, podrá ser denominada por Pablo cuerpo de Cristo). Podemos decir, además, que Jesús tuvo conciencia de que el don que él trae, *lo que él da*, es indisoluble del Dador, de *aquel* que se da; o, dicho de otra manera: que el reino que él predica y anuncia es inseparable de su persona misma y de su vida, de lo que él mismo es<sup>15</sup> (él es el reino, según la expresión de Orígenes), de

<sup>14</sup> Véase J. Betz, *Eucharistie in der Zeit* I/1, 50.

<sup>15</sup> No nos es posible probar aquí detenidamente esta afirmación (que pertenece a la cristología). Pero baste aludir a la pretensión y a la conciencia de ultimidad escatológica que Jesús muestra: el templo (y con él la alianza y la ley) desaparece para dar paso a un nuevo templo de Dios (que es el propio Jesús); el «yo os digo» o «en verdad os digo» sustituye al «Dios os dice» (u «oráculo de Yahvé») de los antiguos profetas; la aceptación o el rechazo de su persona equivale a la aceptación o el rechazo de Dios y su reino (el que me confiese, será confesado y el que me niegue será negado ante Dios; el que no está conmigo está contra mí; el que no recoge conmigo, desparrama, etc.). Pero sobre todo el nombre de Hijo del hombre que Jesús se atribuye (y que luego Pablo traducirá como el nuevo Adán u Hombre Nuevo): en este título aparece la radicalidad de lo escatológico (del reino de Dios) anticipado ya en la persona (o al menos en la función y la obra) del Jesús histórico.

manera que Jesús no es un mero heraldo o pregonero del reino (como los antiguos profetas), sino que el reino de Dios y el Dios del reino están ya presentes en él de forma escatológica, definitiva y última (por lo que es «el mediador absoluto de la salvación», en la expresión de K. Rahner). Esta conciencia de Jesús está presente también, sin duda, en la cena última, y ahí estaría la raíz de la afirmación de una presencia real en los dones: el don que él aporta es absolutamente inseparable de su persona, de él como dador. En realidad, Jesús no sólo *trae* y nos da el pan de vida, que lo es también del reino, sino que él mismo *es* el pan de la vida y del reino; o no sólo dispone ante nosotros la mesa y el convite futuro del reino (comidas con los pecadores, en los sinópticos), sino que él mismo *es* la mesa, y el convite, y el pan del reino futuro (pan de vida en Juan). Porque en Jesús es indisoluble su palabra de su vida, su pretensión de su persona; él *es* aquello mismo que anuncia y hace (por eso *es* la Palabra y no sólo *trae* palabras de Dios como los profetas). En suma, él *es* el pan y no sólo nos da o nos *trae* el pan de vida. ¿Y no es ésta la mejor afirmación de la presencia real de Cristo?

Por último, para el hombre antiguo el símbolo no es un mero signo que remite a una realidad extrínseca, sino que contiene aquello mismo que representa. Pues bien, cuando Jesús realiza el signo de repartir un mismo pan y de dar de beber a sus discípulos de un único cáliz, ¿qué pretende significar? Indudablemente trata de darles participación en su propio destino o en su suerte, pero no de forma teórica, sino tal como éstos se concretan en su persona y en su vida, en la entrega de su cuerpo y el derramamiento de su sangre. Pues Jesús nunca se limita a anunciar, sino que lleva a la práctica y realiza siempre lo que anuncia. Los símbolos eucarísticos han de ser entendidos desde el símbolo personal y no meramente cosístico: así como la corporalidad humana es el mejor símbolo de la intimidad personal, que constituye el núcleo central, aunque invisible, del símbolo mismo y no es algo exterior a él.

Digamos, por último, que la presencia real de Cristo en los dones no deberá ser entendida de una forma carnal: es una presencia real, verdadera y sustancial y no puramente metafórica o alegórica; pero real no en un sentido biológico, sino escatológico, y por ello espiritual y personal (que incluye la corporalidad, pero tal como es propia del Resucitado). Por otra parte, la presencia real somática no tiene por qué excluir la dimensión eclesial del cuerpo de Cristo. Es el Cristo total el que se hace presente, y por

ello ciertamente la cabeza, pero también el resto de su cuerpo. Pues la presencia del Señor no lo es sólo de un cuerpo y una sangre, sino de un cuerpo y una sangre entregados, abiertos y derramados hacia una comunidad que es así constituida en cuerpo de Cristo, lo que nos convierte en «concorpóreos y consanguíneos» suyos (en expresión de algunos Padres). Por eso la fórmula «*conficere corpus Christi*» o «hacer el cuerpo» de Cristo tenía para los teólogos de la alta Edad Media un sentido equivalente a «*conficere corpus universale*» o «hacer y realizar el cuerpo universal» de Cristo tanto eclesial como eucarístico<sup>16</sup>.

## 2. El «modo» de la presencia real: «conversión» eucarística en los Padres de la Iglesia

El vocabulario que utilizan los Padres al hablar de conversión o mutación en la eucaristía (incluidos los dones) es copioso y variado. Pero su riqueza no peca de ambigüedad ni de una heterogeneidad voluble o caprichosa, antes bien se amolda a unas pautas bastante rigurosas y puede decirse que, en conjunto, su léxico tiene suficiente precisión y claridad<sup>17</sup>.

Convertir o cambiar (así como el sustantivo conversión o cambio: *metaballein-metabolē*, en griego) es el término más frecuentemente utilizado por los Padres orientales. En su forma sustantiva es muy antiguo: aparece ya en Justino, aunque referido más bien a nuestra propia «transformación (*metabolēn*) por el alimento eucaristizado, del que se nutre nuestra carne y sangre»<sup>18</sup>. A partir del siglo IV prevalece la forma verbal (*metaballein*: convertir o cambiar): así en Cirilo de Jerusalén, según el cual Cristo, que

<sup>16</sup> Así Algerio de Lieja: «dado que en el altar la Iglesia es concorpórea y consacramental (*concorporalis et consacramentalis*) con Cristo, no realiza (*conficit*) el cuerpo total de Cristo (*universum corpus*), o sea, la cabeza junto con los miembros, quien no se une a sí mismo a Cristo y a la Iglesia en el sacramento de ambos (*in utriusque sacramento*). Pues significando el sacrificio del altar la unidad de la Iglesia y Cristo y siendo el sacramento del cuerpo total (*universi corporis*) de Cristo, allí no se realiza (la presencia de) Cristo donde no se realiza en su universalidad (*non conficitur ibi Christus ubi non conficitur universus*)» (*De Sacr.*, 3,12: PL 180,847). Cf. también p. 381, nota 140 del capítulo anterior.

<sup>17</sup> Cf. sobre esta temática, J. Betz, *Eucharistie in der Zeit I/1*, 302-318.

<sup>18</sup> Justino, *Apol.*, 1,66 (PG 6,429s; Sol I, 92). Antes del siglo IV, también con sentido eucarístico, en Clemente de Alejandría, *Exc. Theod.*, 46 y 82 (PG 9,681 A.696 C), según G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, 848-849.



convirtió el agua en vino, convierte (*metabalōn*) ahora el vino en sangre<sup>19</sup>. También aparece este término en Teodoro de Mopsuestia: «por la acción de gracias se cambia (*metaballesthai*) en cuerpo y sangre»<sup>20</sup>. Teodoreto de Ciro se sirve de esta palabra, pero excluye toda conversión eucarística, pues sólo se da en los dones eucarísticos un cambio de nombre, «pero no cambiando la naturaleza (*ou physin metabalōn*), sino añadiendo gracia a la naturaleza»<sup>21</sup>. El término *metabolē* es utilizado asimismo por Gregorio Magno, aunque con un sentido amplio, que abarca también nuestra propia transformación, pues por «aquella divina comida y bebida» acaece una «conversión y superación (*metabolē kai extasis*) de las cosas peores hacia las mejores»<sup>22</sup>. Por otra parte, el término *metabolē* (y *metaballein*) sirve para indicar la renovación o el cambio del mundo que tendrá lugar el último día<sup>23</sup>.

Este término griego encuentra su traducción equivalente, a partir del siglo IV, en algunos Padres occidentales en los verbos latinos *mutare*, *commutare* o *convertere* (cambiar, conmutar, convertir). Tal es el caso de san Ambrosio, muy en dependencia de los Padres griegos, para el que estos términos constituyen su expresión preferida: la palabra de Cristo puede cambiar la naturaleza (*naturam mutare*) o conmutar los dones en otra realidad

<sup>19</sup> *Cat. Myst.*, 4,2 (PG 33,1097; Sol I, 469). El Espíritu Santo «santifica y cambia» la oblación: *ibid.*, 5,7 (PG 33,1116; Sol I, 483).

<sup>20</sup> *Com. in Mt.*, 26,26 (PG 66,713 B; Sol II, 128). Y en *Hom. Cat.*, 16, 36, dice: sobre el altar «es presentado pan y vino ordinarios; pero por la venida del Espíritu Santo es cambiado en cuerpo y sangre: así se transforma en la virtud de un alimento espiritual e inmortal» (Sol II, 180). Y de modo similar Jacobo de Sarug: «el Espíritu descendiendo y se hace el cuerpo y se cierne sobre el vino y lo cambia en sangre» (*Hom. difunt.*: Sol II, 981).

<sup>21</sup> *Eran. Dial.*, 1 (PG 83,55). Y en otro pasaje propone a su interlocutor: los símbolos «después de la epiclesis se cambian y se hacen otros (*metaballetai kai hetera ginetai*); así el cuerpo del Señor después de la ascensión se cambió en la sustancia divina (*eis tēn ousian metaballēthe tēn theian*). Pero a continuación rechaza esta proposición: «los símbolos místicos no dejan su naturaleza después de la consagración, pues permanecen en su anterior sustancia (*proteras ousias*), figura y forma» (*Eran. Dial.*, 2: PG 83,166; Sol II, 834s).

<sup>22</sup> *De Cant. cant. hom.*, 10 (PG 44,989; Sol I, 640).

<sup>23</sup> Según G. W. H. Lampe, *op. cit.*, que cita diversos pasajes de Justino, Metodiodo de Olimpo, etc. (cf. pp. 848ss). *Metaballō* también puede significar, según el mismo autor, el cambio de la condición de siervo en libre o de la naturaleza humana en otra realidad mejor (*ibid.*).

(*in aliud commutentur*)<sup>24</sup>. Y de modo similar el verbo «convertir»: «antes de la consagración es pan; mas apenas se añaden las palabras de Cristo es el cuerpo de Cristo», porque «la palabra de Cristo puede convertirlo todo (*universa convertere*)»<sup>25</sup>. De igual modo Fausto de Riez, quien echa mano del ejemplo de la regeneración del cristiano por el bautismo y de su conversión en una nueva realidad para explicar la conversión eucarística: así también, por la palabra, «cosas mortales y terrenas se cambian en la sustancia (*commutantur in substantiam*) de Cristo»<sup>26</sup>, el cual «con su palabra convierte a creaturas visibles en la sustancia de su cuerpo y sangre con misterioso poder»<sup>27</sup>. Por último, el autor siríaco Jacobo de Sarug (siglo VI) habla igualmente de la fe de la Iglesia, según la cual «pan y vino se convierten en el cuerpo y la sangre»<sup>28</sup>.

Otra fórmula muy antigua es la de «llegar a ser» (o devenir: *gignomai*), utilizada ya por Ireneo: los dones «reciben la palabra (Logos) de Dios y llegan a ser (*ginetai*) eucaristía, que es cuerpo y sangre de Cristo»<sup>29</sup>. El frecuente uso de este verbo por Ireneo, del que se sirve para poner en estrecha relación el Logos y la carne en la eucaristía, nos remite sin duda al *Logos sarx egeneto* (el Logos se hizo carne) de Jn 1,14.

Por otra parte, Orígenes insiste también en los dones «que han llegado a ser (*genomenous*) un cierto cuerpo santo y santificador»<sup>30</sup>. Y en un Sermón a los bautizados (atribuido a san Atanasio) se habla de que «mientras no terminan las preces e in-

<sup>24</sup> *De Sacr.*, 4,4,17; 6,1 (PL 16,441.454; Sol I, 544.572); *De Myst.*, 9, 50,52 (PL 16,405s; Sol I, 582) para *mutare*. *Commutare* aparece en *De Sacr.*, 4,4,15 (PL 16,440; Sol I, 542).

<sup>25</sup> *De Sacr.*, 4,5,23 (PL 16,444; Sol I, 550). La bendición puede *naturam convertere* (*De Myst.*, 9,52 [PL 16,406; Sol I, 582]). Cf. sobre Ambrosio, R. Johanny, *L'Eucharistie*, 90-124.

<sup>26</sup> *Hom.* 2 (PL 30,272 B; Sol II, 862).

<sup>27</sup> *Hom.* 2 (PL 30,272 B; Sol II, 862). «Antes de que sean consagradas con la invocación de su nombre está allí (sobre el altar) la sustancia del pan y el vino; después de las palabras está el cuerpo y sangre de Cristo», pues no hemos de maravillarnos de que «la palabra creadora pueda convertir las cosas creadas» (*Hom.* 12 [PL 30,275 C; Sol II, 873]).

<sup>28</sup> *Hom. dif.* (Sol II, 986).

<sup>29</sup> *Adv. Haer.*, 5,2,3 (PG 7,1125; Sol I, 118; cf. también 115). Transformación que se realiza también en nosotros por la resurrección: *ibid.*, 4, 18,5 y 5,2,3 (PG 7,1028.1125; Sol I, 115.118).

<sup>30</sup> *Cont. Cels.*, 8,33 (PG 11,1565 C; Sol I, 195).

vocaciones, es solamente pan y cáliz; pero una vez terminadas las grandes y admirables preces, entonces el pan se hace (*ginetai*) cuerpo y el cáliz sangre» de Jesucristo. Y añade: «el Logos desciende al pan y al cáliz y se hacen (*ginetai*) su cuerpo»<sup>31</sup>.

El término sigue siendo utilizado hasta el final de la era patristica: Gregorio de Nisa afirma que «el pan en un primer momento es ordinario (*koinos*), pero una vez que el misterio lo consagra, se dice y deviene (*ginetai*) cuerpo de Cristo»<sup>32</sup>. Echan mano de los teólogos de la escuela antioquena como Juan Crisóstomo: «no es el hombre el que hace que las ofrendas lleguen a ser (*genesthai*) cuerpo y sangre de Cristo, sino el mismo Cristo»<sup>33</sup>. Y de modo similar Teodoro de Mopsuestia: «la oblación llega a ser, por la venida del Espíritu Santo (en la epiclesis), el cuerpo y la sangre de Cristo»<sup>34</sup>. Así como Jacobo de Sarug<sup>35</sup>. Finalmente, Juan Damasceno, el último Padre de la Iglesia (siglo VIII), afirma que «el pan se hace (*ginetai*) cuerpo de Cristo y el vino con el agua sangre de Cristo» por el descenso del Espíritu<sup>36</sup>.

Muy próxima a la anterior es la expresión «eucaristizar» o «llegar a ser (devenir) eucaristía» (*ginetai eucharistia*). «Eucaristizar» se encuentra en Justino e Ireneo y más tarde en Clemente de Alejandría y en la Tradición apostólica de Hipólito (en traducción latina)<sup>37</sup>. La fórmula «llegar a ser eucaristía» es de Ireneo<sup>38</sup>. En todo caso se quiere decir que el pan y el vino ordinarios quedan convertidos en eucaristía al incorporar y plasmar la acción de gracias de la Iglesia (acción de gracias que brota a su vez de la comunidad hecha cuerpo de Cristo por la gracia y la comunicación de Cristo como cabeza).

Algo posterior (aunque similar al «llegar a ser») es el término «hacer» (o ser hecho), en griego *poiein*. Utilizado por Eusebio de Cesarea: Jesús «ordenó que fuera hecha (*poieisthai*) la

<sup>31</sup> PG 26,1325 CD; Sol I, 313.

<sup>32</sup> *Hom.* (PG 46,581 D; Sol I, 655).

<sup>33</sup> *De prod. Jud. hom.*, 1,6 (PG 49,380; Sol I, 705). Cf. asimismo *De prod. Jud. hom.*, 2,6 (PG 49,389s; Sol I, 711).

<sup>34</sup> *Hom. cat.*, 16,25 (Sol II, 166); cf. un pasaje similar: *ibid.*, 28 (Sol II, 171).

<sup>35</sup> *Hom. dif.* (Sol II, 964): pan y vino «se hacen de modo misterioso cuerpo y sangre».

<sup>36</sup> *De Fide ort.*, 4,13 (PG 94,1141 A; Sol II, 1328).

<sup>37</sup> Cf. pp. 303s y nota 80.

<sup>38</sup> Cf. el texto que corresponde a la nota 29 anterior.

imagen de su propio cuerpo»<sup>39</sup>. Es sustituido pronto por el verbo *metapoiein* (generalmente utilizado en voz media o pasiva: *metapoieisthai*). Es término más tardío<sup>40</sup> y tiene el significado de «hacer de otra manera» o «transformar». Empleado por Gregorio de Nisa: «el pan santificado por el Verbo de Dios es transformado (*metapoieisthai*) en el cuerpo del Verbo de Dios»<sup>41</sup>. También es usado por Teodoro de Mopsuestia<sup>42</sup> e insiste especialmente en él Cirilo de Alejandría: por la omnipotencia divina «las oblaciones son realmente transformadas (*metapoieisthai*) en el cuerpo y la sangre de Cristo»<sup>43</sup>, lo cual concuerda con la tendencia cristológica de la escuela alejandrina a reducir la realidad o «sustancia» humana a la divinidad (por lo que propende también hacia la «transustanciación» eucarística). Por último, Juan Damasceno se refiere a la transformación (*metapoiointai*) del pan y del vino en «el cuerpo y sangre de Dios»<sup>44</sup>. Es significativo que el término *metapoiein* (transformar) vaya vinculado a la imagen de la transformación del pan al ser asimilado e incorporado como alimento por el cuerpo (o éste por la divinidad): este esquema se refleja en los textos que citamos tanto de Gregorio de Nisa como de Juan Damasceno y resuena, aunque en otra clave, en Cirilo de Alejandría y en algún texto del propio Damasceno<sup>45</sup>.

Estos términos griegos encuentran su versión latina en los verbos «hacer» (*facere; efficere*) o «hacerse» (*fieri*; término cercano

<sup>39</sup> *Dem. evang.*, 8,1 (PG 22,596 A; Sol I, 277).

<sup>40</sup> Aunque, según J. Betz, el primero que lo utilizó sería Orígenes (*Fragm. in Mt.*, 26,26; GCS 13,216), si bien añade que este texto debería atribuirse a Cirilo de Alejandría: *Eucharistie in der Zeit* I/1, 310.

<sup>41</sup> *Or. cat.*, 37 (PG 45,97 A; Sol I, 650s). Próximo a este verbo es *methistemi*, utilizado por Gregorio en *Or. cat.*, 37 (PG 45,93 C; Sol I, 649).

<sup>42</sup> *Com. 1 Cor.*, 10,3 (PG 66,855 D; Sol II,134), donde se habla de «la sangre transformada (*metapoioumenon*) espiritualmente en los misterios».

<sup>43</sup> *Com. in Mt.*, 26,27 (PG 72,453 A; Sol II, 602).

<sup>44</sup> *De Fide ort.*, 4,13 (PG 94,1145 A; Sol II, 1330) y pone el ejemplo de cómo por la manducación el pan y el vino se convierten (*metaballontai*) en el cuerpo y sangre del que come y bebe y no son un cuerpo distinto. Utiliza asimismo el verbo *poiein*: el Verbo puede «hacer (*poiesai*) al pan cuerpo suyo y al vino y agua sangre» (*ibid.*: Sol II, 1327s).

<sup>45</sup> De manera que en la eucaristía ya «no son dos (cuerpos: el pan y el cuerpo de Cristo), sino uno y el mismo (cuerpo)»: Juan Damasceno, *De Fide ort.*, 4,13 (PG 94,1145 B). Resuenan en estas palabras fórmulas utilizadas en las controversias cristológicas del siglo v.

al «llegar a ser»). El verbo *facere* es utilizado en la tradición más antigua por Tertuliano: Jesús «hizo al pan cuerpo suyo»<sup>46</sup>. Y se repite en el siglo V en Gaudencio de Brescia: como en Caná, Cristo hizo (*fecit*) del pan su propia carne y del vino sangre suya<sup>47</sup>. En voz pasiva (*fieri*) es un término preferido por Ambrosio y más todavía por Agustín. Dice san Ambrosio: «el pan es pan antes de las palabras sacramentales; mas una vez que recibe la consagración, de pan se hace (*fit*) carne de Cristo»<sup>48</sup>. Agustín sufre aquí sin duda el influjo de san Ambrosio tal como se refleja en expresiones similares: el pan que recibe la bendición de Cristo «se hace (*fit*) cuerpo de Cristo»<sup>49</sup>, pues «al sobrevenir la palabra se hace (*fiat*) cuerpo y sangre; pues quita la palabra y hay sólo pan y vino, pero añade la palabra y ya es otra cosa: cuerpo de Cristo»<sup>50</sup>.

Por último, otro verbo similar, *conficere* (hacer, «confeccionar»), es el término preferido por Jerónimo. Los presbíteros, así como el obispo, realizan (*conficiunt*) la eucaristía, las carnes del cordero, o el cuerpo de Cristo (que tiene sin duda un sentido a la vez eclesial y eucarístico)<sup>51</sup>.

En torno a la idea de «transformar» o transfigurar aparecen en los Padres orientales una serie de términos. Así *metaplassō*, remodelar o transformar, o *methistemi*, cambiar, transformar, pasar, términos utilizados por Cirilo de Alejandría (siglo V): poniendo nosotros los dones «bajo la mirada de Dios, rogamos instantemente que sean transformados (*metaplasthēnai*) para nosotros en bendición espiritual»<sup>52</sup>. Y en otro pasaje afirma que Dios no quiere que nos quedemos embebidos (*aponarkēsōmen*) contemplando su cuerpo y sangre en la sagrada mesa en el templo,

<sup>46</sup> *Adv. Marc.*, 4,40 (PL 2,460 C; Sol I, 143), donde aparece dos veces.

<sup>47</sup> *Tract. pasch.*, 2,13 (PL 20,855 B; Sol II, 28).

<sup>48</sup> *De Sacr.*, 4,4,14 (PL 16,440; Sol I, 541). Y en otro pasaje: «del pan se hace cuerpo de Cristo» y del vino y agua «por la consagración de la palabra se hace sangre» (*ibid.*, 4,4,19 y 5,23; PL 16,442.444; Sol 546.550).

<sup>49</sup> *Serm.*, 234,2 (PL 38,1116; Sol II, 320).

<sup>50</sup> *Serm. de sac.*, 3 (cf. también *ibid.*, 1: PL 38,836.834; Sol II, 346.342). Véase además *Contra Faust.*, 20,13 (PL 42,379; Sol II, 410).

<sup>51</sup> Así, el obispo debe tener una «mens Christi corpus confectura» (*Com. ep. Tit.*, 1,8; PL 26,569 B; Sol II, 87). Los sacerdotes, «por cuyas preces se realiza (*conficitur*) el cuerpo y la sangre de Cristo» (*Ep.*, 146,1: PL 22, 1193; Sol II, 123); cf. además *Ep.*, 14,8 y 64,5 (PL 22,352.611; Sol II, 108.114).

<sup>52</sup> *Com. in Mt.*, 26,27 (PG 72,452 C; Sol II, 601).

antes bien Dios «da fuerza vital a las oblações y las cambia (*methistēsīn*) en eficiencia (*energeian*) de su misma vida»<sup>53</sup>. Este segundo término tiene un sentido más dinámico: implica el cambio en los dones, que a su vez genera con su *energeia* o su fuerza eficaz el cambio en nosotros.

Otro término similar es *metastoicheioō* (transformar). Dios realiza la divinización del hombre, dice Gregorio de Nisa, «transformando (*metastoicheiōsas*) en aquel (cuerpo inmortal de Cristo) la naturaleza de la realidad aparente»<sup>54</sup>. O bien *metarrythmizō* y *metaskeuazō* (transformar): términos preferidos por el Crisóstomo: la palabra de Cristo «transforma (*metarrythmizei*) las ofrendas»<sup>55</sup>; él «santifica la oblación y la transforma (*hagiazōn kai metaskeuazōn*)»<sup>56</sup>.

Advirtamos, por último, cómo algunos de estos términos encierran también, según G. W. H. Lampe, un sentido escatológico o protológico. Así, los verbos *gignomai* (llegar a ser) y *poiein* (hacer) dicen relación a la creación primera. El verbo *metaplassō* expresa a veces la remodelación del cuerpo resucitado<sup>57</sup>, al igual que *metaschematizō*<sup>58</sup>. Un sentido más amplio encierra el verbo *metastoicheioō*, que dice relación a cuatro temas fundamentales: a la resurrección de Cristo, a nuestra resurrección, a la renovación escatológica del hombre y a la renovación del universo, según el mismo autor<sup>59</sup>. Y por último el verbo *metapoieō* se refiere también a la transformación del cuerpo resucitado de Jesús<sup>60</sup>; así

<sup>53</sup> *Ibid.* (Sol II, 602); cf. también *Com. in Lc.*, 22,14-21 (PG 72,912 A; Sol II, 614). Cirilo distingue entre la presencia del Logos en la carne o cuerpo propio por la encarnación, descrita como sustancial o *physikē*, y la presencia en nosotros por la eucaristía, que acaece según la *energeia*.

<sup>54</sup> *Or. cat.*, 37 (PG 45,97 B; Sol I, 653). El texto es un tanto oscuro e igual podría referirse a los dones que a la persona del que participa en la eucaristía.

<sup>55</sup> *De prod. Jud. hom.*, 1,6 (PG 49,380; Sol I, 705), y *hom.* 2,6 (PG 49,389; Sol I, 711).

<sup>56</sup> El verbo *metaskeuazō*, con sentido eucarístico, se encuentra en Crisóstomo, *In Mt. hom.*, 82,5 (PG 58,789 A; Sol I, 803; cf. también 801) (pasaje citado arriba en el texto), y en J. Damasceno, *Vita Barl. et Jos.*, 19 (PG 96,1032 A). Véase G. W. H. Lampe, 860.

<sup>57</sup> G. W. H. Lampe, 859, remite a Metodío, *De Res.*, 3,6, y Clemente Alejandrino, *Paed.*, 1,12.

<sup>58</sup> El mismo autor cita a Anastasio Ant., Metodío y Teodoro.

<sup>59</sup> Estas acepciones se hacen presentes en diversos pasajes de Gregorio de Nisa y Cirilo Alejandrino, según Lampe, 861.

<sup>60</sup> Así aparece en Anastasio Sinaíta y Anastasio Antioqueno.

como el sustantivo *metapoiesis* se dice de la renovación última de todas las cosas<sup>61</sup>. Estos datos nos indican que los Padres utilizan unos mismos términos para describir o expresar la transformación eucarística y la transformación última, escatológica, que acaece por la nueva creación y en Jesús por la resurrección. O en algunos casos el paso inicial del no ser al ser en la creación primera.

En la tradición occidental encontramos la versión latina de estos vocablos en los verbos *transfigurare* o *transire* (transfigurar o pasar). Transfigurar, en su forma pasiva, es utilizado por Ambrosio: «por el misterio de la oración sagrada (los dones) se transfiguran (*transfigurantur*) en carne y sangre»<sup>62</sup>. El verbo pasar (*transire*) es algo más tardío: el primero en utilizarlo es Fausto de Riez: los dones «pasan a la naturaleza (*in naturam transire*) del cuerpo del Señor»<sup>63</sup>. Y de modo similar Gelasio I habla de «pasar a la sustancia divina» (*transire in divinam substantiam*), pero afirmando al mismo tiempo la permanencia de las realidades creadas en la propiedad de su naturaleza<sup>64</sup>. Citemos por último a san Isidoro, que nos habla de los dones visibles que, santificados por el Espíritu Santo, «pasan a ser (*transeunt*) sacramento del cuerpo divino»<sup>65</sup>.

Finalmente nos queda un último grupo de fórmulas que podríamos agrupar en torno a los verbos «santificar» o «consagrar» (*hagiazō*). Esta palabra es empleada por Orígenes: el pan es santificado (*hagiazomenon*) por la palabra de Dios<sup>66</sup>. Según G. W. H. Lampe, se encuentra también en Clemente Alejandrino, en Gregorio de Nisa y en Juan Damasceno<sup>67</sup>. Santificar es utilizado con frecuencia por Efrén el Sirio. En Occidente hallamos los términos equivalentes *consecrare* (consagrar), *sanctificare*

<sup>61</sup> G. W. H. Lampe, 859, aduce diversos textos de Basilio, Gregorio Nacianceno, Procopio de Gaza y Máximo el Confesor.

<sup>62</sup> *De Fide*, 4,10,124 (PL 16,641; Sol I, 536). Habla también de ofrecer el cuerpo de Cristo, «que ha de ser transfigurado en los altares» (*De sacr. inc.*, 4,25: PG 16,824 C; Sol I, 539).

<sup>63</sup> *Hom.*, 11 (PL 30,275; Sol II, 872).

<sup>64</sup> *De duab. natur.*, 14 (Sol II, 954).

<sup>65</sup> *De off. eccl.*, 1,18,4 (PL 83,755; Sol II, 1231).

<sup>66</sup> *Com. Mt.*, 11,14 (PG 13,949; Sol I, 190); cf. también *Contr. Cels.*, 8,33 (PG 11,1565 C).

<sup>67</sup> Cf. Clemente Alejandrino, *Exc. Theod.*, 82 (PG 9,696 C); Gregorio Niseno, *Or. cat.*, 37 (PG 45,96 D); J. Damasceno, *Fragm. Mt.*, 26,27 (PG 96,1409), según Lampe, 16s.

(santificar) y *sacrare* (consagrar). El verbo *consecrare* es utilizado ya por Tertuliano en el siglo II: Cristo «consagró (*consecravit*) su sangre en el vino»<sup>68</sup>, donde el término consagrar tiene un sentido amplio. Este término se hace frecuente en san Ambrosio con un significado más técnico: Cristo nos da el pan que él mismo «consagra (*consecrat*) diariamente con sus palabras»<sup>69</sup>. El presbítero consagra con palabras celestiales; antes de la consagración (*antequam consecratur*) el pan es mero pan, después es cuerpo de Cristo<sup>70</sup>. También Hilario de Poitiers, por la misma época, afirma que Cristo «había consagrado (*consecraverat*) la sangre de su cuerpo que había de ser derramada»<sup>71</sup>. Gaudencio de Brescia habla en el siglo V de «pan consagrado»<sup>72</sup>. Y Cesáreo de Arlés, en el siglo VI, afirma que la misa no sólo consiste en las lecturas, sino también en «la consagración del cuerpo y la sangre del Señor»<sup>73</sup>, pues en aquella mesa «son consagrados los sacramentos espirituales»<sup>74</sup>. (En todo caso, las palabras «consagrar» o «consagración» no coinciden sin más con lo que hoy se entiende generalmente por este término: el momento en el que se repiten las palabras de Cristo, sino con todo el conjunto de la anáfora o canon consecratorio).

El verbo «santificar» es empleado ya por san Cipriano, que nos habla de la santificación del cáliz<sup>75</sup>. También lo usa Teófilo de Alejandría en el siglo V: en el pan se muestra «el cuerpo del Salvador que partimos para nuestra santificación; y el sagrado cáliz santificado por la invocación y la venida del Espíritu Santo»<sup>76</sup>. San Agustín muestra clara preferencia por este término y habla de la «santificación del pan» (muy vinculada a la constitución del cuerpo eclesial)<sup>77</sup>. El pan, «santificado por la palabra de

<sup>68</sup> *Adv. Marc.*, 4,40 (PL 2,462; Sol I, 143). Para san Efrén, cf. *Serm.*, 4,4 (Sol I, 346).

<sup>69</sup> *De Patriarch.*, 9,38 (PL 14,680; Sol I, 519).

<sup>70</sup> *De Sacr.*, 4,5,21 y 22 (PL 16,441; Sol I, 548.550). La fuerza de la bendición, afirma, cambia la naturaleza y consagra los dones: cf. *De Myst.*, 9,50 (PG 16,405 B; Sol I, 580).

<sup>71</sup> *Com. Mt.*, 31,7 (PL 9,1068 BC; Sol I, 456). Y en *Collect.*, 4,1,9 (PL 10,665 AB; Sol I, 463), habla del «cuerpo consagrado del Señor».

<sup>72</sup> *Tract. pasch.*, 2,25 (PL 20,55 A; Sol II, 31).

<sup>73</sup> *Serm.*, 73,2 (PL 39,2277; Sol II, 1054).

<sup>74</sup> *Serm.*, 74,2 (PL 39,2279; Sol II, 1066).

<sup>75</sup> *Ep.*, 63,13 (PL 4,395 B; Sol I, 222).

<sup>76</sup> *Ep.*, 17 (PL 22,801; Sol II, 43).

<sup>77</sup> *Ep.*, 149,16 (PL 33,637; Sol II, 208-209).

Dios, es el cuerpo de Cristo; el contenido de ese cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo»<sup>78</sup>. «Llamo cuerpo y sangre de Cristo al fruto formado de la semilla terrena consagrado (*consecratum*) por la oración mística» y, aunque es un «sacramento hecho visible por la acción de los hombres, no es santificado (*sanctificatur*) si no es por la operación invisible del Espíritu»<sup>79</sup>.

También Hesiquio de Jerusalén habla de la «santificación del sacrificio místico» y de cómo, por la palabra de Cristo, «quedan los elementos visibles santificados», de tal modo que no son manjar ordinario. Muy en dependencia de san Agustín está Isidoro de Sevilla: la eucaristía se llama sacrificio «porque se consagra (*consecratur*) con preces místicas en memoria para nosotros de la pasión del Señor; de donde por mandato suyo llamamos a esto cuerpo y sangre de Cristo. Siendo esto de los frutos de la tierra, se santifica (*sanctificatur*) y se hace sacramento por la operación invisible del Espíritu de Dios»<sup>80</sup>. Habla Isidoro de la «conformación (*conformatio*) del sacramento, para que la oblación que se ofrece a Dios, santificada (*sanctificata*) por el Espíritu Santo, sea conforme (*conformetur*) al cuerpo y a la sangre de Cristo»<sup>81</sup>. Finalmente, el verbo *sacrare*, con el sentido de consagrar, es utilizado por Casiodoro en la segunda mitad del siglo VI: el vino «ha sido consagrado (*sacratum*) en sangre de Cristo»<sup>82</sup>.

Es verdad que, como afirma J. Betz, «según la concepción de los antiguos, la conversión o transformación de una cosa consistía en ser captada o asumida por otra potencia. Por eso las imágenes que tienen los Padres griegos de la conversión eucarística

<sup>78</sup> *Serm.*, 227 (PL 38,1099; Sol II, 314).

<sup>79</sup> *De Trin.*, 3,4,10 (PL 42,874; Sol II, 427). J. Betz observa cómo el verbo santificar, sobre todo en Agustín, nunca va referido al presbítero como sujeto, sino a Cristo o al Espíritu y a lo sumo a la Iglesia como órgano o instrumento de Cristo. Lo cual concuerda, sin duda, con la honda significación eclesial que para Agustín tiene la eucaristía (cf. *Eucharistie in der Zeit* I/1, 307, nn. 203, 316 y 251).

<sup>80</sup> *Etym.*, 6,19,38 (PL 82,255 B; Sol II, 1209).

<sup>81</sup> *De off. ecl.*, 1,15,3 (PL 83,753 A; Sol II, 1225). «Por el don del Espíritu son santificadas todas las cosas que se llevan (al altar); estas cosas visibles, «santificadas, sin embargo, por el Espíritu, pasan a ser (*transeunt*) el sacramento del cuerpo divino» (*ibid.*, 1,15,5 y 18,4: PL 83,753 C.755 B; Sol II, 1227.1231).

<sup>82</sup> *Com. Ps.*, 103,15 (PL 70,733 C; Sol II, 1113).

se mueven en este marco»<sup>83</sup>. Sin embargo, dentro de este planteamiento general hay sin duda matices: parece indudable que los términos que nos hablan de una transformación, transfiguración o transición acentúan más el dinamismo del cambio que aquellos otros que dicen relación a una santificación o consagración de los dones, donde éstos pueden seguir coexistiendo con una realidad superior que los asume. En todo caso, predomina la impresión de que es la persona de Cristo (y en último término el Logos divino) la que transforma los dones al incorporarlos a su propia realidad. Prevalece, pues, en esta época la imagen de una reducción de los dones a la persona de Jesús, quedando como incluidos o enmarcados en ella, frente a la concepción posterior, que tenderá a incluir a la persona de Jesús en los dones, que, por así decir, la enmarcan. Pero con esto entramos ya dentro de las posteriores formulaciones del misterio.

## II. EL PORQUE DE LA TEORÍA DE LA TRANSUSTANCIACIÓN

### 1. La «sustancia»: historia y significado de un término

El concepto de sustancia en la teología arrastra una larga historia polémica. La controversia en torno a esta palabra se enciende ya en el siglo IV con ocasión de la lucha antiarriana sobre la «consustancialidad» entre el Padre y el Hijo. Asumido nuevamente este término por la teología medieval para dar razón de la presencia real eucarística, volverá a convertirse en objeto de litigio por la obra de Wicel en el siglo XIV y de los reformadores en el XVI. Si los arrianos rechazaban la inclusión de la palabra «sustancia» en el credo de Nicea arguyendo que tal concepto provenía de la filosofía pagana y no de la Escritura, Lutero utilizará una argumentación similar en contra de este mismo término (y su derivado, la transustanciación), incorporado ahora a la teología eucarística: en la Escritura, dice, la palabra sustancia designa de ordinario el poder humano y las riquezas o posesiones; realidades todas que Jesús rechazó de plano<sup>84</sup>. Por último, la palabra sus-

<sup>83</sup> *Eucharistie in der Zeit* II/1, 128, n. 502; cf. también I/1, 300-318.

<sup>84</sup> «Creo que el Espíritu Santo, intencionadamente, utiliza (el término) sustancia de modo contrario a la filosofía, refiriéndolo a los accidentes, a los bienes de fortuna, tanto del cuerpo como del alma, o a la duración total de la existencia; y no en cuanto se contradistingue de los accidentes, sino en cuanto los incluye» (*Dict. sup. Psalt.* (ad Ps 68): WA 3,419; cf. asi-

tancia vuelve a ser objeto de debate en la teología actual, que discute sobre el valor y el sentido del término «transustanciación».

Es preciso reconocer con J. Betz «que el concepto de sustancia es un concepto filosófico y por ello auxiliar, que está al servicio de una correcta interpretación de la revelación; pero que no es ni la primera ni la última palabra de la dogmática»<sup>85</sup>. Lo que nos obliga a preguntarnos: ¿ha prestado realmente el concepto de sustancia algún servicio a la teología eucarística? Y en caso positivo, ¿cuál ha sido su aportación y en qué grado? Por último, ¿puede seguir prestando hoy este concepto alguna ayuda? Pues es claro que, en el momento en que un «concepto auxiliar» deje de ofrecer la ayuda o el servicio eficaz que de él se espera, podrá ser relegado al olvido.

#### a) La palabra sustancia en la Escritura.

El vocablo latino *substantia* aparece 36 veces en el Antiguo Testamento (Vulgata)<sup>86</sup>, a las que responde de ordinario en los LXX el término griego *hypostasis* y sólo una vez *ousia*<sup>87</sup>. Por lo general, «sustancia» encierra en estos pasajes el sentido de patrimonio, hacienda, heredad o fortuna, ya detectado por Lutero; alguna otra vez el de apoyo (Sal 69,3) o el de existencia humana que se va entretejiendo o formando (Sal 89,48; 139,15: *hypostasis* en los LXX). El pasaje que más se aproximaría al posterior uso eucarístico del vocablo sustancia es el de Sab 16,21, donde se habla de que Dios otorga un «alimento» (*substantia*, dice la Vulgata; *hypostasis* los LXX) que mostraba tu dulzura hacia tus

mismo 440). Este escrito es uno de los más antiguos que se conservan de Lutero (de 1513 a 1515).

<sup>85</sup> *Eucharistie in der Zeit* II/1,97. También E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la eucaristía* (Madrid 1968) 59-83, intenta deslindar el campo de la filosofía de lo que es afirmación estrictamente dogmática.

<sup>86</sup> Aparece dos veces en Gn, 2 Cr y Tob, y una vez en Jos. Pero, sobre todo, se encuentra en la literatura sapiencial: cinco veces en Sal; nueve en Prov, así como en Eclo; dos en Eclo y en Sab; una en Cant y en Job.

<sup>87</sup> *Hypostasis* aparece en los LXX 19 veces: dos en Dt, una en Jue, tres en 1 Re, una en Rut y en Job, cuatro en Sal, una en Sab y en Neh, dos en Jr y tres en Ez. Este término es traducido por *substantia* en la Vulgata en Sal 38,5; 68,2; 88,47; 138,14; Sab 16,21. En cambio, *ousia* sólo aparece (LXX) en Tob 14,13 (y en Ecl 2,8 en la versión de Aquila y Sal 105,9 en las versiones de Aquila, Simaco y Teodoción): también aquí la Vulgata traduce por *substantia*. Cf. E. Hatch y H. Redpath, *A Concordance to the Septuagint* II (Graz 1954) 1417.1035.

hijos»; «sustancia» que, en este caso, bien puede referirse al maná (alimento o pan de ángeles: cf. v. 20) o al propio ser divino comunicado al hombre.

En el Nuevo Testamento, el término latino *substantia*, como traducción de la palabra griega *ousia*, sólo aparece dos veces (en el Evangelio de Lucas —Vulgata—: parábola del hijo pródigo, Lc 15,12.13) y tiene el sentido de bienes patrimoniales o hacienda. Reaparece (esta vez como traducción del griego *hypostasis*) en Heb 1,3 con cierta carga filosófica: el Hijo como «impronta de la sustancia» del Padre<sup>88</sup>. Finalmente, «sustancia» (en la Vulgata) responde en los restantes casos a diversos vocablos del original griego que significan: posesiones (Hch 2,45), hacienda (Lc 8,43; Heb 10,34) o bienes de este mundo (1 Jn 2,17)<sup>89</sup>.

#### b) El sentido del vocablo «sustancia» en los Padres.

Ya en la época más antigua encontramos la palabra «sustancia» (es decir, *ousia* o *hypostasis*) en relación con la eucaristía. Empleada en un sentido antropológico y no estrictamente filosófico, esta palabra designa la realidad personal humana en su dinamismo vital tanto corpóreo como espiritual. Así, en la primera mitad del siglo II Justino e Ireneo de Lyon afirman que la «sustancia» del hombre se alimenta y se nutre con los dones de Dios y el auxilio de la vida eterna: la eucaristía da pábulo y sustento o «subsistencia» a nuestra «sustancia»<sup>90</sup>. Ireneo entiende además por «sustancia» la realidad humana de Jesús, como el substrato de donde dimanaban su cuerpo y sangre eucarísticos<sup>91</sup>. En Africa, Tertuliano, después de reivindicar la importancia de la carne, que no es «una sustancia frívola y sórdida» (como pretendía Marción), afirma la realidad del cuerpo y la sangre de Jesús (tanto en su existencia terrena como en la eucaristía) como algo verda-

<sup>88</sup> El término *hypostasis* aparece en el Nuevo Testamento cinco veces: con el sentido de «sustancia» o «garantía y fundamento», en Heb 1,3 y 11,1; con el sentido más débil de «asunto o negocio», en 2 Cor 9,4 y 11,17; Heb 3,14. Cf. W. Bauer, art. *hypostasis* y *ousia*, en WNT, 1075.1181.

<sup>89</sup> En resumen: en la Vulgata (NT) aparece 13 veces el término *substantia*; dos como traducción de la palabra griega *ousia* (Lc 15,12.13); cinco como traducción del griego *hypostasis*; seis como traducción de otros vocablos griegos (*hyparxis*: bienes o posesiones, Hch 2,45; Heb 10,34; o *bios*: hacienda o bienes, Lc 8,43; 15,12b.30; 1 Jn 3,17).

<sup>90</sup> Justino, *Apol.*, 1,66 (PG 6,428s; Sol I, 92); Ireneo, *Adv. Haer.*, 5, 2,3 (PG 7,1125s; Sol I, 118).

<sup>91</sup> *Adv. Haer.*, 5,2,2 (PG 7,1124s; Sol I, 117).

dero y no una mera apariencia vana<sup>92</sup>. Por lo general, estos autores antiguos parten de la eucaristía como una realidad «sustancial», cuya entidad sirve de base para demostrar la realidad corpórea (sustancial) del Jesús histórico, o bien que da sustento a nuestra realidad sustancial humana. Así, pues, el término sustancia designa en estos casos la realidad frente a la apariencia; y no tanto una entidad meramente carnal cuanto la realidad personal, la persona en su globalidad, ya sea la persona de Jesús o la del creyente.

Después del Concilio de Nicea (325) sobrevienen algunas matizaciones. Por una parte se mantiene la tendencia anterior: la eucaristía sustenta y fortalece «nuestra sustancia». Así Julio Fírmico Materno († 360)<sup>93</sup>, Ambrosio<sup>94</sup> y en especial Gregorio de Nisa<sup>95</sup>. Por otra parte, la controversia antiarriana introduce el nuevo concepto de «consustancialidad» o comunión sustancial entre el Padre y el Hijo, por la que éste participa del ser, de la sustancia o naturaleza del Padre. La eucaristía prolonga hacia nosotros este misterio de comunión al otorgarnos cierta «consustancialidad» con el Hijo (y a través de él con el Padre), análoga a la que tiene lugar entre las personas divinas. Consustancialidad que constituye la dimensión más profunda de la comunión eucarística, hasta el punto de que algunos Padres echan mano de esta consustancialidad intratrinitaria para explicar la eucaristía. Un claro exponente de esta tendencia es Hilario de Poitiers († 367), que, heredero del espíritu de la patrística oriental, encabeza en Occidente el debate antiarriano<sup>96</sup>. Ambrosio de Milán († 397) sigue una línea similar, aunque con algunos matices respecto a Hilario:

<sup>92</sup> Cristo, en la conmemoración del cáliz, «confirmó la sustancia de su cuerpo. Porque la sangre no puede ser de cuerpo alguno que no sea de carne» (*Adv. Marc.*, 4,40: PL 2,492s; Sol I, 143). La sustancia coincide, pues, con la «verdad» del cuerpo y la sangre, tanto del Jesús histórico como del eucarístico, frente al ser fantasmal que Marción propugnaba: cf. *ibid.*, 5,8 (PL 2,520 D; Sol I, 114).

<sup>93</sup> Busca el pan de Cristo, dice, «para que la sustancia del hombre se sacie con el sustento inmortal» (*De err. prof. rel.*, 19. PL 12,1023 A; Sol I, 445).

<sup>94</sup> Por este sacramento, «animae firmatur substantia» (*De Myst.*, 9,55: PL 16,425 A; Sol I, 585).

<sup>95</sup> *Or. cat.*, 37 (PG 45,93.95; Sol I, 647.649s).

<sup>96</sup> Estamos en Cristo por la eucaristía: así «nosotros estamos también por naturaleza con aquel que está en el Padre por naturaleza según su nacimiento» (*De Trin.*, 8,15: PL 10,248 A; Sol I, 459). El término «por naturaleza» responde al «consustancial» griego.

mientras éste subraya en la eucaristía nuestra participación en la consustancialidad que reina entre el Padre y el Hijo, Ambrosio recalca más la comunión sustancial de la carne del Hijo en la vida y el ser del Padre, por lo que acentúa el valor del sacramento del cuerpo y de la sangre como verdadero instrumento de nuestra participación en la naturaleza divina<sup>97</sup>. Esta sustancia o naturaleza divina no es, por supuesto, una realidad abstracta, sino aquella misma vida divina o eterna que dimana del Padre sin cesar como fuente y origen y se derrama sobre nosotros a través del Hijo en el Espíritu.

Puede servir como resumen de toda esta evolución el sentido que los Padres dan al «pan sobresustancial» (*artos epiousios*) del padrenuestro (que en Occidente se traducirá por «pan cotidiano» o de cada día). Dejando a un lado a Orígenes, que cree que el término *epiousios* no se encuentra en toda la literatura griega y que constituye, por tanto, un neologismo cristiano<sup>98</sup>, son numerosos los Padres que ponen en relación el pan «sobresustancial» con el pan eucarístico. Así, Cirilo de Jerusalén († 386) habla de pan «sustancial» porque es sustento que nutre «la sustancia del alma», de igual modo que Ambrosio<sup>99</sup>. Otra interpretación, de la que es testigo san Jerónimo, traduce *epiousios* por «sobresustancial» (*supersubstantialis*), es decir, como pan excelente, peculiar, egregio, porque «es de la sustancia divina»<sup>100</sup>. Esta interpretación se refleja también en Ambrosio, que bajo el influjo de la controversia antiarriana pone en relación la expresión «sobresustancial» con la fórmula «consustancial»<sup>101</sup>. Y de manera semejante Vic-

<sup>97</sup> Cristo «participa al mismo tiempo de la divinidad y del cuerpo, y tú, que recibes la carne, participas en ese alimento de su divina sustancia» (*De Sacr.*, 6,1: PL 16,475 A; Sol I, 572; cf. también *ibid.*: PL 16,473 C; Sol I, 571). Así este pan vivo «suministra la sustancia de la vida eterna» (*De Myst.*, 8,47: PL 16,421s; Sol I, 577) o la «sustancia vital» (*In Ps 118 serm.*, 18,28: PL 15,462; Sol I, 518).

<sup>98</sup> *De Orat.*, 27 (PG 11,505ss).

<sup>99</sup> Cirilo, *Cat. Myst.*, 5,15 (PG 33,1112s; Sol I, 491). Y Ambrosio casi con las mismas palabras: el pan es *epiousios* porque «animae nostrae substantiam fulcit» (*De Sacr.*, 5,4,24 [PL 16,471 B; Sol I, 568]).

<sup>100</sup> *Com. Ep. Tit.*, 2,12 (PL 26,622s; Sol II, 88); *Com. Mt.*, 6,11 (PL 26, 44 B; Sol II, 80). Expresión que recoge Lutero: cf. p. 507, nota 264.

<sup>101</sup> «¿Pueden (los arrianos) negar que *ousia* se lee en la Escritura cuando el Señor habla de pan *epiousios* y cuando Moisés dijo: vosotros seréis para mí un pueblo *periousios* (Ex 19,5)? ¿Y qué es *ousia* o de dónde se deriva si no es de *ousa aei*: lo que permanece para siempre? ¿Y quién es el que permanece para siempre si no es Dios? Y por eso, porque permanece para

torino de Africa: «éste es el pan bajado del cielo. Esta vida, que es la de Cristo y de Dios, es decir, la vida eterna, ¿qué nombre recibe? *Epiousios artos*, pan de la misma sustancia (*ousia*), es decir, vida consustancial, que proviene de la vida de Dios». Por eso somos hijos, porque participamos de la vida eterna que el Padre nos da. Por esta razón pedimos: «danos nuestro pan *epiouisios*, es decir, vida de tu misma sustancia. Y si lo que nosotros recibimos es el cuerpo de Cristo y si Cristo mismo es nuestra vida, por eso buscamos el pan *epiouisios*»<sup>102</sup>.

Al final de la era patrística Juan Damasceno († 749) recoge y sintetiza afirmaciones anteriores, aunque prefiriendo el término «naturaleza», más dinámico, al de sustancia. «Así como por su naturaleza el pan y el vino se convierten, por la manducación y la bebida, en cuerpo y sangre del que come y bebe sin que resulte un cuerpo distinto del cuerpo inicial (que los incorpora), así el pan de la oblación y el vino se cambian de modo sobrenatural» en el cuerpo y sangre de Cristo, de manera que «todos aquellos que reciben el santo cuerpo de Cristo se hacen partícipes y consortes de la naturaleza divina»<sup>103</sup>.

## 2. El uso del término «sustancia» en la teología medieval

H. de Lubac sostiene que el concepto de «sustancia de vida eterna», o «sustancia vital», o de «pan sobresustancial», empleado por los Padres, no constituye aún el antecedente inmediato de la idea posterior de sustancia utilizado por la teología medieval<sup>104</sup>. Según él, el origen de este término hay que buscarlo en la tradición antioquina representada por Eusebio de Emesa y recogida

siempre, la divina sustancia es llamada *ousia*. Y el pan es llamado *epiouisios* porque nos da participación en la sustancia del Logos, sustancia de poder permanente para el cuerpo y para el alma» (*De Fide*, 3,15,127: PL 16,614). Siglos más tarde, en el Concilio de Trento, el teólogo Juan de Concilio defenderá la transustanciación apelando al *homoousios* de Nicea: en ambos casos se implanta un término nuevo para expresar la antigua fe de la Iglesia: cf. CTr V, 944.

<sup>102</sup> *Adv. Arian.*, 2,8 (PL 8,1094). Cf. además, sobre el pan «sobresustancial», G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, 30-32.

<sup>103</sup> *De Fide ort.*, 4,13 (PG 94,1140; Sol II, 1330); *Serm. de imag.*, 3, 26 (PG 94,1348; Sol II, 1341).

<sup>104</sup> H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 167-170.

más tarde por Fausto de Riez († 480)<sup>105</sup>. La afirmación de H. de Lubac es correcta si nos limitamos a entender el concepto de sustancia en el sentido específico en que se entenderá posteriormente: como sustancia en contraposición a «especies» o «accidentes»; pero no lo es tanto si pretendemos tomar este concepto de sustancia en un sentido personalista (como veremos que hay que hacerlo), siguiendo las pautas de los Padres que todavía se reflejan en algunos teólogos medievales. Por eso hemos tenido cierto interés en reparar brevemente las posturas principales de los Padres a este respecto.

Ya hemos analizado en el capítulo cuarto las importantes modificaciones de mentalidad que acompañan la transición de la Edad Antigua a la Edad Media. Cómo Agustín sustituye el anterior esquema temporal trifurcado —sombra (AT), imagen (realidad histórica de Jesús, NT), verdad o realidad (nueva creación escatológica)—, tan propia de la historia de salvación, por una tensión bipolar, espacial, «arriba-abajo», con lo que la plenitud escatológica tiende a desplazarse del futuro a un presente absoluto, con la consiguiente tendencia a una localización espacial del Resucitado bien arriba (en los cielos) o bien abajo (en los dones). Los pueblos germánicos reciben como herencia inmediata esta bipolaridad agustiniana<sup>106</sup>, pero a su vez la matizan y la configuran a tenor de su nueva mentalidad positivista y objetivante, empírica. Si para Agustín, dependiente del platonismo, lo real era sobre todo lo espiritual, ahora lo real se identifica con lo objetivo y mensurable, con lo «físico» o carnal, mientras lo espiritual se contrae al ámbito de lo puramente subjetivo, de lo que acaece en el terreno de la intelección o de la fe creyente (con lo que se

<sup>105</sup> Según Fausto, el sacerdote visible convierte con su palabra «las criaturas visibles en la sustancia del cuerpo y la sangre» de Cristo (*Hom. de corp. et sang.*, 2: PL 30,272 BC; Sol II, 862). Afirmaciones similares, *ibid.*, 12 (PL 30,275 D; Sol II, 873).

<sup>106</sup> Así, en Isidoro de Sevilla se refleja aquella misma bipolaridad característica de la teología de Agustín. La tensión sombra-imagen-verdad que todavía Ambrosio conservaba, se resuelve en Isidoro en la polaridad simplificada: imagen (AT)-realidad plena (Jesús y el NT). Así, por ejemplo: «Entre los panes de la proposición y el cuerpo de Cristo media la misma relación que la que existe entre la sombra y el cuerpo, la imagen y la verdad, entre las figuras de las cosas futuras y la realidad que por las figuras se prefiguraba» (*De off. eccl.*, 1,18: PL 83,756 C; Sol II, 1235). Y de modo similar relaciona Isidoro los antiguos sacrificios con el de Cristo en la cruz (*De diff.*, 2,33,125: PL 83,89 C; Sol II, 1215). Para Agustín, cf. pp. 152s.157.318s y notas 128 y 129.



pierde el sentido del símbolo real, que contiene aquello que significa, para convertirse en un mero signo o símbolo intencional). Esta nueva alternativa, que afirma como única realidad lo individual y lo concreto (ya sea histórico o escatológico) frente a lo espiritual como mental e irreal (concepto universal abstracto), implicará la afirmación de la realidad de la presencia eucarística de Jesús desde su individualidad carnal o histórica (que al principio todavía abarca al Resucitado, aunque concebido, siguiendo a Agustín, en categorías históricas). Lo cual conllevará la exclusión del cuerpo eclesial, que queda privado de toda entidad real, pues el Cristo total universal es relegado al plano de lo «espiritual» o de lo conceptual, ya que sólo es real lo sensible y, por tanto, el Cristo individual que está en los cielos. Desaparece entonces paulatinamente la necesidad de una comunión básica, vital, con el cuerpo eclesial de Cristo como condición indispensable para poder comulgar con su persona (su cuerpo y sangre); con lo que se pierde el sentido del banquete, y la presencia de Cristo se contrae al ámbito de las cosas, de los dones objetivos en los que se localiza la presencia de la realidad individual, carnal, del Jesús histórico. Anselmo de Canterbury será en el siglo XI un buen exponente de esta forma de comprensión individualista, tan poco eclesial, de todo el misterio de la salvación, concebida no como una comunión vital, sino como una relación jurídica de la persona individual del creyente con la persona individual, pretérita, del Jesús histórico.

No obstante, la transición de la antigua a la nueva mentalidad no acaece de forma súbita, sino que se va imponiendo paulatinamente a lo largo de casi seis siglos. El esquema triforme de los Padres (hasta Agustín) se reflejará en la teoría medieval del «triple cuerpo de Cristo» o *corpus triforme*; mientras el esquema bipolar de Agustín encontrará a su vez acogida en la tesis del «doble cuerpo» o *duplex corpus*. Pero en ambos casos la tensión tiende a enmarcarse cada vez más en la categoría de los dos niveles y no de los tres tiempos de la salvación. Es en todo este proceso donde el concepto de sustancia irá adquiriendo cada vez más un papel preponderante.

a) La teoría del «cuerpo triforme»  
o *triplex corpus* de Cristo.

En la primera mitad del siglo IX empieza a hablarse del cuerpo triforme o triple cuerpo de Cristo, aunque los orígenes de esta expresión podrían remontarse a ciertas expresiones de Ambrosio

o de Agustín<sup>107</sup>. Es Amalario de Metz († 853) el primero en hablar del cuerpo de Cristo «triforme o tripartito»<sup>108</sup>. Al distinguir entre el cuerpo individual de Jesús (histórico y resucitado), el cuerpo sacramental o «místico» (eucarístico) y el cuerpo eclesial, rompe la tradición anterior que hablaba de «cuerpo de Cristo» sin más distinciones (personal, eclesial, eucarístico)<sup>109</sup>. Rabano Mauro († 856) y Godescalco de Sajonia († 869) se hacen eco de esta teoría<sup>110</sup>.

El mayor adversario de Amalario de Metz fue el diácono Floro de Lyon, quien pone de relieve la realidad del único cuerpo de Cristo, insistiendo a la vez en la antigua idea del cuerpo eclesial como centro de convergencia entre Cristo como cabeza y nosotros sus miembros y por ello como foco de comunión —a la vez eclesial y eucarística— entre Cristo y el creyente<sup>111</sup>. De esta manera se abre un debate de cuyo seno acabará surgiendo el nuevo concepto de sustancia: pues en definitiva no cabe hablar de un

<sup>107</sup> Agustín habla de que Cristo puede «ser entendido y llamado de tres modos»; frase que recoge Rabano Mauro para afirmar tres modos de ser del cuerpo de Cristo: «tribus modis dicitur corpus Christi» (*Ep.* 3: PL 112, 1513).

<sup>108</sup> Habla, en efecto, de «*corpus tripartitum*», y afirma: «triforme est corpus Christi», llegando a utilizar la fórmula: «*primum corpus, alterum corpus, tertium corpus*» (*Eclog. de off. missae*, así como *De eccl. off.*: PL 105,1328 D.1154-55).

<sup>109</sup> Anteriormente se encuentra, a lo sumo, según H. de Lubac, la expresión *reliquum corpus* para designar a la Iglesia como «el cuerpo restante», en contraposición a Cristo, que es cuerpo también, pero en cuanto cabeza, cf. *Corpus Mysticum*, 34. Ya decía Hugo de San Víctor: «la cabeza es cabeza, pero, a la vez, parte del cuerpo» (*De Sacr.*, 2,8,10: PL 176, 468 D).

<sup>110</sup> «El cuerpo de Cristo se entiende de tres modos: la Iglesia; éste, místico (= eucarístico), y aquél, que está sentado a la derecha de Dios» (*Ep.*, 3: PL 112,1513 C; cf. un texto similar *ibid.*, 1514 A). Cf. también de R. Mauro, *Com. 1 Cor.*, 11 (PL 112,902 BC). Godescalco distingue entre la carne «dans, data, accipiens, videlicet, invescibilis, vescenda, vescens; inconsumptibilis, sumenda, sumens» (*Obras* [Lovaina 1945] 335, citado por H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 37), donde el cuerpo que se da y no se consume es la persona del Resucitado; el que es dado y consumido, el cuerpo eucarístico; y el que recibe y consume es el cuerpo eclesial.

<sup>111</sup> Nunca fue lícito «hablar de cuerpo de Cristo triforme o tripartito, pues el Apóstol lo proclama uno y único cuando dice: un pan, somos muchos un solo cuerpo». «Verdaderamente de una única cabeza, Cristo, es uno el cuerpo de todos los elegidos» (*Adv. Amalar.*, 17,7: PL 119,76s).

triple cuerpo, sino de una única realidad (o «sustancia») que se manifiesta de tres maneras («especies», o formas visibles) distintas; bajo la forma del Jesús histórico, del cuerpo eclesial de Cristo o de su cuerpo sacramental eucarístico. El término «sustancia» vendrá así a designar la única persona (o único cuerpo), mientras la palabra «especies» expresará las distintas fases, formas de ser o de manifestarse, de esa misma persona.

Toda esta problemática dejó su impronta en la controversia entre Pascasio Radberto y Ratramno. El primero, en dependencia de Godescalco, alude a una triple acepción del cuerpo de Cristo: el cuerpo eclesial, en el que coinciden por comunión vital la cabeza y sus miembros; el eucarístico o «místico» y, por último, el cuerpo nacido de María y que ahora lo es del Sacerdote eterno. La comunión acaece en la medida en que nos vamos haciendo cuerpo (eclesial) de Cristo y comemos su carne (cuerpo eucarístico), que no es otra cosa que el mismo Jesús (cuerpo personal), pues el Señor sólo apacienta con su carne a los que están en su cuerpo y forman parte de él<sup>112</sup>. No obstante, Pascasio advierte que se trata de «tres acepciones del cuerpo» que no deben servir para desfigurar la realidad del «único cuerpo» de Cristo, mostrándose crítico frente a la teoría del triple cuerpo<sup>113</sup>.

Esta hipótesis del «cuerpo triforme» mantendrá su vigencia, en progresivo debilitamiento, hasta finales del siglo XII. Todavía Honorato de Autún († 1156) se adhiere positivamente a ella, aunque matizándola ya a través del término «sustancia», que sirve para dar unidad a la triplicidad<sup>114</sup>. Hugo de San Víctor

<sup>112</sup> *De Corp. et Sang. Dni.*, 7 (PL 120,1284s).

<sup>113</sup> Dice a su discípulo Frudegardo: «ne sequeris ineptias de tripartito Christi corpore» (*Ep. ad Frud.*: PL 120,1365 A; CCH [Ser. Maed.], 16,173), pues Cristo, «una vez despojado de su cuerpo, en el sacramento (*mysterio*) no puede dividirse ni partirse (*non divisus a se neque tripartitus*)» (*Com. Mt.*: PL 120,962 B). Un autor de la época, Haymon de Halberstadt, escribe: «aquella carne que él tomó, y el pan y toda la Iglesia, no hacen tres cuerpos de Cristo, sino un único cuerpo» (*In 1 Cor.*: PL 117,564 D).

<sup>114</sup> En un capítulo dedicado a esta cuestión, escribe: «El cuerpo del Señor se dice de tres modos (*trifarie*): primero el que se encarnó de la virgen...; segundo el que se realiza por la consagración del Espíritu Santo de la sustancia del pan y el vino...; tercero toda la Iglesia congregada de todos los elegidos» (*Eucharistion o Liber de corp. et sang. Dni.*, 1: PL 172,125 A). Otro pasaje similar: *ibid.*, 3 (PL 172,1252 A). Advuértase cómo en la enumeración se ha invertido ya el orden: el cuerpo eclesial, que en P. Radberto ocupaba el primer lugar, ha pasado ahora al último.

(† 1114), así como el papa Inocencio III, son los últimos testigos de esta célebre teoría<sup>115</sup>.

b) La teoría medieval del «doble cuerpo» (*duplex corpus*) de Cristo.

Frente a la hipótesis anterior, la teoría del «cuerpo dúplice» de Cristo establece otra polaridad de nuevo cuño. Tomando pie de un texto de san Jerónimo<sup>116</sup>, este esquema resaltará el concepto de «carne» de san Juan, propiciando la idea de cuerpo como alimento que incorporamos por encima de la de cuerpo al que nos incorporamos. Por lo que la polaridad se establece ahora entre el cuerpo individual de Jesús y su cuerpo eucarístico, mientras el cuerpo eclesial queda relegado a un segundo plano.

Es Ratramno, el adversario de Pascasio Radberto, un acérrimo defensor de la teoría del «doble cuerpo»<sup>117</sup>. El cuerpo real, principal y verdadero (*verum corpus*) es el cuerpo individual o personal de Jesús; el eucarístico es mera figura o cuerpo espiritual. En este contexto aparece la palabra «sustancia», pero entendida en un sentido real fisicista: la sustancia es la realidad del cuerpo *invisible* de Jesús que se contrapone a lo puramente místico o figurativo, lo sacramental, que acaece «según la especie *visible*»<sup>118</sup>. Lo sustancial de Cristo permanece en el cielo, mientras

<sup>115</sup> Según Hugo de San Víctor, «el cuerpo de Cristo es la Iglesia universal, la cabeza junto con los miembros; y en este cuerpo se encuentran como tres partes, de las que consta todo el cuerpo» (*De Sacr.*, 2,8,10: PL 176, 468 D). Afirmaciones semejantes pueden encontrarse todavía en el papa Inocencio III († 1216) (*De sacro alt. myst.*: PL 217,907s).

<sup>116</sup> «La sangre y la carne de Cristo se entienden de dos maneras: la espiritual y divina, de la que dijo: 'mi carne verdaderamente es comida'...; y la carne y la sangre que fue crucificada y derramada» (*In Eph.*, 1,1,7: PL 26,481 A; Sol II, 85). Pasaje frecuentemente citado por teólogos posteriores medievales: por Ratramno (*De Corp. et Sang. Dni.*, 70: PL 121, 156 A); Gerberto (luego Silvestre II, papa) (*De Corp. et Sang. Dni.*: PL 139,181 B) y más tarde Algerio de Licja (*De Sacr.*, 1,17: PL 180,790 B).

<sup>117</sup> Citando a Jerónimo, habla de «cuánta es la diferencia entre el cuerpo en el que Cristo padeció y este cuerpo que es para la conmemoración de su pasión y de su muerte», pues «aquél es verdadero y propio y nada tiene en sí de místico o figurativo; éste, en cambio, es místico» (*De Corp. et Sang. Dni.*, 92: PL 121,167 A).

<sup>118</sup> Ratramno, *ibid.*, 49 (PL 121,147 A). Y en un Homiliario de Lyon se dice: «uno era el cuerpo que hablaba y otro el que es entregado; aquél era sustancial, éste místico» (citado por H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 42; véase además 140-144).

en la tierra sólo se hace presente en la eucaristía la virtud y la fuerza de esa sustancia. Se nos muestra así con toda claridad la nueva mentalidad de los pueblos germánicos.

Dado que lo real tiende a identificarse con lo concreto histórico, es real el cuerpo carnal del Jesús terreno; pero es real también el pan y el vino. Ambas realidades se nos presentan así en el mismo plano, con igual categoría y equiparables entre sí, pero difícilmente conciliables al no existir ya aquel nexo dinámico que las vinculaba entre sí haciendo de una el símbolo (la «imagen» o la «sombra») de la otra (la «verdadera realidad»). En consecuencia, sólo queda el dilema o la alternativa: o bien se afirma por la fe (frente a la razón) la realidad del cuerpo y la sangre de Cristo, y entonces corremos peligro de caer —desde la concepción de lo real como algo material— en un realismo craso que conciba la presencia del cuerpo y sangre de Cristo como entidades puramente empíricas, o bien, si partimos de los datos de la experiencia sensible y la razón, y dado que no es posible constatar mutación física alguna en los dones, sólo cabe hablar de éstos como mera figura o símbolo vacío del cuerpo real de Cristo, con lo que la presencia acaece en el orden de lo «espiritual» —en el sentido de intencional—, no de la «verdad» o de la realidad. En consecuencia, la idea de «imagen» o «figura» aplicada por los Padres a la eucaristía con el significado de presencia que anticipa y por ello contiene —aunque parcialmente— la realidad o verdad escatológica futura, queda ahora desvalorizada y convertida en «imagen» o «figura» vacía, en puro signo dentro de una contraposición absoluta entre imagen y realidad.

Pascasio Radberto no cae todavía en el realismo craso porque reconoce el valor de ese plano intermedio que es el cuerpo eclesial (fundamentalmente escatológico) de Cristo, cuerpo real aunque espiritual y no meramente carnal; lo que le permite mantener una vía media entre un exagerado realismo y un simbolismo extremo. Pero en cuanto se relega al olvido el cuerpo eclesial, la alternativa queda abiertamente planteada. Es ya, inicialmente, el caso de Ratramno, quien se inclina por el simbolismo al afirmar que en la eucaristía no se da una presencia real (física) de Cristo, sino un mero signo suyo que nos remite (en la fe) no a la realidad comunitaria, eclesial, del Cristo total escatológico, futuro, sino a la persona individual del Jesús histórico ubicado bien en el pasado o bien en un lugar celestial superior.

Dos son entonces las soluciones practicables: o bien se afirma la presencia en los dones como signo, no del cuerpo y la sangre

de Jesús, sino de la salvación en él otorgada y cuya eficacia espiritual se nos comunica o aplica —en la fe y en el recuerdo— como una virtud con entidad propia que pronto empieza a aparecer dissociada de la persona (del cuerpo y de la sangre) de Jesús: tal parece ser la solución de Ratramno<sup>119</sup>. O bien se afirma, además de la eficacia de esa virtud espiritual, una presencia de la realidad del cuerpo y la sangre de Cristo, pero en yuxtaposición a la realidad del pan y del vino: ésta parece ser la solución posterior de Berengario, en el siglo xi. Todavía Ratramno admite una conversión o mutación (aunque «espiritual») en los dones, imbuidos de la «potencia» de Cristo y del Espíritu; mutación que será excluida por Berengario.

### c) El concepto de sustancia en Berengario de Tours.

Agustinista radical, Berengario († 1088) defiende la localización en el cielo del cuerpo de Cristo, de donde no es posible que descienda<sup>120</sup>: por tanto, la presencia real o «sustancial» coincide con la presencia corpórea de Jesús en los cielos.

La postura de Berengario, encuadrada dentro de la tendencia dialéctica que daba primacía a la razón, tiene un mayor rigor filosófico; por lo que su lenguaje posee una mayor densidad y complejidad<sup>121</sup>. Berengario utiliza el concepto de sustancia, pero

<sup>119</sup> Sus adversarios afirman que hay una mutación (*commutatio in melius*), pero esto sólo puede acaecer no en el plano corporal, sino en el espiritual (*non corporaliter sed spiritualiter*) y por ello en figura (*figurate*): bajo el velo de los signos corpóreos están el cuerpo y sangre espirituales, pero no como dos cosas, sino como la misma (*una eademque res*), aunque, «según aquello que acaece corporalmente, se trate en ambos casos de especies y criaturas corpóreas, y según la potencia, lo que se hace espiritualmente son los misterios del cuerpo y de la sangre de Cristo» (*De Corp. et Sang. Dni.*, 16: PL 121,134s).

<sup>120</sup> «Es preciso que el cuerpo en el que resucitó esté en un lugar», en los cielos. Por eso «no es posible que esté en el altar una partícula de la carne de Cristo, a no ser que haya en el cielo una disección (*desecetur*) del cuerpo de Cristo y esta partícula diseccionada sea traída al altar» (*De sacra cena* [ed. Vischer; Berlín 1834] 200); cf. también L. Hödl, *Die 'Confectio Berengarii' von 1059*: Schol 37 [1962] 373s).

<sup>121</sup> Cf. H. de Lubac, *op. cit.*, 253s, así como B. Neunheuser, *L'Eucharistie au Moyen Âge et à l'époque moderne* (París 1966) 47-49; L. C. Ramírez, *La controversia eucarística del siglo IX* (Bogotá 1940) 99-124; J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger* (Lovaina 1971) 22-245; J. M. Rovira Belloso, *La doctrina de Trento sobre l'eucaristia* (Barcelona 1975) 13-16.

entendida no sólo en un sentido fisicista, sino además como la suma del conjunto de propiedades perceptibles por los sentidos, por lo que la sustancia de cuerpo coincide con la corporeidad misma<sup>122</sup>.

A partir de la experiencia sensible y de su concepción de la sustancia, Berengario rechaza toda conversión o cambio sustancial en los dones. Dado que la realidad del pan y del vino no se modifica, es preciso afirmar que el pan en la eucaristía es, sin mengua de su sustancia, el cuerpo de Cristo; pero no porque pierda nada de su ser propio, sino porque recibe algo que hasta ese momento no era. La conversión eucarística, pues, no ha de ser entendida como si el pan dejase de existir y el cuerpo del Señor ocupase su lugar. Además, una conversión sustancial iría contra la estructura misma del sacramento, que exige la conjunción de ambos elementos, signo y realidad; por eso el cuerpo del Señor no debe ocupar el puesto que le corresponde al signo, eliminándolo.

Berengario afirma expresamente «que el pan y el vino del altar, después de la consagración, son verdaderamente (*esse revera*) cuerpo y sangre»<sup>123</sup>. Pero es difícil saber lo que está detrás de ese «verdaderamente». En algunos pasajes parece inclinarse hacia una presencia «espiritual» de Cristo, en la fe y en nuestro entendimiento: pues el cuerpo de Cristo lo es «en cuanto a lo espiritual», de forma que «después de la consagración el pan y el vino se hacen verdadero (*verum*) cuerpo y sangre de Cristo para la fe y el entendimiento»<sup>124</sup>. En otros momentos, en cambio, parece afirmar una especie como de «consustanciación» o impanación<sup>125</sup>; es decir, una conjunción o yuxtaposición de la realidad (o la sustancia) del pan y del vino con la nueva realidad del cuerpo y la sangre de Cristo que coexisten en los dones. Así afirma que «en cuanto a la naturaleza, es pan tal como lo ves con los ojos del cuerpo; en cuanto a la bendición, este mismo pan es el cuerpo de Cristo, tal como lo debes de captar (*attendere debes*) con los ojos del corazón y de la fe»<sup>126</sup>. La interpretación

<sup>122</sup> Sobre la sustancia en Berengario, cf. L. Hödl, *Die 'Confessio Berengarii'*, 380ss; H. de Lubac, *op. cit.*, 164.

<sup>123</sup> *De sacra coena* (ed. Vischer; Berlín 1834) 51.57.64-65.

<sup>124</sup> *De sacra coena: ibid.*, 194 (cf. 223.246), así como *Purgatoria epistula* (cf. el texto en J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger*, 531).

<sup>125</sup> De hecho, no admite que «la sustancia del pan ceda su lugar al sacramento del cuerpo del Señor» (*Ep. ad Ascelin.*: PL 150,66 B).

<sup>126</sup> *De sacra coena: ibid.*, 177 (cf. 164.179).

exacta del pensamiento de Berengario no es fácil; de hecho, los teólogos de su tiempo tampoco se muestran de acuerdo al enjuiciar su doctrina: unos, como Lanfranco de Bec, le acusan de caer en el puro simbolismo, mientras otros, como Guitmundo de Aversa, le achacan el afirmar una presencia simultánea de la realidad de los dones y del cuerpo y sangre de Cristo en el sentido de una incipiente consustanciación<sup>127</sup>.

La fórmula de fe propuesta por Nicolás II en el Concilio de Roma de 1059 y suscrita por Berengario<sup>128</sup> se sitúa en el mismo plano conceptual de éste y parte de sus mismos presupuestos: la realidad lo es tal en cuanto posee una entidad sensible y mensurable, de algún modo material. De aquí que la sustancia se identifique (como en el caso de Berengario) con la realidad física, empírica y sea referida al «cuerpo verdadero» (*verum corpus*) en su sentido carnal.

Pero frente a la alternativa de Berengario, que al no observar mutación alguna en los dones por la experiencia sensible se inclinaba por la afirmación del signo visible como el núcleo central del sacramento que no contiene la realidad significada, sino que remite a ella como a una entidad extrínseca (o a lo sumo yuxtapuesta o paralela: consustanciación), el Concilio de Roma se desplazará hacia el otro extremo (como única disyuntiva posible, dados los presupuestos de que se parte): la afirmación —desde la fe— de una única realidad en la eucaristía, el cuerpo (y la sangre) de Jesús que «en verdad» —y esto significa ahora «de forma sensible» (*sensualiter*) y en su entidad carnal— es manipulado, partido y hasta «triturado por los dientes de los fieles» (DS 690). En consecuencia se establece, tanto en un caso como en el otro, una disociación inadmisibles entre el sacramento, que queda reducido a un mero signo vacío (cuya entidad destaca Berengario) y la «realidad» o «verdad» (el contenido), que para Berengario queda al margen del signo y para el concilio romano, al ser degradada al plano de lo empírico, viene a ocupar el puesto

<sup>127</sup> Cf. para Lanfranco: PL 150,237; para Guitmundo de Aversa: PL 149, 1430 D.1488 BC.14194 CD.

<sup>128</sup> Cf. A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, 211ss; B. Neunheuser, *L'Eucharistie*, 47s. Berengario de Tours había sido condenado anteriormente por otros sínodos: en 1050, por los de Roma y Vercelli; en 1051, por el de París; en 1054, por el de Tours, y, por fin, en 1059, por el de Roma. No obstante, Berengario volvió a apartarse pronto de la profesión de fe allí firmada, por lo que fue obligado a suscribir una nueva en 1079. Cf. L. Ramfrez, *La controversia*, 99-124; J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger*, 22-247.

que le correspondía al signo<sup>129</sup>. No ha de extrañarnos, por ello, que aunque en la fórmula de Nicolás II se hable todavía del «sacramento del banquete» (*sacramentum mensae dominicae*), de hecho esta expresión se haya convertido en una fórmula vacía de contenido, pues toda la atención se centra no en la celebración convivial, sino en los dones, en «el pan y el vino que se colocan sobre el altar». En realidad, la mesa es reemplazada por el altar (*manibus sacerdotum tractari*) y por la mera participación material e individual de los dones (*fideliū dentibus atteri*)<sup>130</sup>.

Esta confesión de fe, que formula de manera tan inadecuada la realidad o *veritas* del cuerpo del Señor con categorías tomadas del ámbito cotidiano y de la experiencia sensible, encuentra una repercusión práctica en esa gran floración de milagros eucarísticos medievales —que surgen en torno al siglo XI—, y en los que resalta la vertiente material, biológica o carnal del cuerpo o la sangre del Señor (tal como nos quedan reflejados en numerosas leyendas, como la del Santo Grial, o en las apariciones de un fragmento de carne o de sangre cruenta)<sup>131</sup>.

<sup>129</sup> Por eso se habla de «solummodo sacramentum, et non verum corpus et sanguinem» (DS 690). Es claro que aquí sacramento se entiende referido a las «cosas» o a los dones sensibles, pero como mero signo vacío en contraposición al *verum corpus* como realidad. Berengario participa también de esta mentalidad, en la que el sacramento-cosa ha reemplazado del todo al anterior sacramento-celebración (de los Padres). Todavía en Ratramno era factible interpretar algunas de sus expresiones (tales como «especies», «misterio» o sacramento, «figura») referidas no a los dones, sino a la celebración memorial representativa (por eso es a veces tan difícil llegar a una exégesis exacta del pensamiento de Ratramno). Esta interpretación alternativa ya no es posible en el caso de Berengario (y en general de los autores del siglo XI).

<sup>130</sup> Estas expresiones latinas, tan crudas, tienen su origen en un texto falsamente atribuido a Agustín, pues constituye una interpolación posterior (cf. *In Io tract.*, 26,18: Sol II, 235, citado luego por Beda, *In ev. Io*, 6: PL 92,719, y Alcuino, *In ev. Io*, 3,15,55: PL 100,835s).

<sup>131</sup> Aunque no sea posible establecer un nexo de causalidad entre la profesión de fe de 1059 y los milagros medievales, ambas cosas son fruto de la mentalidad de la época. Durando de Troarn († 1088) aduce numerosos milagros para apoyar la presencia real de Cristo en la eucaristía frente a sus adversarios, entre ellos la presencia en la forma de un niño pequeño atravesado por un cuchillo y manando sangre (cf. *Liber de corp. et sang. Chr.*, 29-31: PL 149,1419-1421). Y de modo similar, Radulphus Ardens (según L. Hödl, *Die 'Confessio Berengarii'*, 372s). Santo Tomás adoptará, con razón, una postura muy crítica frente a estos milagros. A veces, dice, ha sido visto un niño, o carne y sangre como realidades objetivas o en visión subje-

En el espíritu de la confrontación con Berengario es preciso, en un primer momento, acentuar la verdadera realidad del cuerpo eucarístico: por eso es frecuente en los escritos de esta época el título *De veritate corporis et sanguinis Christi*, donde el «cuerpo verdadero» (*verum corpus* o *in veritate*) sirve para afirmar la presencia real eucarística del cuerpo nacido de María y traspasado en la cruz y no sólo de su eficacia o virtud salvadora<sup>132</sup>. Es verdad que en el contexto de la controversia aparecen a veces expresiones como *essentialis veritas* o *veritas essentiae* o *substantiae* (la verdad de la esencia o la sustancia) referidas al cuerpo y la sangre de Cristo<sup>133</sup>. «Pero estos conceptos de *essentia* y *substantia* nada dicen respecto a la forma de ser, antes bien destacan la verdadera corporeidad del Señor, que a pesar de sus diversas formas de existencia —histórica, transfigurada y sacramental— es esencial y naturalmente la misma»<sup>134</sup>. En consecuencia, se empieza a hablar no sólo de *verum corpus*, sino hasta de *ipsum corpus* o *ipsum proprium corpus* (el mismo, su mismo propio cuerpo)<sup>135</sup>.

Nos situamos así en los antípodas de la teoría del doble o triple cuerpo de Cristo al afirmar ahora la unidad e identidad radical entre el cuerpo histórico y el sacramental de Jesús: se trata de «uno y el mismo» cuerpo, incluidas sus dimensiones cuantitativas y mensurables. En consecuencia, la presencia eucarística (sustancial-material) es concebida como «circumscriptiva», es decir, coextensiva al espacio y al tiempo de las cosas, por lo que el cuerpo de Cristo puede ser manipulado o fraccionado y roto. No ha de

tiva. «Pero esto es inverosímil (*inconveniens*)», porque Cristo resucitado sólo puede ser contemplado *in propria specie* allí donde se encuentra, pero nunca en el sacramento (STh III, q. 76, a. 8). Es más, «el cuerpo de Cristo tal como está en este sacramento no puede ser contemplado por los ojos corporales» (pues la sustancia es siempre invisible). Sólo los ojos del entendimiento pueden captarlo: el entendimiento divino, directamente; el de los bienaventurados, por el *lumen gloriae*, y el de los demás, únicamente por los ojos de la fe (*ibid.*, q. 76, a. 7).

<sup>132</sup> Así, por ejemplo, Durando de Troarn, *Liber de corp. et sang. Chr.*, 5 (PL 149,1397). O un poco más tarde, Hildeberto, *Liber de sacra euch.* (PL 171,1199): «es una misma la carne nacida un día de la Virgen María y la que ahora es consagrada del pan (*de pane sacrata*) por la palabra de la vida».

<sup>133</sup> Cf. H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 240.

<sup>134</sup> L. Hödl, *Die 'Confessio Berengarii'*, 375 (cf. además 373-376).

<sup>135</sup> Cf. H. de Lubac, *op. cit.*, 107.

extrañarnos el que, en esta situación, la idea del cuerpo eclesial de Cristo sufra un duro embate. De ello es reflejo la notable mutación y, aún más, la inversión de sentido que tiene lugar respecto al lenguaje anteriormente utilizado, en el que las expresiones *verum corpus* o *veritas corporis* (cuerpo verdadero o la verdad del cuerpo) designaban al cuerpo eclesial de Cristo (la comunidad como el ámbito en donde el cuerpo del Señor alcanza su plena realización), mientras el cuerpo sacramental era designado como cuerpo místico, misterioso a la vez que preñado de sentido y de honda significación cara al futuro escatológico<sup>136</sup>.

d) Hacia una solución:

uno mismo es el cuerpo de Cristo,  
pero presente bajo diversas formas.

Muy pronto se hace patente la necesidad de una nueva matización: no basta con afirmar la unidad o identidad radical entre el cuerpo eucarístico y el cuerpo histórico de Jesús, sino que esta afirmación deberá realizarse en una clave dialéctica que mantenga a la vez la identidad en la distinción: es *el mismo* cuerpo, pero no es *lo mismo*. Es decir, hay una identidad en la sustancia o en la esencia, pero hay una diversidad en el modo de ser y de estar de Jesús (en su existencia terrena y en la eucaristía). De esta manera, y con gran rapidez —en el breve plazo de unos veinte años: de 1059 a 1079—, tiene lugar una importante clarificación de conceptos que conducirá a una nueva noción de sustancia que no se identifique ya con la mera corporeidad crasa o material. Esta clarificación es obra de Durando de Troarn y sobre todo de Lanfranco de Bec (luego arzobispo de Canterbury; † 1089) y Guitmundo de Aversa († 1095), este último muy en dependencia de los dos anteriores.

En el contexto de la controversia con Berengario fue objeto de grandes discusiones aquel pasaje de Agustín que afirmaba que en la cena «Cristo se llevaba a sí mismo en sus manos cuando, entregando su mismo cuerpo (*commendans «ipsum corpus» suum*), dijo: esto es mi cuerpo. Llevaba, pues, aquel cuerpo (*illud corpus*) en sus manos»<sup>137</sup>. Durando de Troarn sostiene que el cuerpo «que Jesús tenía en sus manos en la cena» era su cuerpo real, cosa que Berengario rechazaba en favor de un cuerpo en figura o simbólico. Pero Guitmundo de Aversa aporta una solución nue-

va: Cristo llevaba su cuerpo *secundum substantiam*, es decir, no en su entidad física, sino en su realidad sustancial<sup>138</sup>.

Pero es sobre todo Lanfranco el que se expresa con más rigor teológico. Después de aludir al cuerpo del Señor «existente en los cielos y sentado a la derecha del Padre, ya inmortal e inviolable, íntegro, incontaminado e ileso», añade: «de manera que verdaderamente se puede decir que es el mismo cuerpo (*ipsum corpus*) que fue tomado de la virgen y al mismo tiempo no es el mismo (*et tamen non ipsum*). Es el mismo ciertamente en cuanto a la esencia (*quantum ad essentiam*) y a las propiedades y a la virtud de su verdadera naturaleza; pero no es el mismo (*non ipsum autem*) si tenemos en cuenta las especies del pan y del vino». Y afirma que esto es lo que dice y dijo siempre la Iglesia<sup>139</sup>. Vuelve nuevamente sobre el tema en la misma obra excluyendo de esa realidad sustancial toda materialidad carnal: «es, pues, el mismo cuerpo y a la vez no el (lo) mismo (*ipsum esse corpus et non ipsum*)», pues «no creemos comer aquel cuerpo visible de Cristo o beber aquella misma sangre que iban a derramar los que le perseguían»<sup>140</sup>, antes bien se trata de esa realidad, pero espiritualizada por la resurrección: precisamente de su «sustancia», que no es identificable con la pura carnalidad.

Este nuevo sentido del término sustancia logra fortuna rápidamente entre los adversarios de Berengario. Guitmundo de Aversa lo utiliza con frecuencia y afirma que Cristo «nos da a comer su misma carne (*ipsam carnem*) en la misma sustancia (*in eadem substantia*), pero no este cuerpo, es decir, en la misma forma (*in eadem forma*). Como si dijese: os doy mi cuerpo, pero no en esta misma forma (*in hac specie*) o especie que ahora veis»<sup>141</sup>.

<sup>138</sup> Durando, *Liber de corp. et sang. Chr.*, 6,18 (PL 149,1401); Guitmundo, *De corp. et sang. Dni. verit.*, 3 (PL 149,1469s). Sobre la génesis del concepto de sustancia, cf. J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique au XI<sup>e</sup> siècle* (Lovaina 1971) 232ss.

<sup>139</sup> Lanfranco, *Liber de corp. et sang. Dni.*, 18 (PL 150,430 C).

<sup>140</sup> *Ibid.* (PL 150,434 AB). Y en otro pasaje: «son lo mismo esencialmente, aunque sean muy diferentes (*plurimum discrepantes*) en sus cualidades» (*ibid.*, 14: PL 150,424 AB). Cf. B. Neunheuser, *L'Eucharistie*, 50-51; J. de Montclos, *op. cit.*, 451-476.

<sup>141</sup> *De corp. et sang. Dni. ver.*, 2 (PL 149,1462 BC); por ello se trata «del mismo cuerpo verdadero (*corpus ipsum verum*) del Señor no cualitativamente, sino sustancialmente» (*Confes.*: PL 149,1500 D). Los adverbios *substantialiter* y *substantive* son muy frecuentes en Guitmundo, así como en Durando de Troarn; aunque éste utiliza ya con cierta frecuencia la palabra *substantia*.

<sup>136</sup> Cf. H. de Lubac, *op. cit.*, 210-247.

<sup>137</sup> *Enarr. in Ps*, 33,10 (PL 36,306; Sol II, 274).

Berengario acabó por no sentirse vinculado a la profesión de fe suscrita en 1059 y atacó al concilio romano y luego a Lanfranco en algunos escritos. En 1078 es llamado a Roma por Gregorio VII, quien le propuso la siguiente profesión de fe: «Creo que el pan y el vino que se colocan sobre el altar son, después de la consagración, el verdadero cuerpo de Cristo que nació de la Virgen y que por la salvación del mundo pendió en la cruz y que está sentado a la derecha del Padre, y la verdadera sangre de Cristo que brotó de su costado». Esta fórmula, de tendencia un tanto «carnal» —a pesar de la alusión al Resucitado—, pareció aceptable tanto a Gregorio VII como a algunos cardenales y obispos. Pero un cierto número de obispos, con ocasión del Concilio de Roma en 1079, exigieron una nueva profesión de fe más matizada, en la que se introduce ya la palabra «sustancia», reflejada dos veces en el texto: una cuando se habla de que el pan y el vino «se convierten sustancialmente en la verdadera» carne y sangre de Cristo y otra cuando se afirma la presencia del cuerpo y la sangre «en la propiedad de la naturaleza y la verdad de la sustancia»<sup>142</sup>. Berengario, sin embargo, interpretará el término sustancia desde sus propias categorías, afirmando que por la consagración el pan «no pierde nada de lo que era, pero asume lo que no era», lo que implica una especie de consustanciación<sup>143</sup>.

La tendencia de la teología posterior se desplegará en una doble dirección. Una tomará como punto de partida la confesión de fe de 1059, pero replanteando la cuestión desde unas premisas filosóficas (aunque todavía no aristotélicas), propugnará una concepción sensualista de la sustancia identificándola (de modo similar a Berengario) con la realidad material. Dado que las propiedades sensibles integran la realidad o la sustancia del ser, nume-

<sup>142</sup> El texto de la primera redacción (de 1 nov. 1078) puede encontrarse en L. Hödl, *art. cit.*, 380. La profesión de fe suscrita por Berengario en febrero de 1079 recoge en parte y amplía esa fórmula anterior: «creo y confieso que el pan y el vino que se colocan sobre el altar, por el misterio de la oración sacra y las palabras de nuestro Redentor, se convierten sustancialmente en la verdadera, propia y vivificadora carne de nuestro Señor Jesucristo, y después de la consagración son el verdadero cuerpo de Cristo, que nació de la Virgen, que, ofrecido por la salvación del mundo, pendió de la cruz y que está sentado a la derecha del Padre; y la verdadera sangre de Cristo que brotó de su costado. Y (están) no sólo por el signo o la virtud del sacramento, sino en la propiedad de la naturaleza y la verdad de la sustancia» (DS 700).

<sup>143</sup> Según L. Hödl, *art. cit.*, 380, n. 9.

rosos teólogos posteriores a Berengario seguirán hablando de una presencia real cuantitativa y extensa, localizada en el espacio, del cuerpo y la sangre<sup>144</sup>. Bajo esta noción de sustancia, que no permite distinción alguna entre sustancia y accidentes, los teólogos que se sitúan en la órbita de Berengario (ya sean seguidores o adversarios suyos) propugnan una especie como de consustanciación o impanación. Pero, como advierte H. Jorissen, «este concepto sensualista de la sustancia conducirá necesariamente a la negación de toda posibilidad de disociación entre sustancia y accidentes y, por ende, a la exclusión de toda posibilidad de conversión esencial (sustancial) en la eucaristía»<sup>145</sup>. A no ser que se hable de aniquilación total de la realidad sensible, lo que iría de plano contra los datos de la experiencia inmediata.

Una segunda postura está representada inicialmente por Algerio de Lieja († 1132), que tomando pie de las intuiciones primeras de Lanfranco y Guitmundo aporta una innovación significativa. En su *Liber de sacramento corporis et sanguinis Domini*, interesante obra escrita contra la doctrina de Berengario, Algerio vuelve a concebir la eucaristía desde la resurrección y la exaltación de Cristo. Por su resurrección, el Señor nos hace primeramente cuerpo suyo; y prolongación de este misterio es el sacramento eucarístico que se dice «y es llamado (*nuncupative*) cuerpo de Cristo» (caps. 1 al 5). En este contexto utiliza la noción de sustancia, pero vinculándola a un antiguo concepto (desvalorizado desde comienzos de la Edad Media): el de «espiritual», que ahora reaparece con el significado primigenio de «real». El término sustancia sigue constituyendo una solución de compromiso: sirve para mantener la identidad personal a la vez que la distinción formal o de modo entre la persona de Jesús y su existencia o presencia eucarística: «el cuerpo de Cristo en cierta manera, es decir, en razón de la semejanza y la denominación (*similitudinariae et nuncupative*), no es llamado propiamente cuerpo de Cristo, en lo que se refiere a la especie y la forma de los elementos; en cambio, es llamado verdadera y propiamente cuerpo de Cristo y creído como tal en cuanto a la sustancia (*quantum ad substantiam*) que contiene y en la que se ha convertido la sustancia del pan y el vino»<sup>146</sup>.

<sup>144</sup> Cf. L. Hödl, *art. cit.*, 390.

<sup>145</sup> H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik* (Münster 1965) 6-7.

<sup>146</sup> Algerio de Lieja, *De Sac.*, 1,5 (PL 180,753-754). Cf. J. de Montclos, *op. cit.*, 464-470.

Pero la novedad mayor radica ahora en que la relación sustancial se establece no ya con el cuerpo terreno del Jesús histórico, sino con la persona espiritual del Resucitado, no por espiritual menos real. «Los santos (Padres) atestiguan que el cuerpo de Cristo es espiritual e incorruptible en el sacramento». Por eso «afirmamos el cuerpo de Cristo como espiritual e invisible», pues «siendo todo cuerpo (de por sí) visible y palpable, sólo el cuerpo de Cristo después de la resurrección, demudada la naturaleza y no la sustancia (*mutata natura, non substantia*), no es corporal, sino espiritual, invisible»<sup>147</sup>. De este modo, el término sustancia sirve para afirmar el realismo; pero ahora se trata del realismo escatológico de la resurrección o nueva creación. El término espiritual deja de coincidir en Algerio con lo puramente intencional o mental —como en los cuatro siglos anteriores— para significar algo real aunque no material o sensible. Paralelamente Algerio rompe la ecuación o equiparación anterior visible-invisible con real (material-sustancial)-espiritual (inteligible o mental) y amplía el sentido de lo real, que ahora puede abarcar no sólo a lo visible, sino también a lo espiritual-escatológico. Por eso puede darse una presencia «espiritual e invisible, pero no menos sustancial y verdadera»<sup>148</sup>. Por otra parte, es significativo que este desplazamiento de la sustancia hacia el terreno de lo «espiritual» (escatológico) permita relegar ahora la realidad sensible al campo de la «especie» o la forma (de los «accidentes» de que se hablará más tarde), distinción que no era posible en los anteriores esquemas. Por último, al defender la densidad ontológica de lo «espiritual» sirviéndose precisamente del concepto de «sustancia» (y referidos ambos términos a la realidad del Resucitado) y excluyendo, por otra parte, toda contracción de lo espiritual a lo puramente figurativo mental, Algerio puede reinterpretar *in melius* la profesión de fe de Nicolás II de 1059, logrando retraducir el «sensualiter» por real (aunque invisible y ya espiritual) y afirmando una presencia de Cristo *in veritate substantiae*<sup>149</sup>.

Esta tendencia no se pierde en el vacío, sino que se perpetúa en otros autores medievales como Ruperto de Deutz († 1129), quien subraya igualmente la realidad del Resucitado<sup>150</sup>, así como los hermanos Gerhoh († 1134) y Arno († 1175) de Reichersberg

<sup>147</sup> Algerio, *Liber de sacr. corp. et sang. Dni.*, 1,12.18 (PL 180,775 A. 793 BC). Cf. también *ibid.*, 1,11 y 2,1 (PL 180,772 A.810 B).

<sup>148</sup> *Ibid.*, 12 (PL 180,776).

<sup>149</sup> *Ibid.*, 1,11.21 (PL 180,772.802 A). Cf. la misma fórmula en DS 700.

<sup>150</sup> Cf. Ruperto de Deutz, *In Ex*, 3,11 (PL 167,662 AB.770 C.1655 B).

(adversarios de Abelardo y de Pedro Lombardo). El primero de ellos insiste en esta presencia espiritual a la vez que real del Resucitado, así como en la identidad del cuerpo eucarístico con el cuerpo personal de Jesús: en el sacramento se nos da «la verdad de su cuerpo y sangre», de «su cuerpo ya espiritual, cuya esencia está latente tras la especie sacramental»<sup>151</sup>. El término «sustancia» va adquiriendo cada vez mayor relieve para expresar la realidad de la presencia eucarística. Así aparece en Anselmo de Laón, en Yvón de Chartres<sup>152</sup> y en Hugo de San Víctor, quien habla (remitiéndose a san Agustín) de que Cristo es en la eucaristía «el mismo y no el mismo (*ipsum et non ipsum*); lo que ha de ser entendido así: el mismo en la esencia, no el mismo en la forma visible». Citemos, por último, a Honorato de Autún<sup>153</sup>.

Quedan luego algunas otras tendencias más marginales y efímeras que surgen a finales del siglo XI y perduran hasta comienzos del XII. Debido a la proliferación en esta época de reliquias de Cristo (de la cruz y a veces del cuerpo y la sangre del Señor), que acaparan la atención de la piedad cristiana, llegando a suplantarse a la misma presencia eucarística, algunos autores de este período llegan a considerar esas reliquias del cuerpo terreno de Jesús como su cuerpo auténtico o *proprium corpus*, con menosprecio del cuerpo eucarístico. Ciertos teólogos, como Gilberto de Nogent († 1124), reaccionan destacando el valor insustituible del cuerpo y la persona del Resucitado como *corpus principale*, del que el cuerpo eucarístico es *relativum, derivatum* o *vicarium corpus*. Entre «ambos» cuerpos no se da una disociación como *alterum o quasi alterum* (uno y otro), sino una *vicaria identitas*<sup>154</sup>. De nuevo retorna aquí el fantasma del «doble cuerpo», aunque esta vez la tensión se establezca entre el cuerpo histórico (suplantado o representado por las reliquias) y el cuerpo eucarístico, pero en cambio se acentúa acertadamente la máxima unión entre el cuerpo eucarístico y el resucitado.

De aquí que la «identidad vicaria» (referida al cuerpo eucarístico) desaparezca rápidamente, por no ser una expresión adecuada. Pronto se volverá a las fórmulas *ipsum proprium corpus*,

<sup>151</sup> *Ad Adam abb.* (PL 193,497 B).

<sup>152</sup> Cf., de Anselmo, *Ep. de corp. et sang. Dni.* (PL 159,256 B); de Yvón, *Decretum*, 2,9 (PL 161,159 BC).

<sup>153</sup> La cita de Hugo de San Víctor, en *Summa Sent.*, trac. 6, c. 9 (PL 176.146 A). Cf., de Honorato de Autún, *Eucharistion*, 5 (PL 172,1252 D).

<sup>154</sup> *De pugn. sanct.* (PL 156,629-631).



*idem ipsum corpus* o *verum corpus*, pero entendiendo esta identidad bajo la categoría de sustancia. De este modo, la noción de sustancia viene a resolver la pregunta planteada por las hipótesis del «doble cuerpo» o la del «cuerpo triforme», que en consecuencia van desapareciendo<sup>155</sup>. Nos quedan todavía resonancias de la teoría del doble cuerpo en Hugo de San Víctor<sup>156</sup> y en Pedro Lombardo<sup>157</sup>.

Digamos, para acabar, que toda esta problemática encuentra resonancia en algunos documentos del magisterio de la Iglesia. Así, Urbano IV, en su carta *Transiturus*, por la que instituye la fiesta del Corpus (11 de agosto de 1264), destaca la presencia corporal de Cristo, que acaece «bajo otra forma, pero en la propia sustancia» (DS 846). Y de modo similar Clemente IV en su carta a Maurino, obispo de Narbona (que defendía una presencia puramente simbólica o figurativa), pone de relieve que «bajo las especies del pan y el vino... está verdadera, real y esencialmente el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, aunque localmente se encuentre en el cielo» (DS 849). Estos pasajes reflejan esa misma dialéctica de una identidad «esencial» o sustancial al lado de una diversidad de formas, de situaciones o de modos de existencia.

<sup>155</sup> Por ejemplo, Guillermo de St. Thierry († 1148) resuelve así la triplidad del cuerpo de Cristo (*trinitas corporis Domini*): «no ha de ser entendida de otra cosa más que del único cuerpo del Señor, aunque pensado según la esencia, según la unidad, según el efecto», es decir, existiendo en sí (esencia) se hace alimento para unirnos a él (unidad eclesial) y se constituye en cabeza de su cuerpo (efecto) (*Ep. de corp. et sang. Dni.*: PL 180, 362 B; cf. además 184.205.297).

<sup>156</sup> Cf. *Summa Sent.* tract. 6, c. 2 (PL 176,140 BC); *De Sacr.*, 2,3,7 (PL 176,466 CD).

<sup>157</sup> P. Lombardo desplaza ya la duplicidad del cuerpo a la polaridad «carne propia», asumida de la Virgen, no mística, y «carne mística», que es ahora la Iglesia o la unidad eclesial (Sent. IV, d. 10,3: (PL 192,859; cf. también 857); véase *In 1 Cor* (PL 191,1642). Digamos por último que también Calvino alude dos veces al «doble cuerpo» de Cristo (o, utilizando un barbarismo, a la «bícorporeidad»), pero para rechazar esta hipótesis, pues para él no hay más cuerpo de Cristo que aquel que está sentado a la derecha del Padre (cf. *Inst. Rel. Chr.* IV, 17,17 y 28: CR 32,1016.1028).

### 3. El concepto de sustancia y la localización espacial del cuerpo eucarístico de Cristo

#### a) La multilocación.

La palabra «multilocación» significa la localización de un cuerpo en múltiples lugares al mismo tiempo. Referido a la eucaristía implica la cuestión siguiente: si Jesús se encuentra corporalmente localizado en los cielos, ¿cómo puede estar a la vez en distintos lugares de la tierra, en diversos templos o altares o bajo la multiplicidad de las especies sacramentales?

Esta cuestión es relativamente reciente. No se le planteó a la teología a lo largo de todo el primer milenio, mientras se destacó en la eucaristía la celebración litúrgica, el banquete comunitario como signo sacramental. Por lo que sólo algún que otro texto de los Padres hace alusión a la presencia multilocal de Cristo, pero sin que esto constituya problema alguno, pues el «cuerpo de Cristo» que se hace presente en muchos lugares no es únicamente el cuerpo individual de Jesús, sino sobre todo su cuerpo eclesial, distendido por todo el universo. Así Juan Crisóstomo: «el sacrificio de Cristo (en la eucaristía) es siempre uno; de lo contrario, ya que se ofrece en muchas partes, tendría que haber también muchos Cristos. Pero de ningún modo; sino que en todas partes es uno el Cristo, que está entero aquí y entero allí, un solo cuerpo», pues «Cristo, que se ofrece en muchas partes de la tierra, es un solo cuerpo y no muchos cuerpos»<sup>158</sup>. Y, según Fausto de Riez, «la recepción de la eucaristía no está en la cantidad, sino en la eficacia; puesto que el cuerpo del Señor, al ser distribuido por el sacerdote, tanto está en una partecita pequeña cuanto sabemos que está en el todo. El cual, cuando lo recibe la Iglesia de los fieles, se afirma que así como está plenamente en la universalidad de todos ellos, también está entero en cada uno»<sup>159</sup>. En ambos casos la palabra «cuerpo» desborda el cuerpo indivi-

<sup>158</sup> J. Crisóstomo, *In Hebr hom.*, 17,3 (PG 63,131; Sol I, 939).

<sup>159</sup> Y añade: en el caso del pan común, «si lo ofreciésemos a los que están hambrientos, no les llegaría totalmente entero a cada uno, puesto que cada cual, al tomar una parte, lo recibe como en fracción y disminuido. Pero cuando se toma de este otro pan (eucarístico), no tiene menos cada uno por separado que todos en conjunto; lo recibe todo uno solo, lo reciben todo dos, lo reciben todo muchos, sin disminución, porque la bendición de este sacramento sabe multiplicarse, pero no consumirse al multiplicarse» (Fausto, *Hom. de pasch.*, 5: PL 67,1054; Sol II, 865-866). Esta homilía fue atribuida erróneamente a san Cesáreo de Arlés.

dual de Jesús para abarcar también su presencia universal a través de su cuerpo eclesial (así como del eucarístico), tal como se demuestra por la fórmula «un solo cuerpo y no muchos» del Crisóstomo, así como por la afirmación de la presencia de Cristo «en la universalidad de los fieles», a la vez que en la singularidad de cada uno de ellos, de Fausto de Riez.

Sólo más tarde, cuando toda la atención comienza a concentrarse sobre la presencia real somática y por ello sobre los dones en su dimensión objetiva, empiezan a surgir las dificultades. Al disociar el cuerpo eclesial de Cristo, que es universal a la vez que local, del cuerpo eucarístico (relacionado ahora con el cuerpo terreno, individual, del Jesús histórico), empieza a ser problema la multilocación o la presencia en muchos lugares a la vez de ese cuerpo individual histórico sometido a las leyes de la física. En la controversia posterior a Berengario la cuestión se plantea ya abiertamente: en el mismo siglo XI Guitmundo de Aversa afirmaba: «así, pues, queda la hostia entera es cuerpo de Cristo, pero de manera que cada partícula separada es a la vez el cuerpo entero de Cristo (*totum corpus Christi*)», por eso «en un momento dado y al mismo tiempo puede estar presente en mil lugares distintos el mismo y único cuerpo de Cristo, sin división alguna»<sup>160</sup>.

b) La presencia de Cristo «a la manera de la sustancia», según Tomás de Aquino.

Santo Tomás, como buena parte de los teólogos medievales, permanece cautivo de la concepción fisicista del cuerpo resucitado propugnada por san Agustín. El cuerpo no es considerado como una dimensión de la realidad personal y como vehículo que sirve de expresión y comunicación a la persona, sino —dentro de una concepción helenista— como un componente de la misma, integrado por un conjunto de órganos y como una estructura material, cuantitativa, en contraposición al alma. En consecuencia, Tomás afirma la integridad anatómica del cuerpo resucitado (contiene carne, huesos, sangre, etc.), en una desmesurada identificación con el cuerpo carnal terreno<sup>161</sup>, por lo que la resurrección consiste fundamentalmente en el retorno del alma al cuerpo que había abandonado por la muerte o en la reviviscencia de un cadáver. La discontinuidad o la ruptura entre la vida terrena y la

<sup>160</sup> Guitmundo, *De corp. et sang. Dni. ver.*, 1 (PL 149,1434 B.1435 B); cf. también B. Neunheuser, *L'Eucharistie*, 52-53.

<sup>161</sup> Cf. STh III, q. 54, a. 2.

existencia resucitada radica sobre todo para santo Tomás no en el plano de la realidad corporal —que sigue siendo básicamente la misma—, sino en la inmortalidad o en la exclusión definitiva de la muerte, o lo que es igual, en la imposibilidad de una separación ulterior entre el alma y el cuerpo. Así, pues, el cuerpo del Resucitado es verdaderamente corporal o carnal, sensible y palpable, aunque incorruptible<sup>162</sup>. Lo que implica, en opinión de G. Martelet, cierta contradicción, porque ello equivale a enmarcar a Cristo en las coordenadas del universo físico espacio-temporal por una parte, y por otra a disociarlo, en cuanto ya incorruptible e inmortal, de ese mismo universo efímero y corruptible, contingente y sometido a la muerte<sup>163</sup>. Contradicciones que se harán sentir en su teología eucarística. Pues, a la zaga de Agustín, Tomás localiza también el cuerpo de Cristo en los cielos por la ascensión, lo que parece imposibilitar, en principio, toda localización terrena y, aún más, toda multilocación, ya que ningún cuerpo físico puede ocupar diversos lugares al mismo tiempo. Una presencia multilocal en el caso de Jesús volatilizaría su realidad humana<sup>164</sup>.

Siendo esto así, ¿cómo puede hacerse presente Cristo en la eucaristía? El Doctor Angélico responde que la presencia eucarística no es en modo alguno una presencia local, ni Jesús está en los diversos altares como en distintos lugares a semejanza del «cuerpo que se ubica en un lugar» determinado, adecuando a éste sus propias dimensiones, «sino de una manera singular, propia de este sacramento»<sup>165</sup>. El cuerpo de Cristo está en el sacramento,

<sup>162</sup> Cf. STh III, q. 53, a. 3 ad 2.3, y q. 55, a. 6 ad 2. Sólo en el sentido indicado supera el cuerpo de la resurrección al terreno. Es verdad que Tomás habla de una *aequalitas honoris* y una *refluentia divinitatis* en Jesús por la sesión a la derecha del Padre (STh III, q. 58, a. 3, y q. 59, a. 3), pero esto acaece básicamente en el plano del alma y sólo secundariamente en el del cuerpo, que sigue siendo, en su estructura fundamental, carnal.

<sup>163</sup> G. Martelet, *Identité et changement*, 775.

<sup>164</sup> STh III, q. 75, a. 1 ad 2. En ese mismo artículo, Tomás se plantea como objeción: «ningún cuerpo puede estar simultáneamente en diversos lugares», pues «por esta misma razón podría estar en todas partes. Pero el cuerpo de Cristo es verdadero y está en el cielo. Luego, al parecer, no está en el sacramento del altar» (*ibid.*).

<sup>165</sup> STh III, q. 75, a. 1 ad 3. «De ningún modo decimos que el cuerpo de Cristo esté en este sacramento localmente», ni que «esté en los diversos altares como en diversos lugares, sino 'como en el sacramento'» (STh III, q. 76, a. 5 ad c, y a. 6 ad 1).

pero sin que se pueda decir que está contenido o encerrado en él o delimitado y circunscrito por las especies sacramentales, antes bien las deborda<sup>166</sup>. Tampoco está el cuerpo de Cristo en la eucaristía, afirma Tomás, sujeto a movimiento local, ni se puede decir que sea trasladado de un lugar a otro, como tampoco necesita «descender» del cielo para estar aquí con nosotros<sup>167</sup>.

Pero, junto a estas afirmaciones, Tomás mantiene en la eucaristía la entidad corpórea del cuerpo y la sangre de Cristo, con sus estructuras orgánicas, de manera que en el sacramento se contiene «Cristo entero» (*totus Christus*, que ahora no significa ya el Cristo total, cabeza y cuerpo, sino el conjunto de los elementos que integran su cuerpo individual), es decir, «no sólo la carne y la sangre, sino todo el cuerpo de Cristo, también los huesos y los nervios»<sup>168</sup>. ¿Cómo compaginar afirmaciones tan contradictorias como la de un Jesús cuya realidad corpórea se hace presente, pero a la vez excluyendo una presencia meramente local?

En algún momento Tomás de Aquino hace una tentativa de presentar el cuerpo de Cristo en la eucaristía como «espiritual»

<sup>166</sup> Los escolásticos utilizaron las siguientes categorías: presencia «circunscriptiva», o ubicación en el espacio según las propias dimensiones corpóreas: se trata, pues, de la localización puramente espacial; presencia *definitiva* o por delimitación, pero sin que haya una adecuación de dimensiones del ser al espacio ambiente: ésta es la presencia del alma vinculada al cuerpo, y que, aun siendo una realidad espiritual que en principio desborda el espacio y el tiempo, está en el cuerpo, delimitada por él y no fuera. Pues bien, la presencia real eucarística de Cristo no es, según Tomás de Aquino, ni circunscriptiva, pues no hay adecuación de sus dimensiones corpóreas a las dimensiones de la forma o las especies sacramentales (pues sólo está así en el cielo), ni tampoco definitiva, como el alma en el cuerpo, pues esto excluiría su presencia en los cielos o en otros lugares distintos (ya que esta presencia implica la delimitación a un único lugar o ámbito (STh III, q. 75, a. 5 ad 1). Por tanto, no podemos concebir a Cristo sin más como «contenido o encerrado» en el sacramento; antes bien, su presencia desborda los límites de las especies sacramentales, comenta A. M. Roguet en relación con este pasaje (*L'Eucharistie* I [Coment. a la *Suma Teológica*; París 1960] 379).

<sup>167</sup> Pues todo movimiento local implica abandonar el lugar de procedencia y adquirir una nueva forma de ser; además, es incompatible con la multilocalidad: el movimiento no puede acabar a la vez en diversas metas o lugares (STh III, q. 75, a. 2 ad c).

<sup>168</sup> STh III, q. 76, a. 1 ad 2. Tomás afirma también que el cuerpo de Cristo está con toda su «cuantidad dimensional» y con sus accidentes (*ibid.*, q. 76, a. 4 ad c, y q. 53, a. 3).

(retraduciendo el *invisibiliter* anterior por *spiritualiter*)<sup>169</sup>, pero no prospera esta línea por el peligro de volatilizar la presencia real eucarística, pues la Edad Media vio siempre en el término «espiritual» un concepto próximo a «intelectual» o «mental», lo que nos llevaría a una mera presencia intencional subjetiva en la mente o en el recuerdo. Tomás adoptará entonces la solución siguiente: se trata de una presencia *per modum substantiae* (a manera o a semejanza de la sustancia), con la que tratará de superar, por una parte, una presencia meramente física, local o dimensional, pero manteniendo, por otra, la realidad de la presencia en los dones, así como cierta «localización», o mejor, concreción espacio-temporal.

Ya Agustín había establecido una distinción entre el *corpus Christi* tal como está en el cielo y su *veritas* (o realidad) difundida por todas partes. Tomás cita este pasaje, pero excluye el que la *veritas* pueda ser entendida en el sentido de «una mera significación mística», antes bien se trata de la realidad del cuerpo de Cristo, aunque espiritual. Sin embargo, Tomás no entiende la palabra «espiritual» en su sentido propio escatológico, sino en el sentido de «invisible» y de algo que se hace presente «por la virtud del Espíritu»<sup>170</sup>. Y es aquí donde desempeñará un papel importante la categoría de «sustancia» para resolver de nuevo la antinomia. El mismo Doctor Angélico se plantea la objeción de forma expresa: el cuerpo de Jesús, por ser verdadero cuerpo, necesita tener sus miembros ubicados en el espacio, pues es propio de todo cuerpo el mantener una distancia determinada entre sus diversas partes; de no ser así, el cuerpo de Cristo sería un espíritu puro; pero, por otra parte, no parece que Jesús pueda estar entero bajo la forma o en diversos lugares simultáneamente. La respuesta a este dilema es la siguiente: el cuerpo de Cristo se encuentra en la eucaristía no según sus dimensiones cuantitativas, sino «según (o a manera de) la sustancia» (*per modum substantiae, o ratione substantiae*), que, teniendo una entidad real, des-

<sup>169</sup> Así, frente a la objeción de Agustín de que los discípulos no podían recibir el Espíritu porque estaban vinculados a la presencia corporal de Cristo, responde: «hay que decir que esta razón procede de la presencia corporal de Cristo en cuanto estaba presente corporalmente (*per modum corporis*), es decir, en su apariencia (*specie*) visible; pero no en cuanto (existe) espiritualmente, es decir, invisiblemente, con el modo y la virtud propios del espíritu» (STh III, q. 75, a. 1 ad 4).

<sup>170</sup> Cf. STh III, q. 75, a. 1 ad 1.

borda toda localización espacial y no ocupa lugar<sup>171</sup>. Y echa mano del paralelismo siguiente: así como la naturaleza (la esencia o la sustancia) humana está realmente presente y se concretiza (aunque sin ocupar lugar) en cada hombre individual, grande o pequeño, cercano o distante, por igual; o así como la naturaleza o esencia del pan se encuentra presente a la vez en el todo global y en cada uno de los fragmentos partidos, así hay que concebir la presencia de Cristo bajo las especies: está realmente presente, pero no por una ubicación espacial, de manera similar a como la sustancia está realmente presente en las realidades concretas y a la vez las desborda, desbordando asimismo toda localización espacial<sup>172</sup>. De este modo, a través del concepto de sustancia, Tomás logra dar una respuesta (desde la mentalidad medieval) bastante coherente al problema de la presencia local y multilocal. Como se ve, la categoría de «sustancia» es utilizada no como concepto clave, sino como punto de comparación (*per modum*), hasta el punto de llegar a compararla con la sustancia del pan, que en cuanto tal sustancia goza de los mismos privilegios<sup>173</sup>.

Tomás ha quedado cautivo de ese dualismo radical espíritu-materia, que sólo sabe contraponer y no conjugar ambos polos, y que es tan típico de la teología occidental. Una forma de superar el dilema fue en aquel momento la afirmación de una presencia del cuerpo de Cristo en la eucaristía *quod substantiam* (o de la manera en que se hace presente la sustancia), mientras el cuerpo de Cristo permanece en el cielo en cuanto a su ubicación y localización espacial.

La teología posterior, con una visión teológica más voluntarista y una concepción más extrínseca de los sacramentos, hablará con mayor desenvoltura de una presencia local simultánea de Cristo en el cielo y en nuestros altares, pero sin dar de ello una explicación racional. Apelando sin más preámbulos a la omnipotencia divina, estos teólogos afirman que Dios está por encima de las leyes físicas y puede realizar lo imposible: que un mismo cuerpo esté presente localmente en los más diversos ámbitos.

<sup>171</sup> «El cuerpo de Cristo está en este sacramento según el modo de la sustancia (*per modum substantiae*), es decir, según el modo como la sustancia está bajo las dimensiones; pero no según el modo de las dimensiones» (STh III, q. 76, a. 3 ad c y ad 2.3; cf. una fórmula similar en *ibid.*, q. 76, a. 1 ad 3).

<sup>172</sup> Cf. STh III, q. 76, a. 1 ad 3 y a. 3 ad c.

<sup>173</sup> Cf. STh III, q. 76, a. 5 ad c. Es indudable que la noción de sustancia en Tomás de Aquino es una noción filosófica tomada del aristotelismo.

Duns Escoto († 1308), pero sobre todo G. de Ockham († 1350) y el nominalismo, utilizarán el fácil recurso a la omnipotencia divina absoluta para explicar la multilocalización del cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía. La presencia real, así concebida, se reduce a la mera relación extrínseca a un lugar: pertenece a la categoría accidental del *ubi* (donde) y no a la categoría del *esse* o del ser. Es decir, la novedad de la presencia real no radica ya en el «ser» (en una nueva forma de ser escatológica: la resurrección), sino que se limita a un mero «estar aquí»: no se trata de un *novum esse*, sino de un *novum esse hic*<sup>174</sup>. En la eucaristía se trata no ya de la presencia de la «nueva creación» y de la nueva criatura, del nuevo ser de la resurrección y del Resucitado, sino únicamente de una nueva forma de «estar» del Jesús terreno. El misterio de la presencia de Cristo llega aquí a su máxima superficialización. No ha de extrañarnos el que esta concepción vaya acompañada de una desvalorización del concepto de sustancia, que para Ockham no se distingue ya realmente de la cuantidad. Esto abre las puertas a una comprensión materialista o física del concepto de sustancia, que ganará terreno posteriormente. Sin embargo, G. de Ockham, al mantener la ubicación espacial o local de Cristo en el cielo, donde está según sus dimensiones, de las que carece, en cambio, en la eucaristía, afirma una presencia eucarística de Cristo «cuasi espiritual»<sup>175</sup>.

J. Wiclef († 1384) nos ofrece el primer eco radicalizado de este planteamiento. Situándose en un plano estrictamente filosófico más que teológico, Wiclef modifica radicalmente la noción de sustancia. Rechaza toda distinción entre sustancia y accidente e identifica la sustancia con la dimensión de lo corporal ubicado

<sup>174</sup> Cf. un buen resumen de esta cuestión en E. Manganot, art. *Eucharistie*: DTC V, 1310-1312 (cf. 1308-1312).

<sup>175</sup> Según Ockham, Cristo está ubicado con presencia «circumscriptiva» sólo en el cielo; en la eucaristía está delimitado localmente, aunque sin ubicación dimensional o limitación espacial (como el alma en el cuerpo: presencia *deffinitiva*). Pero, dado que esta presencia *deffinitiva* no está sujeta a la ley de la impenetrabilidad de la materia, es posible la consustanciación o coexistencia de dos sustancias distintas (cuerpo-sangre y pan-vino) en una misma realidad. Por eso Ockham afirma que la opinión que afirma la permanencia de la sustancia del pan y del vino no contradice a la razón. Cf. *In IV Sent.*, l. 4, c. 6 (*Opera plurima* [Lyon 1494ss.] s. p.). Cf. también un buen resumen en W. Pannenberg, art. *Abendmahl*: EKL I, 9-10, así como en el art. del DTC citado en nota anterior.

en el espacio<sup>176</sup>, en una especie como de empirismo inicial. Para Wiclef, los dones, «local y sustancialmente», no son más que pan y vino y sólo cuerpo y sangre «por concomitancia y sacramentalmente»<sup>177</sup>, pues Cristo no puede descender del cielo, donde se encuentra «sustancialmente, corporalmente y localmente», pues él «está arriba, en la patria, según su sustancia, y no está aquí de esa manera (*taliter*), sino sólo sacramentalmente y en signo»<sup>178</sup>. No cabe hablar, por tanto, de multilocación o de una presencia multilocal de Cristo en la tierra: hay muchos signos (pan y vino) localizados en la tierra en diversos lugares, pero un solo cuerpo localizado únicamente en el cielo<sup>179</sup>. En la eucaristía se da una mera presencia virtual de Cristo, de manera que el signo «figura eficazmente el cuerpo de Cristo»<sup>180</sup>, que es recibido sólo espiritualmente.

c) La Reforma protestante y el Concilio de Trento.

Los Reformadores llevarán a sus últimas consecuencias los presupuestos de la teología medieval tardía. Lutero hará un nuevo planteamiento de la presencia multilocal de Cristo no ya desde la clave de la «sustancia» (que él rechaza como inválida), sino desde el nuevo concepto de la «ubicuidad» de Cristo o de la presencia universal (omnipresencia) de Dios en todas partes y por Cristo. Ya san Agustín (como hemos dicho) había contemplado esta posibilidad para explicar la presencia eucarística, si bien la rechazó por parecerle que comprometería seriamente la realidad humana de Jesús. También Guillermo de Ockham afirmaba, aunque como mera hipótesis, la posibilidad de una presencia de Cristo que lo llena todo (el *esse repletive*), frente a la opinión

<sup>176</sup> Cf. *De Eucharistia tractatus maior* (de 1380) c. 5.6 y 7 (ed. Loserth) 126-128.175.202, así como *Sermón 34*, en *Sermones III* (ed. Loserth) 284s.

<sup>177</sup> *De Eucharistia*, c. 4.5 (ed. Loserth) 87.121.

<sup>178</sup> *Sermón 24*, en *Sermones I* (ed. Loserth) 169.

<sup>179</sup> Sólo la virtud y la eficacia del Cristo celestial llena la tierra (cf. *De Eucharistia*, c. 9 [ed. Loserth] 308). Cf. también el tratado *De Apostasia* (Londres 1839/Francfort 1966), que dedica los caps. 8 y 9 al problema «de multiplicacione corporis Christi», donde, en un estilo bastante abstruso, aduce una serie de argumentos filosóficos en contra de la multilocación. Está escrito en 1383 poco tiempo antes de su muerte.

<sup>180</sup> *De Eucharistia*, c. 4 (ed. Loserth) 100. Cf. también sobre J. Wiclef, J. M. Rovira Belloso, *La doctrina de Trento sobre l'eucaristia*, 30-41; B. Neunheuser, *L'Eucharistie*, 102ss, así como E. Manganot, en *DTC V*, 1320-1324.

generalizada de Cristo localizado en los cielos. Será por fin Lutero el que presentará, por último, esta opinión como única tesis válida y realmente plausible.

Aunque muy en consonancia con su concepción del misterio de Dios y de Cristo<sup>181</sup>, Lutero llegó paulatinamente a la formulación y el desarrollo de su teoría de la ubicuidad. Esta no aparece en las obras anteriores a 1525. Y va surgiendo como consecuencia de sus duras luchas en pro de la presencia real somática de Cristo, primero contra los «fanáticos» (*Schwärmer*)<sup>182</sup> y luego contra «los suizos», Ecolampadio y Zuinglio, quienes (en la Disputa de la Cena, Marburgo 1929), insistiendo en la localización de Cristo a la diestra del Padre, excluían toda presencia real en los dones. Lutero intenta hacerles ver que se equivocan al entender la derecha del Padre de forma local, «como un sillón de oro» donde Cristo se asienta; antes bien, «la diestra de Dios» es en la Biblia el poder (y el mismo ser) divino que todo lo ha creado y todo lo llena con su presencia; poder universal y omnipresente del que Cristo participa por la «unión hipostática» o personal<sup>183</sup>.

<sup>181</sup> Para Lutero, la presencia es algo dinámico, muy vinculado a la revelación o manifestación. Así puede decir: Dios está en todas partes y a la vez en ninguna. No está en ninguna porque, aunque él está ahí, está oculto y escondido para nosotros (es el *Deus absconditus*), hasta el punto de que el Dios que se nos muestra en la creación es un ídolo más que el verdadero Dios. Este *Deus absconditus* sólo se convierte en *Deus revelatus*, presente o manifestado, en Jesús (sobre todo en la cruz, donde aparece con su verdadero rostro: el del amor). La presencia de Dios sólo acaece en Cristo (*Deus totus intra*) y no fuera o al margen de él. Hay, pues, una identificación (aunque siempre *sub contrario*) entre Dios y Jesús que permite afirmar sin más de la humanidad de Jesús propiedades divinas: es omnipotente y omnipresente; pero con una presencia entendida también de forma dialéctica: como un paso del simple estar al estar como Salvador o para mí (en donde ya interviene la fe). Cf. sobre el influjo de la cristología de Lutero en su teoría de la ubicuidad W. Pannenberg, art. *Christologie II*, 7b, en *RGG I*, 1774; H. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, 68-81; M. Lienhard, *Luther, témoin de Jésus-Christ* (París 1973) 234-251.

<sup>182</sup> Según E. Bizer, art. *Ubiquität*: EKL III, 1530s, el término «ubicuidad» proviene de F. Melancton, de donde lo recibe Lutero. Los primeros indicios de esta teoría se encuentran en las obras de Lutero *Wider die himmlischen Propheten*, de 1525 (cf. WA 18,206.211s), y en el *Sermón del cuerpo y la sangre*, de 1526 (cf. WA 19,491).

<sup>183</sup> Así lo formula claramente en su escrito *Dass diese Worte... noch feststehen* (cf. WA 23,129) y en *Confesión sobre la Cena* (cf. WA 26,318). Sobre la diestra de Dios como su poder universal, cf. WA 23,133.143.

A la objeción de los adversarios de que la presencia universal de Cristo, por su ubicuidad divina, se extiende a todos los seres, con lo que queda desvalorizada la presencia eucarística (el *proprium eucharistiae*), Lutero responde: una cosa es que Cristo (y Dios) esté ahí y otra cosa es que él esté ahí para mí<sup>184</sup>. Y él quiso estar «para nosotros» sólo en los dones de la cena.

En una breve crítica de esta teoría de Lutero, diremos que en principio es positivo su intento de defender la presencia real somática de Cristo. Pero su teoría de la ubicuidad es insuficiente. En primer término porque invierte la normal concatenación de los términos al pretender incardinar a Cristo resucitado (así como a la divinidad) en las coordenadas del espacio y el tiempo: Cristo está presente en los dones por inclusión. Cuando de hecho habría que haber seguido el dinamismo inverso: es la realidad (en especial la comunidad convivial y los dones) la que está dentro de Cristo resucitado y éste dentro de Dios; se trata, pues, de una presencia abarcante, por densificación, y no de una mera presencia por ubicuidad o multilocación; más que un estar en muchos sitios es un estar «muchos sitios» —la realidad misma— en él. En segundo lugar, no es lo más correcto el plantear la ubicuidad desde la clave única de la encarnación (y por ello desde el modelo del Jesús histórico). Es cierto que Lutero no olvida al Resucitado, pero, como hace notar H. Grass, le atribuye unas características propias de un cuerpo terreno sin discernir así lo que es «accidental» y lo que es «sustancial» o esencial en la naturaleza humana (es decir: lo que desaparece y lo que permanece en el paso de la muerte a la resurrección, en Jesús)<sup>185</sup>. En tercer lugar, y como consecuencia de todo lo anterior, la teoría de la ubicuidad local concibe la presencia del Señor de forma puramente individualista: él está «para mí» en los dones. Pero Lutero olvida el cuerpo eclesial de Cristo, y la presencia de éste como cabeza que abarca e incorpora a sí mismo, por su poder, por su vitalidad comunicada y por su Espíritu, a su comunidad y en ella a los dones como cuerpo suyo<sup>186</sup>.

J. Calvino, partiendo a su vez de su propia concepción del misterio de Dios y de Cristo, rechaza por una parte la teoría de

<sup>184</sup> Cf. WA 23,151. Cf. para toda esta temática el competente estudio de H. Grass, *op. cit.*, 58-86.

<sup>185</sup> Cf. H. Grass, *op. cit.*, 81-82.

<sup>186</sup> Estas tres diferencias importantes separan la teoría de la presencia por ubicuidad, de Lutero, de la explicación de la presencia que hemos dado en pp. 176-181.

la ubicuidad propugnada por Lutero y por otra la multilocación o presencia de Cristo en diversos lugares, en aras de una única localización celestial del Resucitado<sup>187</sup>. Sin embargo, la multilocación le resulta a Calvino más soportable que la ubicuidad propugnada por Lutero, hasta el punto de que los ataques más duros de Calvino, en esta cuestión, van dirigidos contra Lutero más que contra la teología católica<sup>188</sup>.

Calvino, pues, resuelve con facilidad el problema de la multilocación al sustituirla por la «unilocación» o presencia real en un único lugar: en los cielos, donde únicamente se encuentra la persona de Cristo con su cuerpo y sangre real. Hacia allí convergen la mirada y la mente de los fieles desde todos los puntos de la tierra sin necesidad de que Cristo multiplique su presencia en el mundo. Por otra parte, Calvino excluye la solución de la «sustancia», que para él coincide con la realidad personal de Cristo en los cielos, y expresa aquella realidad permanente que hace que sean uno mismo el Crucificado y el Resucitado<sup>189</sup>. En este senti-

<sup>187</sup> Cf. *Inst. Rel. Chr.* IV, 17,12-13 (CR 30,1010-12). «Jamás permitiremos —dice Calvino— que sean eliminados estos dos principios: el que se derogue la gloria celeste de Cristo, lo que acaece cuando se le reduce a los elementos corruptibles de este mundo o se le vincula a criaturas terrenas. Y el que se adscriba a su cuerpo algo que sea menos conforme con su naturaleza humana, lo que acaece cuando se afirma que (Cristo) es infinito o se le ubica en diversos lugares a la vez» (*Inst. Rel. Chr.* IV, 17,19: CR 30,1017). Como se ve, la primera afirmación se dirige contra la teología católica; la segunda, contra la doctrina de la ubicuidad de Lutero. Como argumento principal laten en el trasfondo de este razonamiento los principios, tan típicos de Calvino, de la *gloria Dei* y el *finitum non capax infiniti*. Sobre la aplicación de este segundo a la eucaristía, cf. *Inst. Rel. Chr.* IV, 17,20 y 30 (CR 30,1023,1032). Cf. también H. Grass, *op. cit.*, 262-268.

<sup>188</sup> En esta cuestión de la ubicuidad, Calvino trata duramente a Lutero (cf. *Inst. Rel. Chr.* IV, 17,16-17 y 30: CR 30,1015-16.1031, y *Petit Traicé*: CR 33,459s); punto en el que no se alcanzó un acuerdo, después de quince años de laboriosos debates, entre Lutero por una parte y Calvino y los reformadores suizos por otra. Al final, la *Fórmula Concordiae* de 1555 declara insuficientes los esquemas «locales» para explicar el misterio. W. Kreck afirma que hoy día «apenas habrá un teólogo luterano que defienda todavía la teoría de la ubicuidad, como apenas habrá un reformado (calvinista) que mantenga la tesis del cuerpo de Cristo ubicado *certo loco* (en el cielo)» (art. *Abendmahl* III, 2: RGG I, 37).

<sup>189</sup> «Entiendo por materia o sustancia a Cristo con su muerte y resurrección» (*Inst. Rel. Chr.* IV, 17,11: CR 30,1010) o su humanidad en cuanto tiene la plenitud de la vida divina, *ibid.*, 9 (CR 30,1008).

do, la eucaristía nos da participación en la única sustancia de Cristo.

Digamos, por último, que el Concilio de Trento, en el cap. 1 del Decreto acerca de la eucaristía (promulgado en la sesión 13, el 11 de octubre de 1551: DS 1636), se limita a repetir datos ya conocidos sin aportar novedades importantes. Después de afirmar la presencia real de Jesús verdadero Dios y hombre, en los dones «bajo cuyas especies sensibles está contenido (*contineri*) verdadera, real y sustancialmente», niega que exista contradicción o repugnancia entre una presencia de Cristo en los cielos «según su *modo natural* de existir» y la presencia «sacramental para nosotros en diversos lugares, en su *sustancia*». Trento sigue las pautas de santo Tomás al distinguir entre una presencia natural, celestial, y una presencia sustancial, sacramental; si bien hay una modificación en el sentido de que aquella expresión adverbial que Tomás había utilizado como una fórmula auxiliar (*per modum substantiae*) adquiere aquí el rango de un sustantivo (*sua substantia*). Es decir, no sólo está presente «a manera de la sustancia», sino «en su propia sustancia». Por último, el concilio no da explicación alguna de esta doble forma de presencia, sino que se limita a proclamar su carácter misterioso y arcano, «apenas expresable en palabras» humanas, para acabar apelando al fácil recurso de una potencia infinita divina sólo cognoscible a la razón iluminada por la fe (cf. DS 1636).

#### d) La fracción eucarística.

Tampoco esta cuestión, al igual que la anterior, constituyó problema alguno para la Iglesia hasta el inicio de las controversias doctrinales que sobrevienen bien entrado el siglo IX. Siguiendo el sentido original de la «fracción del pan» que abría el banquete comunitario, dando paso a la comensalidad, la Iglesia antigua vio en el gesto de la fracción eucarística un signo fundamental de comunión, es decir, de participación en la persona y en la vida del Resucitado y de constitución de su cuerpo eclesial a través del sacramento del banquete y de los dones compartidos.

En efecto, hasta el siglo VI, para los Padres de la Iglesia la fracción fue un magnífico símbolo de la entrega personal, absoluta, del Resucitado y de la generosidad de su múltiple presencia donativa. Dice Atanasio: «Pues ¿qué cuerpo se necesitaría para poder ser alimento del mundo entero? Mas por eso les recordó la subida del Hijo del hombre a los cielos (Jn 6,63), para retraerlos de pensamientos carnales y para que aprendiesen que la carne

de la que había hablado se les daba como alimento celestial y manjar espiritual (*brōsin anothen ouranion kai pneumatikēn*), pues esta carne y sangre «os la daré yo espiritualmente (*pneumatikōs*) como alimento»<sup>190</sup>. También en los autores de la Escuela antioquena la fracción es un signo de la resurrección y de la comunión vital que ésta implica. Dice san Efrén: «Si partes el pan comunitario, se hace para nosotros medicina de vida», porque «a ti, Señor, te comemos; a ti te bebemos. Pero no de modo que te consumamos, sino para que por ti vivamos»<sup>191</sup>. También Teodoro de Mopsuestia ve en la fracción un signo de la resurrección: por medio de ella el Señor «multiplica en muchos su presencia, así como después de la resurrección se apareció a muchos, a las mujeres, a los discípulos de Emaús, a los apóstoles»<sup>192</sup>.

San Agustín rechaza una fracción del cuerpo y la sangre de Cristo, por ser éste inmortal: los discípulos no actuaban sensatamente cuando creían que Jesús les daría un fragmento de su cuerpo<sup>193</sup>, pues olvidaban su resurrección y ascensión. Cuando se come a Cristo se come la vida, pues él no necesita ser muerto para que se le coma, sino que vivifica a los muertos. Jesús «vive aunque comido porque resucitó aunque muerto. Ni cuando comemos hacemos de él partes», pues «aunque por partes se come en el sacramento, permanece todo entero en el cielo, permanece todo entero en tu corazón»<sup>194</sup>. De hecho, el Señor resucitado quiso darse a conocer en la fracción del pan; antes de la fracción permanece ignorado, al partir el pan es conocido, «porque se le percibe allí donde se recibe la vida eterna»<sup>195</sup>.

Sin embargo, no perduró mucho tiempo este simbolismo de la fracción como símbolo de la resurrección y la comunión de vida, pues en la Iglesia oriental «se veía ya en el siglo VI, cuando menos, en la fracción no tanto la división y distribución cuanto la separación violenta, la destrucción y en ella la representación de la muerte en la cruz»<sup>196</sup>. De hecho, las fórmulas utilizadas posteriormente para la eucaristía (*manibus teneri, atteri, frangi o*

<sup>190</sup> *Ep. ad Ser.*, 4,19 (PG 26,665 D; Sol I, 309).

<sup>191</sup> *Himn. nacim. de Cristo*, 7,16, e *Himn. 1 sobre la fe* (Sol I, 384.432).

<sup>192</sup> *Serm. cat.*, 6 (A. Rücker, 34s).

<sup>193</sup> *Cf. In Ps 98 serm.* 9 (PL 37,1246; Sol II, 282); cf. también *In Io trac.*, 27,5 (PL 35,1618s; Sol II, 242).

<sup>194</sup> *Serm. in ev. Io* (Sol II, 355).

<sup>195</sup> *Serm.* 235,2 (PL 38,118; Sol II, 321), y *Serm.*, 239,2 (PL 38,1127; Sol II, 324).

<sup>196</sup> J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 993s.

*fractio*) tienen su origen, según H. de Lubac, en las narraciones de la pasión según el texto de la Vulgata<sup>197</sup>. Por lo general, *confractio* dice relación a la cruz, mientras el término *fractio* designa tanto la cruz como el banquete eucarístico en su mutua relación.

Con el advenimiento, en el siglo XI, de la polémica contra Berengario, con la consiguiente pérdida del sentido del cuerpo eclesial y la mayor acentuación de la realidad individual de Jesús y de la tensión cuerpo-sangre como sustancias carnales bien en los cielos o bien bajo los elementos, la fracción dirá no sólo relación a la pasión de Cristo, sino que empezará a ser considerada como algo que afecta al cuerpo y sangre de Cristo. Ya Berengario había afirmado, en efecto, que sólo cabría hablar de presencia real en la tierra si se da «en el cielo una disección de la carne de Cristo y esta partícula diseccionada es traída al altar»<sup>198</sup>. Como única solución, lo que hace el papa Nicolás II y el concilio romano frente a Berengario es limitarse a trasladar estas mismas categorías carnales de los cielos a la tierra y traducir al plano sacramental aquella fracción, que ahora lo es del cuerpo colocado sobre el altar y «partido y triturado» (*frangi, atteri*) verdadera y sensiblemente y no sólo en el signo (*non solum sacramentum*) (DS 690).

Dado que a estas alturas no aparecen aún claramente diferenciados en el sacramento el signo y la realidad, antes bien todo el conjunto es signo y todo es realidad (se trata de dimensiones más que de partes integrantes), y dado que, por otra parte, no ha desaparecido aún del todo el antiguo esquema del sacramento dinámico, donde el signo era la celebración misma (incluidos los dones) y no los meros dones o elementos separados, resultó muy difícil en ciertos ámbitos —y en esta época de transición— el dilucidar el plano en el que acaece la fracción. Pues la polaridad no era todavía la del signo-realidad en el mismo plano sacramental, sino la de una realidad sustancial «arriba» (celestial) y otra realidad sustancial «abajo» (terrena: los elementos), considerada ésta como mero signo para Berengario o como identificada (aunque sin explicar cómo) con la realidad celestial para el realismo extremo. La tensión se establece, por tanto, en el nivel del doble (o triple) cuerpo (cuerpo en sí, verdadero, y cuerpo en el sacra-

<sup>197</sup> *Corpus Mysticum*, 82. Los pasajes de la Escritura en donde se reflejan estas fórmulas son Mt 26,50 (pusieron sus manos en Jesús); Jn 19,31 (el romper las piernas de los crucificados); Is 53 (el siervo triturado).

<sup>198</sup> Cf. nota 120 de este mismo capítulo.

mento), y en consecuencia para los adversarios de Berengario la pregunta se plantea así: ¿en qué cuerpo acaece la fracción: en el sacramental únicamente o en el sacramental y en el celestial? Pero no atisban todavía estos autores la posibilidad de la fracción en el ámbito del signo.

Surgirán así, en la época posterior a Berengario, tres líneas principales de solución. La primera, aun a costa de enfrentarse a la fórmula del concilio romano de 1059, rechazará de plano toda posibilidad de fracción en el cuerpo de Cristo, aduciendo como razón su resurrección, que le hace incólume a toda división y pasión. Así Guitmundo de Aversa<sup>199</sup>. Una segunda postura destaca la dimensión mística o simbólica frente a una interpretación realística: la fracción significa o simboliza la pasión de Cristo y nos remite a ella. Así Algerio de Lieja, que recurre a la interpretación tradicional que ponía en relación fracción y pasión: la eucaristía es celebración memorial (o en signos) del sacrificio de la cruz. De este modo reinterpreta en sentido espiritualista la fórmula de 1059<sup>200</sup>. Por último, la tercera línea está representada por los partidarios del realismo extremo frente a Berengario, quienes afirman una fracción real, y no sólo aparente o simbólica, del cuerpo de Cristo. Por las siguientes razones: primero porque si sólo se diese en la eucaristía una fracción aparente y no real sería un engaño por parte de Dios; pero sobre todo porque creían que el admitir una fracción a nivel del puro signo equivaldría a aceptar una disociación radical entre el signo y la realidad, y a recaer en la tesis de Berengario. Por eso preferirán hablar de fracción en el plano de la realidad (sacramental) del cuerpo y sangre de Cristo. Así, durante la segunda mitad del siglo XI habrá teólogos que, ateniéndose estrictamente al tenor literal de la fórmula del concilio romano de 1059, seguirán hablando de que el cuerpo de Cristo es partido, bien en su realidad material crasa o bien en su

<sup>199</sup> «Lejos de nosotros el hablar de que Cristo puede ser triturado con los dientes o dilacerado en partes, como estas cosas (los dones) son trituradas con los dientes y divididas en partes» (*De Corp. et Sang. Christi veritate*, 1 (PL 149,1430 B)).

<sup>200</sup> «El que el cuerpo de Cristo en el sacramento es tenido en las manos por los fieles, es roto y triturado por los dientes e incorporado por los mismos (fieles) significa que él, en la pasión, fue aprehendido por mano de los impíos, quebrantado hasta la muerte y triturado por nuestros pecados» (*De Sac. corp. et sang.*, 1,19: PL 180,796). Siglos más tarde, Calvino ammirará esta explicación simbólica de la fracción en toda su radicalidad (cf. *Inst. Rel. Chr.* IV, 17,10: CR 30,1009s).



sustancia (*essentialiter*)<sup>201</sup>. Pero esta postura es sumamente arriesgada porque conduce de por sí a la idea de una repetición, en la eucaristía, del sacrificio cruento de Jesús en la cruz, ya que *frangi est pati* para estos autores: la fracción implica padecimiento y, si el cuerpo de Cristo es roto, se renueva su pasión.

Paralelamente, sin embargo, se va abriendo camino una solución nueva que acabará imponiéndose. La distinción entre «especies» (referida ahora a los dones) y «sustancia» contenida en éstas, o entre signo y realidad, ayuda a clarificar la estructura del sacramento. Será esta distinción entre sustancia y forma o especies la que permitirá explicar la fracción como algo que acaece en el ámbito de las especies sacramentales y no en el de la realidad sustancial. Parece que hay que buscar los primeros precedentes de tal distinción, según B. Neunheuser, en el propio Lanfranco de Bec, que empieza a hablar de «especie visible» en relación con los dones objetivos, de manera que el sacramento «consta de dos (partes): de la especie visible de los elementos y de la carne y sangre invisible del Señor, del sacramento y la realidad del sacramento (*res sacramenti*); realidad que es el cuerpo de Cristo»<sup>202</sup>. A su vez Guitmundo de Aversa establece también una distinción entre sustancia y forma exterior o accidente, de los que sólo éstos se encuentran sujetos a la corrupción y mutación<sup>203</sup>. Aunque estos autores no aplican todavía de forma explícita esta nueva tesis al problema de la fracción. Será Anselmo de Laón († 1117) uno de los primeros en hacerlo: después de afirmar la cesación de la sustancia de pan y vino y la remanencia de las especies, afirma que es en las especies remanentes donde se realizan cosas como «ser triturado (*atteritur*), encerrado en un lugar, roído por los ratones o ingerido por el hombre»<sup>204</sup>.

Sin embargo, en la primera mitad del siglo XII no hay todavía una clarificación total de posturas. Hugo de San Víctor († 1141)

<sup>201</sup> Así, por ejemplo, Pedro de Poitiers († 1205): «la confesión de Berengario afirma, y muchos así lo creen, que es roto y triturado por los dientes esencialmente (*essentialiter*), aunque permaneciendo íntegro e incorruptible» (*In Sent. V*, c. 12: PL 211,1250). Pero, como se ve, no se explica el cómo esto puede acaecer.

<sup>202</sup> Lanfranco, *De Corp. et Sang. Dni.*, 10 (PL 150,421 BC); cf. también *ibid.*, 9 (420 D). Véase B. Neunheuser, *L'Eucharistie*, 50s.

<sup>203</sup> Guitmundo, *De Corp. et Sang.*, 2 (PL 149,1450 B). Cf. además B. Neunheuser, *op. cit.*, 53; J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger*, 451-464.

<sup>204</sup> Anselmo de Laón, *Ep.* 107 (PL 159,256 A). Cf. B. Neunheuser, *op. cit.*, 54s.

adopta una actitud fluctuante entre lo antiguo y lo nuevo al distinguir entre el nivel de la especie visible (aunque especie significa aquí probablemente no los meros dones, sino la celebración como signo o sacramento) que implica toda una significación mística —y es en este plano en el que acaece la fracción—; y el nivel de la realidad de Cristo (presente en los cielos así como en la celebración), que permanece incólume y conserva su unidad sin fragmentación ni quebranto o pasión. El esquema anterior «en los cielos-en el sacramento» sufre una transposición al binomio de la especie *exterior* (Cristo *monstrat tibi foris speciem*), en la que acaece la fracción, y la realidad *interior* (Cristo *servat intus incorruptionem*), a la que la fracción no afecta<sup>205</sup>. Por su parte, Pedro Lombardo († 1160) presta gran atención al tema: en su *Libro de las Sentencias* hace un resumen de las diversas teorías y afirma que la fracción acaece en verdad, pero en el plano del sacramento. Lo cual significa: la fracción tiene lugar «sacramentalmente, no en la sustancia del cuerpo, sino en la forma misma del pan», es decir, «en las especies (*in specie*)»<sup>206</sup>. Estas matizaciones privan de su virulencia a la fórmula del concilio romano de 1059 y permiten darle una interpretación más suave.

A lo largo del siglo XIII irá prevaleciendo una postura más crítica frente a anteriores posiciones extremas. Por una parte se excluye como inadmisibles una fracción en el cuerpo mismo de Cristo, que, siendo incorruptible por la resurrección, no puede ser dividido o dilacerado. Por otro lado se descarta asimismo la tendencia hacia un simbolismo radical que afirmaba que «la fracción acaece en el aire» sin que tenga lugar en la realidad «fracción alguna, sino sólo una fracción aparente, similar a la del remo que parece partido al ser introducido en el agua»<sup>207</sup>.

Por último, santo Tomás, al plantearse en la *Suma* esta cuestión, cita la profesión de fe impuesta a Berengario en 1059 como una objeción a tener en cuenta y aduce algunas explicaciones de la fracción dadas por teólogos anteriores. Y dice: «No podemos sostener que el cuerpo de Cristo en sí mismo sea verdaderamente partido. En primer lugar, porque es incorruptible e impasible»; en segundo lugar, porque está entero en todas partes. La frac-

<sup>205</sup> Hugo, *De Sacr.*, 2,8,11 (PL 176,469 B).

<sup>206</sup> P. Lombardo, *Sent.* IV, d. 12,5; cf. también d. 12,2-3 (PL 192,865; 863ss). Cf. además B. Neunheuser, *op. cit.*, 45s; así como L. Hödl, *Die Confessio Berengarii*, 382-388,391-394.

<sup>207</sup> Cf. L. Hödl, *art. cit.*, 387. Y cita algunos autores como Simon de Tournai o Radulphus Ardens.

ción, pues, acaece no en la sustancia del cuerpo, sino en el plano de la «cantidad dimensiva» que sostiene los demás accidentes (el color, el sabor, etc.). Y hace la siguiente comparación: «así como las especies sacramentales son el sacramento del verdadero cuerpo de Cristo, así la fracción de estas especies es el sacramento de la pasión del Señor que tuvo lugar en el cuerpo verdadero (= terreno) de Cristo»<sup>208</sup>.

#### 4. Hacia una reinterpretación personalista de la categoría de «sustancia»

- a) Sustancia: una manera de expresar la realidad personal del Resucitado.

La teología medieval carecía de categorías conceptuales aptas para expresar con cierta precisión la idea de persona. El pensamiento griego no mostró una especial sensibilidad ante la realidad personal, antes bien orientó su atención a la contemplación y el análisis de la *physis*, de la naturaleza, en cuyo marco se encuentra inserto el hombre. La persona se convierte así en una parte integrante del complejo paisaje de las cosas, en siervo de la gleba, en un fragmento o una partícula del cosmos.

Fue precisamente el cristianismo, con ocasión de las grandes controversias cristológicas de los siglos IV y V (y posteriormente de la reflexión en torno a la Trinidad), el que contribuyó a una clarificación inicial del concepto de persona a través del término «subsistencia» (*hypostasis*), que implica un principio de auto-determinación propia del ser personal, consciente, inteligente y libre frente a los demás seres. Muy pronto, sin embargo, Boecio († 524) retorna a una definición de la persona tomando como punto de partida la naturaleza, muy dentro del espíritu y la mentalidad helénicas: persona es la mera individualidad o concreción individual de la naturaleza racional universal<sup>209</sup>.

Esta mentalidad, ajena al personalismo, se acentúa en los inicios de la Edad Media por las razones ya expuestas. Las cate-

<sup>208</sup> STh III, q. 77, a. 7 ad c. La última afirmación de Tomás es ilustrativa de la nueva mentalidad: las especies son ya «especies sacramentales», cosas; y en consecuencia, el «sacramento de la pasión» ya no es la celebración entera, memorial, como en los Padres, sino los elementos objeto de la fracción.

<sup>209</sup> Cf. Boecio, *Liber de persona* (PL 64,1343 C). Un buen resumen de toda esta cuestión puede verse en W. Pannenberg, art. *Person*, en RGG V, 230-234 (sobre todo 230s.233).

rias de cuerpo-sangre se interpretan desde una clave «física», como entidades pertenecientes al ámbito cosmológico, en vez de ser expresión y prolongación visible de una realidad personal. Una ontología «cosista» o cosmológica prevalece sobre una ontología personalista. Surge así esa cuestión ociosa sobre el «doble o triple cuerpo de Cristo» que no tendría por qué plantearse si el punto de partida hubiese sido el correcto: la persona de Jesús; pues es claro que la persona de Jesucristo es una y única.

Pero en una teología como la medieval, que solamente disponía de categorías cosistas, de una clave cosmológica de expresión, la única manera de expresar la identidad personal de Jesús en la diversidad de sus formas de existencia era el recurso al concepto de sustancia: una misma es la «sustancia» (el ser personal) del cuerpo terreno (y resucitado) de Jesús y de su cuerpo eucarístico, siendo distintas las «especies» (o formas de ser y de existir). Hoy podríamos traducir así a categorías personalistas el término medieval de sustancia: una misma es la persona o la realidad personal del Jesús terreno y la del Cristo resucitado y eucarístico. Son real y verdaderamente «uno y el mismo»; no dos seres distintos.

- b) Sustancia: una manera de expresar el «cuerpo espiritual» del Resucitado.

Junto al problema de la identidad sustancial es preciso dar respuesta además a la pregunta por las modalidades o diferencias que separan las diversas situaciones o formas de ser de la misma persona: la fase de su existencia terrena, la de su existencia escatológica por la resurrección y la de su realidad eucarística (y eclesial), que muestran entre sí ciertas diferencias irreductibles sin más a un común denominador. «La identidad del cuerpo histórico de Cristo con el cuerpo eucarístico pasaba por la discontinuidad de la resurrección», afirma G. Martelet, de manera que «es la resurrección la que hace que se pueda decir que es *idéntico* y sin embargo *diferente* el cuerpo que nace de la Virgen y que sufre y muere en la cruz, que resucita en la gloria y que se nos da en el banquete eucarístico»<sup>210</sup>.

Ya hemos hablado de la alternativa simplista que, partiendo del dualismo espíritu-materia, tendía a identificar equivocadamente lo espiritual con lo puramente mental (y por ello irreal en el sentido empírico, físico), mientras afirmaba lo material, sensible,

<sup>210</sup> G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme*, 148; cf. además *ibid.*, 144-149, así como H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 168-172.

como entidad real, eliminando así la posibilidad de articulación y de expresión del carácter realísimo del cuerpo resucitado que, aunque no perteneciente al mundo de lo real-cosmológico o empírico, sí pertenece al ámbito de lo real-escolástico, inundado por el Pneuma o el Espíritu y como tal espiritual y espiritualizado (a la vez que personalizado totalmente). Por lo que la línea divisoria que marca las modalidades o diferencias entre las diversas formas de existir de la única persona de Jesús no deberían situarse entre el cuerpo «material» (histórico y resucitado o eclesial) por una parte y el cuerpo eucarístico por otra; sino más bien entre el cuerpo histórico, terreno, por un lado y el cuerpo escolástico (resucitado y eclesial-eucarístico) por otro. El primero es material, el segundo espiritual; pero ambos son plenamente reales: el uno en su realidad empírica, el otro en su realidad escolástica.

¿Cómo explicar entonces la realidad del cuerpo de Cristo en la eucaristía desde una teología que, como la medieval, sospechaba del concepto «espiritual» y sólo aceptaba la realidad empírica del cuerpo terreno de Jesús (prolongado por la resurrección en su fase celestial)? Una primera solución a esta pregunta consistió en apelar a la polaridad «visible-invisible». La realidad de Cristo (de su cuerpo y sangre) es física, material, aunque invisible porque está ahora oculta en los cielos; pero se hace presente en el sacramento bien de forma espiritual, a través de una fuerza o virtud que se agrega a los dones (Ratramno), bien a través de una realidad material (los dones) como signo intencional con el que «co-existe» de algún modo la realidad también material de Cristo como una entidad yuxtapuesta o paralela (Berengario). Pero otra segunda solución se impondrá rápidamente: es la de la «sustancia», que empieza a destacar en la controversia contra Berengario y que adquiere todo su relieve en santo Tomás. Tomás de Aquino comprende que el cuerpo de Cristo en la eucaristía tiene una entidad *real* pero no es equiparable sin más al cuerpo terreno, pues no es localizable (como lo son las cosas materiales) ni está sometido a las leyes físicas que rigen en la realidad empírica, mensurable. Es en este punto donde Tomás echa mano de la categoría de sustancia como un concepto aclaratorio. Así como la sustancia es algo real pero no físico y por ello no localizable en el espacio (pues no se puede decir que la naturaleza o esencia de un ser esté aquí o allí ni que esté contenida o enmarcada en un determinado ámbito) y, sin embargo, está ciertamente concretada y presente en cada ser individual, así también la «sustancia»

de Cristo no está circunscrita a un lugar ni está localizada aquí o allí, aunque esté presente y se concrete en diversos lugares de la tierra en las especies sacramentales. Está, pues, «a semejanza de la sustancia» (*per modum substantiae*).

Aparece, así, un ulterior significado del término sustancia que podíamos traducir hoy de la siguiente manera: la sustancia designa la realidad *escolástica*, espiritualizada ya, del Resucitado. La palabra sustancia sirve, pues, para expresar no sólo la realidad personal de Jesús, sino también su realidad de «nueva criatura», y su carácter espiritual por la resurrección, no localizable, por tanto, en el espacio y en el tiempo, pero sí capaz de hacerse presente realmente entre nosotros de manera similar a «como la sustancia» —en la mentalidad medieval— desborda los límites del espacio y el tiempo sin ser clausurada por ellos, pero sin que esto le impida concretarse y como plasmarse en la realidad individual.

El término sustancia no tiene, pues, otro valor que el de servir de cauce de expresión a una realidad escolástica no identificable sin más con las realidades empíricas, cosmológicas, sometidas a las leyes de la física y a las coordenadas espacio-temporales. Algo de esto quiere expresar sin duda Guillermo de St. Thierry († 1148), abad del monasterio de este nombre (junto a Reims) y coetáneo y amigo de san Bernardo, cuando habla de que en la eucaristía se encuentra «aquella sustancia que está sentada a la derecha del Padre»<sup>21</sup>, donde aparece claro el sentido personalista a la vez que escolástico del término sustancia.

### c) Luces y sombras de la categoría medieval de «sustancia».

A la categoría de «sustancia» no hay que otorgarle, pues, más valor del que en realidad tiene: el de ser un mero concepto auxiliar, secundario, que nos remite a otra realidad central y más profunda que es la persona misma de Jesús en su modalidad escolástica, en su realidad espiritual no localizable ni reducible a una presencia «multilocal» como lo es la presencia de las cosas; lo que no impide su presencia real, pero no por «multilocalización», sino por «densificación» o por la densidad misma inherente a una

<sup>21</sup> Guillermo de St. Thierry, *Ep. de Corp. et Sang. Dni*. (PL 180,349 D). Es interesante señalar que, a partir del cuerpo ya resucitado, este autor discute que el cuerpo de Cristo sea «cuerpo del sacrificio», porque un cuerpo sacrificado «no tiene vida ni dinamismo alguno», mientras que Cristo es «viviente y sentiente en su cuerpo» (*ibid.*: PL 180,341 B y 342 B).

realidad escatológica que invade, plenificándolas y sublimándolas, ciertas realidades, al asumirlas e incorporarlas a su propia persona.

Por esta razón, en los momentos álgidos, cuando es preciso esclarecer determinadas cuestiones, los teólogos medievales suelen utilizar la palabra «sustancia» con un sentido adverbial y no sustantivada. Así, Guimundo de Aversa, para clarificar la problemática del «doble cuerpo», emplea con frecuencia la forma adverbial *secundum substantiam* o bien *substantialiter* (según la sustancia o sustancialmente), que califican o determinan a la «única realidad» que es la persona de Cristo en su mismidad o en su invariable identidad tanto en su existencia propia del Resucitado como en la eucaristía. Algo parecido observamos en Tomás de Aquino, donde la forma adverbial *per modum substantiae* no pasa de ser un mero ejemplo o punto de comparación para explicar el problema de la localización de Cristo. Luego el adverbio (o concepto auxiliar) tiende a adquirir un mayor rango y a convertirse en sustantivo, en concepto central de la teología eucarística <sup>212</sup>.

Aun reconociendo los servicios prestados por el concepto de sustancia a una teología que, como la medieval, carecía del utilaje conceptual adecuado para expresar esa realidad nueva que es la resurrección y que es asimismo la eucaristía, y aun admitiendo la contribución de este término a una clarificación de la realidad de la presencia somática de Cristo en la eucaristía y de la relación de ésta con el Resucitado, es evidente al mismo tiempo que la categoría de sustancia es un concepto demasiado objetivante o «cosístico», poco personalista y sumamente precario como cauce de expresión del misterio eucarístico.

En primer término porque el desplazamiento lingüístico que lleva a sustituir la categoría de «cuerpo» por la categoría de «sustancia» (del cuerpo) implica la pérdida de todo el sentido eclesial inherente a la palabra «cuerpo» y que el término «sustancia» no es capaz de expresar. Se diluye así el profundo «misterio» del cuerpo de Cristo, que queda reducido a una sustancia entre otras, con el peligro real de ser referido únicamente a la realidad individual del Jesús terreno.

Por otra parte, la posterior contraposición sustancia-accidentes (condicionada ya por el influjo de la filosofía aristotélica en el siglo XIII) conducirá a una minusvaloración del símbolo, reducido

<sup>212</sup> Cf. p. 459, notas 140 y 141 para Guimundo (y Lanfranco), así como pp. 469s y notas 171-173 de este capítulo para Tomás de Aquino.

a puro signo frente a la «realidad sustancial», con la pérdida del sentido del banquete y de aquel rico simbolismo eclesial que, ya desde Pablo, vinculaba el comer un solo pan y beber de una única copa con el formar un solo cuerpo. Y finalmente, al quedar relegados el pan y el vino al mero papel de velos que ocultan la sustancia latente tras ellos <sup>213</sup>, desaparece aquella referencia al cuerpo eclesial de Cristo que había prevalecido durante todo el primer milenio, ya desde la *Didaché*: se trata del simbolismo, tan utilizado por los Padres, del pan integrado por muchos granos de trigo y el vino fruto de muchas uvas que representan a la vez que contienen el cuerpo eclesial de Cristo constituido por muchos miembros. La teoría de la sustancia, pues, condujo a un empobrecimiento del valor simbólico de los dones como signos de comunión eclesial y sacramento del cuerpo de Cristo-Iglesia.

- d) La fracción y la multilocación:  
una forma de expresar el dinamismo eclesial del único cuerpo de Cristo Resucitado.

Sólo desde una estrecha relación entre cuerpo eclesial y cuerpo eucarístico se puede dar una solución adecuada a los problemas que plantea la «fracción» y la «multilocación» del cuerpo del Señor en la eucaristía. En realidad, tras la fracción, que a primera vista parece ordenarse a la multilocación o a la presencia en múltiples ámbitos para múltiples personas, está latente —más que una posible fragmentación y multiplicación del cuerpo personal o individual de Jesús (algo que la Iglesia nunca admitió)— la idea de la autodonación personal de Jesús en su vida, en su muerte y en su resurrección (y esto sería la «fracción»); donación que origina la realidad de un único cuerpo eclesial expandido por el universo mundo y en cuyo seno acaece el cuerpo «eucarístico» (y esto sería la «multilocación», que es fundamentalmente un misterio eclesial). La fracción y la multilocación dicen, pues, cierta relación a la polaridad eclesiológica entre la unidad y la catolicidad del cuerpo eclesial o entre una Iglesia que, siendo universal, a la vez se hace presente, se plasma y se concretiza en la Iglesia local o particular. Se trata, pues, de una especie de movimiento de sístole y diástole por el que la persona del Resu-

<sup>213</sup> «Iesu, quem velatum nunc aspicio», dice el Doctor Angélico. Sin embargo, en la *Suma* rechaza la hipótesis de unas especies que recubren y ocultan, como un velo o tegumento, la realidad sustancial: cf. STh III, q. 76, a. 7,1 y ad 1.

citado, en su entrega y autodonación, expande su cuerpo eclesial «extendido por todo el universo» a la vez que se hace presente en toda su densidad en la multiplicidad de las comunidades concretas locales que celebran y viven el misterio eucarístico. Así, por una parte, la «fracción» o fragmentación del cuerpo eclesial de Cristo en múltiples comunidades locales tiende hacia la catolicidad o la unión universal de ese cuerpo no dividido; y viceversa, la «multilocalización» o presencia universal, expandida por doquier, del único cuerpo (eclesial y eucarístico) de Cristo tiende a la afirmación dialéctica de la realidad y la presencia de ese cuerpo total en cada pequeña comunidad concreta. Podríamos, pues, traducir las categorías de fracción y multilocalización por los conceptos eclesiológicos de unidad y catolicidad del cuerpo de Cristo.

Trataremos a continuación de desarrollar estas perspectivas prestándonos el respaldo necesario con la aportación de datos bíblicos, patrísticos y otros provenientes de la primera teología medieval. Así, podemos comenzar diciendo cómo en el mismo Nuevo Testamento Pablo pone en estrecha relación la «fracción del pan» con la «comunidad del cuerpo de Cristo» (1 Cor 10,16). En ese mismo pasaje, y en el v. 17, se nos dice cómo la partición del pan tiene como objeto el generar la unidad del cuerpo eclesial de Cristo, a través de la participación de muchos en ese único pan<sup>214</sup>. La fracción del pan se ordena, por tanto, a la constitución de un único cuerpo y a la superación de toda fracción y división en la Iglesia y a la eliminación de «las disensiones entre vosotros» o, lo que es lo mismo, de «las escisiones en el cuerpo» de Cristo (compárense entre sí 1 Cor 11,18 y 12,25: en ambos casos se utiliza el término griego *schismata*).

Ya hemos visto cómo, en la primitiva tradición cristiana, la fracción fue puesta en relación primero con el Resucitado y más tarde con el dolor y el quebranto de Jesús en la pasión. En este esquema o paradigma el sentido de la fracción es bivalente: Jesús realiza la «fracción» (*confractus*) de su cuerpo en la entrega de sí mismo en la cruz, perennizada luego en la resurrección, para crear así un único cuerpo suyo sin fisura alguna ni división. O, como dice Ef 2,13-16: «ahora, por Cristo Jesús, los que en un tiempo estabais lejos, habéis sido acercados por la *sangre* de

<sup>214</sup> Cf. W. Wilckens, *Eucharistie und Einheit der Kirche*: KuD 25 (1979) 76. Como hacen notar algunos Padres, ya en 1 Cor 1,13, en el inicio mismo de la carta, comienza preguntándose Pablo: «¿es que está dividido (o partido: *memēristai*) Cristo?».

Cristo; pues él es nuestra paz, que hizo de los dos pueblos *uno*, anulando en su *carne* las estructuras antiguas, «para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo estableciendo la paz y reconciliándolos a ambos en *un solo cuerpo* con Dios, por la cruz, dando muerte *en sí mismo* a la enemistad». Es, pues, esta paz, esta cohesión y unidad suprema del cuerpo de Cristo lo que destaca como el fruto último de la fracción. De aquí que los antiguos Padres, en especial aquellos que vivieron el problema del cisma y la división de la Iglesia, destaquen el valor de la comunión eclesial que se deriva de la fracción de Cristo simbolizada en la fracción del pan. Así san Cipriano: «no conviene que se desgare el misterio de Cristo, es decir, su cuerpo»<sup>215</sup>. San Cirilo de Alejandría expresa esta misma idea sirviéndose de la imagen de la túnica inconsútil del Señor como signo de su cuerpo indiviso. Los soldados en la cruz, mientras dividen en cuatro partes los vestidos del Salvador, conservan su túnica sin partir. Esto significa «la mística economía, por la que había de salvar las cuatro partes de la tierra. Porque las cuatro partes de la tierra están partidas de algún modo, pero tienen sin fracción (o indiviso: *ameristōs*) el santo vestido del Verbo, es decir, *su cuerpo*. Pues, reducido a pequeños fragmentos en cada uno... el Unigénito, mediante su propia carne está íntegro y sin división en todos (*holoklerōs kai ameristōs en holois*), pues es en todas partes uno, ya que en manera alguna está dividido» (cf. 1 Cor 1,13). Utiliza luego el ejemplo del cordero pascual. No era comido un cordero por cabeza, sino un cordero dividido para cada familia o casa: un único cordero se divide entre muchos que forman una familia. Esto se refiere a Cristo: «el ser dividido (*merizesthai*) entre muchos, a saber: entre todos los que se hallaren en cada casa, y por otra parte (se nos advierte), el que no parezca que es dividido, sino que se encuentra íntegro y entero como uno que es, en todos: dividido y al mismo tiempo sin dividir. Esto puedes entenderlo por sus vestidos: porque fueron divididos en cuatro partes, mas permaneció sin dividir la túnica»<sup>216</sup>. Y contra Nestorio, comentando 1 Cor 10,15s, afirma: «Porque, hechos partícipes del Espíritu Santo, nos unimos con Cristo, Salvador de todos, y entre nosotros: de esta manera somos todos concorpóreos (*syssōmoi*), porque la muchedumbre somos un solo pan, un solo cuerpo;

<sup>215</sup> Cipriano, *De unit. eccl.*, 23 (PL 4,534 A), citado por Floro de Lyon, *Adv. Amal.*, 2 (PL 119,90s). Cf. H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 36.

<sup>216</sup> Cirilo, *Com in Io*, 11,12 (PG 74,660 B-661 A; Sol II, 694-696).

pues todos participamos de un mismo pan. Así, pues, nos unifica el cuerpo de Cristo que está en nosotros, pero que no se divide en manera alguna»<sup>217</sup>. Resuena en estos pasajes conjuntamente la vertiente eclesial y la eucarística del cuerpo de Cristo: su cuerpo está íntegro y sin división en la totalidad y expandido por los cuatro puntos cardinales en una comunidad de miembros «corpóreos» con él; y a la vez está también en cada uno por el sacramento. Esta misma tensión se podría expresar con el binomio, tan utilizado por san Agustín: estamos en Cristo (cuerpo eclesial) y él está en nosotros (cuerpo eucarístico), fórmulas muy queridas, por otra parte, tanto de san Pablo como de san Juan (cf., por ejemplo, Rom 6,11; 8,10; Gál 2,20; 3,27; Jn 6,56; 15,4).

Podemos aducir todavía un pasaje de san Juan Crisóstomo, donde afirma: «en todas partes es uno el Cristo, que está entero aquí y entero allí, *un solo cuerpo*. Como Cristo que se ofrece en muchas partes de la tierra es un solo cuerpo y no muchos cuerpos, así también es uno solo el sacrificio»<sup>218</sup>. También en este pasaje la expresión «un solo cuerpo» puede ser entendida en el doble sentido, eclesial y eucarístico. De igual modo, Agustín dice a sus fieles: «Recibís el sacramento, lo coméis y se consume. Pero ¿se consume el cuerpo de Cristo? ¿Se consume la Iglesia de Cristo? ¿Se consumen los miembros de Cristo? De ningún modo». «Queda, pues, y permanece para siempre lo que se significa por el sacramento, aunque parece que pasa». Igualmente aquí la fracción nos remite a la Iglesia. Aludamos, por último, a Fausto de Riez (siglo v), quien nos habla de una presencia de Cristo íntegro tanto en la universalidad de los fieles como en cada uno de éstos, donde parece haber una referencia simultánea a la comunión eclesial universal y a la comunión eucarística<sup>219</sup>.

Los teólogos de la primera Edad Media prolongan en los siglos ix y x esta línea de pensamiento. Así, Amalario de Metz pone en relación la presencia de Cristo en la Iglesia particular o local a la vez que en la Iglesia universal, como cuerpo suyo,

<sup>217</sup> Cirilo, *Adv. Nestor.*, 4,5 (PG 76,193 C; Sol II, 707); cf. E. Schwartz, *Acta Concil. Oecumenic.* 1/1, 5-8 (Berlín 1927) 85.

<sup>218</sup> J. Crisóstomo, *In Heb. bom.*, 17,3 (PG 63,131; Sol I, 939).

<sup>219</sup> Agustín, *Serm.*, 272 (PL 38,1100; Sol II, 318). El texto de Fausto véase en p. 465, nota 159 de este capítulo. Según Isidoro de Sevilla, «no consiente el cuerpo indivisible de Cristo divisiones», por eso la participación en el cuerpo y sangre del Señor requiere el ósculo de paz como signo de reconciliación (*De eccl. off.*, 1,25,2: PL 83,752 B).

con la presencia eucarística: ambas coinciden en la unidad del cuerpo de Cristo: «porque así como hay muchas Iglesias por todo el orbe de la tierra a causa de la diversidad de los lugares y sin embargo la (Iglesia) una santa es católica por la única fe, así también las múltiples oblationes por los votos de los oferentes son un solo pan por la unidad del cuerpo de Cristo»<sup>220</sup>. Y a su vez, Floro de Lyon, comentando el «muchos somos un solo cuerpo todos los que participamos de un único pan», dice: «Pues tanta es la *unidad de la Iglesia en Cristo*, que así como (hay) una sola fe, un solo bautismo y un solo altar..., así hay un solo pan en todas partes, el cuerpo de Cristo, y un único cáliz de su sangre»<sup>221</sup>. Aquí, como se ve, se vincula la unidad de toda la Iglesia en Cristo con la realidad del único pan a través del único cuerpo. Y este mismo autor, después de preguntarse «cómo puede dividirse en tres al único pan celestial», responde: «todos somos un único pan en Cristo, por estar unidos e incorporados a él». «Para lograr esta adunación y esta unidad de su cuerpo recibió la muerte», de manera que «ésta es la inefable y admirable unidad entre el Señor Jesús y su cuerpo, que a nadie le es lícito violar o dividir»<sup>222</sup>. Citemos, por último, a Cándido de Fulda en un sugestivo texto: «Tomad y comed, es decir, gentes, realizad mi cuerpo (*gentes, facite meum corpus*), aquel que vosotros ya sois. Este es el cuerpo que se da por vosotros. Porque aquello que (Cristo) tomó de la masa del género humano, eso mismo lo rompió en la pasión y, roto, lo resucitó. Así, pues, lo que tomó de nosotros, eso mismo lo entregó por nosotros. Vosotros comed, pues, es decir, perfeccionad el cuerpo de la Iglesia, para que del todo perfecta se convierta en *un solo pan* cuya cabeza es Cristo. Pues el pan es el cuerpo de Cristo que asumió del cuerpo de su Iglesia»<sup>223</sup>. Esta cita nos habla de la donación de Cristo como cabeza a su Iglesia y de la constitución de ésta como cuerpo; todo ello realizado bajo el signo de la «fracción» o de la mutua entrega.

Todavía Lanfranco, en el siglo xi, destaca la relación entre la fracción eucarística y la unidad del cuerpo eclesial, si bien considerándola bajo la dimensión ética de la caridad: «El cáliz de bendición y el pan que se parte (vienen a ser) para el que los

<sup>220</sup> Amalario, *Eclogae de off. missae* (PL 105,1238 C).

<sup>221</sup> Cf. Floro de Lyon, *Adv. Amalar.*, 2 (PL 119,86 AB; cf. 82 A).

<sup>222</sup> Floro, *Adv. Amalar.*, 1,7 (cf. también 2,7: PL 119,76s.85s).

<sup>223</sup> Cándido de Fulda, *De pass. Dni.*, 5 (PL 106,68s).

recibe carne y sangre de Cristo, porque por unidad del pan y unidad del cuerpo es preciso entender la caridad»<sup>224</sup>. La fracción es, pues, signo de la comunión, en toda su amplitud, de una multiplicidad de miembros que se congregan en la unidad del cuerpo de Cristo porque éste como cabeza los alimenta y los une. Así entendió la Iglesia antigua el rito de la fracción como un signo de intercomunión eclesial. Según san Ireneo, fue frecuente en la Iglesia el uso del *fermentum*: un trozo de la forma eucarística era enviado de una Iglesia a otra como señal de comunión y de unidad. Este rito era practicado por el papa con otros obispos, así como por el obispo con los presbíteros de su circunscripción, diseminados por la zona rural. A veces este fragmento eucarístico era enviado a largas distancias<sup>225</sup>. Todavía en los comienzos de la Edad Media se refleja esta praxis en la interpretación que da Amalario de Metz de la fracción de la forma en tres trozos, tal como se realiza todavía hoy en la liturgia eucarística. Amalario pone en relación los tres fragmentos con el «cuerpo triforme» que él propugna y da la explicación siguiente: la parte de la forma que se echa en el cáliz significa la resurrección de Cristo y el cuerpo vivo, resucitado; la parte que se reserva para los enfermos significa el cuerpo muerto y sepultado; y por último, la parte del pan eucarístico que se reserva para la comunión significa el cuerpo eclesial de Cristo<sup>226</sup>. Aun siendo esta teoría un tanto artificial, no cabe duda que en ella siguen resonando antiguas afirmaciones de la tradición cristiana.

- e) El problema de la «concomitancia».  
Origen y significación actual.

La cuestión de la concomitancia tiene mucho que ver con toda la problemática que venimos considerando. Pero empecemos por decir que bajo el término «concomitancia» entiende la teología eucarística la presencia de Cristo que está entero, íntegro (en su cuerpo y sangre, en su dimensión humana y divina), bajo cada una de las dos especies, de tal manera que en el pan no sólo se encuentra la «sustancia» o realidad del cuerpo, sino la realidad personal entera de Jesús con todo lo que ésta implica; y lo mismo bajo las especies del vino.

<sup>224</sup> Lanfranco, *Com. ep. 1 Cor*, 10 (PL 150.189 AB); cf. además *Lib. de corp. et sang. Dni.*, 13 y 15 (PL 150.423 D.425 AB).

<sup>225</sup> Cf. J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 1008s y n. 8.

<sup>226</sup> Cf. Amalario, *De eccl. off.*, 3,35 (PL 105.1154s). Véase J. A. Jungmann, *op. cit.*, 1006, y H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 39.301-349.

La concomitancia es otra manera de expresar el sentido último, personalista, de la sustancia, de la fracción y la multilocación. Pues afirmar que el cuerpo y sangre de Cristo no están separados realmente, sino que él se encuentra en su total integridad y no partido o desmembrado en trozos, equivale a decir que Jesús está en la eucaristía como una persona y una persona viva: como el Resucitado que ha vencido ya la muerte y su quebranto. Por otra parte, la concomitancia pone de relieve la realidad espiritual del Resucitado al afirmar que la presencia personal de Cristo no es reductible sin más a los límites de las especies sacramentales, de la forma del pan o del cáliz, antes bien desborda esos límites. El Señor se hace presente en las especies y a través de ellas, pero sin quedar «clausurado» por ellas. La teoría de la concomitancia es, pues, una forma de excluir una concepción del cuerpo y de la sangre como sustancias o «cosas» inertes, disociadas de la persona en la que están integradas (aunque de forma nueva, espiritual, por la resurrección).

Por otra parte, la concomitancia descarta una concepción de la eucaristía como mero «receptáculo» de un Cristo contenido y delimitado por las especies sacramentales; antes bien nos remite al esquema o paradigma siguiente: la persona del Resucitado abarca y comprende los dones (sin ser él abarcado por ellos); él los hace suyos, los incorpora y los convierte en parte de su propio ser, prolongándose en ellos, haciéndose presente en ellos y convirtiéndolos así en signos. En definitiva, nos hace su cuerpo y sangre. La mejor imagen para comprender este misterio sería la siguiente: Cristo como cabeza «recapitula» y hace cuerpo suyo primeramente a la Iglesia y luego a la creación entera (tal como lo afirma Pablo en Ef 1,10.22 —cf. también vv. 20 a 22—; Col 1,17-20); pues bien, de esa creación entera que se está haciendo (todavía no ha llegado a ser) cuerpo suyo, Cristo elige como primicias de ese cuerpo total, definitivo —en su plenitud escatológica todavía futuro—, unas realidades que son a la vez naturales y artificiales, fruto de la creación y elaboradas por el hombre. En estas primicias del pan y del vino se realiza ya esa futura transformación del universo en el cuerpo de Cristo, su cabeza. Por eso los dones son *ya* real y verdaderamente cuerpo (y sangre) de Cristo, pero no porque ellos «recapitulen» en sí (o abarquen) a Cristo, su cabeza, antes bien es Cristo como cabeza el que recapitula en sí (es decir, abarca, asume, hace suyos, incorpora) al pan y el vino, así como a la comunidad que los utiliza en el banquete. Este es, pues, el sentido de la concomitancia: la Cabeza abarca,

rige y vivifica, desborda por su plenitud e incorpora a sí los elementos, pero sin ser ella abarcada y circunscrita por ellos. Es, así, el Señor resucitado el que asume e «incorpora» realmente los dones haciéndolos su cuerpo (y sangre) y no ellos los que «incorporan» a él.

El término concomitancia es utilizado por primera vez, según parece, por el teólogo franciscano Alejandro de Hales († 1245)<sup>227</sup>, aunque afirmaciones en el sentido y el espíritu de la «concomitancia» se encuentran ya en Guitmundo de Aversa en el contexto de la controversia contra Berengario<sup>228</sup>. Luego esta teoría gana terreno. Y Tomás de Aquino la afirma sin reticencias (STh III, q. 76, a. 1-3). Más tarde este concepto es utilizado por J. Wiclef, pero con un sentido distinto al de la teología anterior. Wiclef se sirve de él para explicar la relación entre el signo y la realidad significada: el cuerpo y sangre de Cristo coexisten (o son concomitantes) con el pan y el vino (así, sobre todo, en su tratado *De Eucharistia*, cap. 4). Con lo que llega a su máxima cosificación el concepto de concomitancia.

Luego se convierte este concepto en caballo de batalla para la Reforma, al ser vinculado al debate sobre la comunión bajo las dos especies. Lutero achacará a la teología medieval el haber inventado la teoría de la concomitancia para negar a los laicos la comunión bajo las dos especies porque Cristo está todo él en cada una de ellas. Esta tesis de Lutero no responde del todo a la realidad; únicamente es cierto que el Concilio de Constanza (en 1415) pone en relación ambas cosas en su Decreto sobre la comunión bajo una sola especie (cf. DS 1199).

Siguiendo a H. Grass, podemos distinguir en Lutero tres etapas distintas en torno a esta cuestión de la concomitancia. En una primera época, hasta 1521, se atiene por lo general a la doctrina de la concomitancia. El término aparece por primera vez en el Sermón sobre la Cena de 1519<sup>229</sup>. Dado que en este período resalta a Cristo como sacramento primordial, acentúa también su presencia personal, actuante, y por ello no tiene dificultad en

<sup>227</sup> Según H. Grass, *Abendmahlslehre*, 45s. Para R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, 216s, es Pedro Lombardo († 1160) el primero en utilizarlo.

<sup>228</sup> Cristo entero está en la forma y a la vez en cada una de las partículas, de manera que no hay diversos cuerpos, sino un solo cuerpo: así, Guitmundo, *De corp. et sang. Dni. verit.*, 1 (PL 149,1434 B y D).

<sup>229</sup> Cf. WA 2,742s.

admitir que está por entero en las dos especies<sup>230</sup>. Viene luego un segundo período, entre 1521 y 1526, en el que rechaza de plano la comunión *sub una* o bajo una sola especie, considerando la concomitancia como una especulación inútil y, aún más, como una doctrina de funestas consecuencias. Por último, cuando hacia 1526 tiene que enfrentarse con los simbolistas, los «fanáticos» (o *Schwärmer*) y luego contra Ecolampadio, acentuará la presencia real del cuerpo y de la sangre como sustancias que se hacen presentes realmente en la eucaristía. Si bien la interpretación de este nuevo planteamiento de Lutero y su relación con la concomitancia es discutida<sup>231</sup>. Finalmente, también Calvino rechaza la teoría de la concomitancia<sup>232</sup>.

El Concilio de Trento mantiene expresamente el principio de la concomitancia eucarística en el cap. 3 del Decreto sobre la eucaristía (sesión 13, de 11 de octubre de 1551), así como en el correspondiente canon 3. Es interesante señalar que el propio concilio pone en estrecha relación la concomitancia con la resurrección de Cristo, al afirmar que «el cuerpo verdadero de nuestro Señor y su sangre están bajo las especies del pan y del vino juntamente con su alma y su divinidad... en virtud de aquella conexión y concomitancia natural por la que las partes de Cristo el Señor, que una vez resucitado de entre los muertos ya no muere más, se enlazan (o concatenan: *inter se copulantur*) entre sí» (DS 1640; cf. también 1641 y 1653)<sup>233</sup>.

<sup>230</sup> Cf. la Respuesta al obispo de Meissen (1520): WA 6,139.

<sup>231</sup> Véase el *Sermón sobre la adoración del sacramento* (1523): WA 11, 449ss; cf. también *Von beider Gestalt des Sakraments* (WA 10/2,29s). Frente a H. Gollwitzer, para quien Lutero rechazó de plano la concomitancia, defendiendo siempre dos «sustancias», una bajo cada especie, H. Grass advierte que la postura de Lutero varía según los adversarios a los que se enfrenta: en la primera época, desde la idea de Cristo primer sacramento, mantiene la concomitancia rechazando toda dualidad o disociación de cuerpo y sangre; más tarde, en lucha contra la comunión bajo una sola especie, negará la concomitancia, aunque a la vez insista, frente a los simbolistas «suizos», en la realidad del cuerpo y la sangre bajo cada especie. Cf. el amplio estudio de H. Grass, *op. cit.*, 45-57.

<sup>232</sup> Cf. J. Calvino, *Inst. Rel. Chr.* IV, 17,18.35 (CR 30,1016s.1038).

<sup>233</sup> También la *Confutatio Confessionis Augustanae* (1530), redactada por teólogos católicos, insiste en la concomitancia, porque de lo contrario Cristo estaría en la eucaristía «muerto y exangüe y no vivo como resucitado» (CR 27,106-107).



### III. LA TRANSUSTANCIACION. ORIGEN Y VICISITUDES DE ESTE CONCEPTO

#### 1. Génesis y desarrollo de la idea de transustanciación

La palabra «transustanciación» nace hacia mediados del siglo XII, un siglo más tarde de la controversia con Berengario. El primero en usar los términos *transubstantiatio* o *transubstantiari* no parece haber sido Esteban de Baugé († hacia 1140), como creía H. de Lubac<sup>234</sup>, sino Orlando o Rolando Bandinelli, posteriormente elegido papa con el nombre de Alejandro III († 1181)<sup>235</sup>. El término logró una rápida aclimatación. En su forma verbal (*transubstantiare*) es utilizado por primera vez en un documento oficial en 1202, por Inocencio III, en carta al arzobispo de Lyon (cf. DS 782), y poco tiempo después por el cuarto Concilio de Letrán (1215), presidido por el mismo pontífice (cf. DS 802). Luego el término es empleado con frecuencia por los teólogos. El verbo transustanciar reaparece en el segundo Concilio de Lyon (1274), en la profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo (cf. DS 860). A partir de este momento se encuentra en documentos del magisterio referidos a los orientales: así en el libelo contra la Iglesia armenia, a la que se acusa de no creer en la transustanciación (agosto de 1341; cf. DS 1018), y posteriormente en el Decreto para los Armenios (si bien aquí sólo se habla de «conversión de la sustancia»: DS 1321) y en el Decreto para los Jacobitas (DS 1352), ambos emanados del Concilio de Florencia (1442). Por último, el término será utilizado por el Concilio de Trento.

Sin embargo, la idea de una conversión sustancial de los dones en el cuerpo y sangre de Cristo es bastante anterior a la aparición del término transustanciación. Ya Lanfranco, así como Durando de Troarn y Guitmundo de Aversa, en el siglo XI, la formulan

<sup>234</sup> Cf. *Corpus Mysticum*, 172, n. 81, siguiendo a J. de Ghellinck, *Eucharistie au XII<sup>e</sup> siècle*, en DTC V, 1289.

<sup>235</sup> Según las investigaciones de H. Jorissen, *Transubstantiationslebre*, 7s. Cf. también B. Neunheuser, *L'Eucharistie*, 63s y n. 5, así como art. *Transubstantiation*: LThK 10,311s. Queda descartado como autor Hildeberto de Lavardin, arzobispo de Tours († 1134), tal como afirma J. M. Rovira Belloso, *La doctrina de Trento*, 82 (ateniéndose a la n. 5 de CTr V, 944), porque aunque en el *Sermón* 93 (PL 171,776 A) se habla de *verba transubstantiationis*, esta obra no es suya, sino de Pedro «le Mangeur» († 1178) (cf. J. de Ghellinck, DTC V, 1288s, así como R. Seeberg, *Dogmengeschichte* III, 215 y n. 2).

con suficiente claridad<sup>236</sup>, si bien en este primer período no siempre resulta fácil deslindar una conversión que acaece por «adición» de una nueva realidad a la anterior de los dones, permaneciendo ésta, de la conversión por verdadera transmutación de una realidad en otra. Este dilema se clarificará, decantándose en favor de la segunda alternativa, con la aparición del término transustanciación. Tres son las teorías principales que predominan a lo largo del siglo XII para explicar la conversión eucarística: una que propugna la permanencia de la sustancia del pan y del vino juntamente con la del cuerpo y la sangre (lo que más tarde recibirá el nombre de «consustanciación» o impanación); otra, la de la aniquilación, que defiende la desaparición de la sustancia del pan y del vino y su sustitución por una realidad nueva, la del cuerpo y la sangre, y por último, la transustanciación o conversión de una sustancia en otra.

#### a) La teoría de la consustanciación.

Dejando de momento a un lado la teoría de la aniquilación, a la que nos referiremos más tarde, diremos algo sobre la postura de la teología medieval acerca de la consustanciación. Se entiende por consustanciación aquella teoría que propugna la coexistencia o yuxtaposición de la realidad o la sustancia del pan y del vino con la sustancia del cuerpo y la sangre en los dones. Parece ser que el origen de esta hipótesis hay que buscarla, según H. Jorissen, en el círculo de los adeptos de Berengario (así como la teoría de la aniquilación parece provenir de los seguidores de Abelardo)<sup>237</sup>.

Aunque el término consustanciación es posterior, la realidad afirmada se refleja con bastante claridad en Pedro Lombardo (aunque esto no acierte aún a deslindar claramente la consustanciación de la transustanciación)<sup>238</sup>. Durante buena parte de la Edad Me-

<sup>236</sup> «A partir de sustancias terrenas y visibles», por obra del Espíritu y de la palabra misteriosa «se hace el santo cuerpo y la verdadera sangre del Señor, cambiada no la especie, sino la naturaleza» (así, Durando, *De corp. et sang. Dni.*, 2: PL 149,1380 A). Y Lanfranco habla de que «las sustancias terrenas», santificadas de forma admirable e incomprensible, «se convierten en la esencia (*converti in essentiam*) del cuerpo del Señor» (*Liber de corp. et sang. Dni.*, 18); o «se conmutan (*commutari*) en la sustancia de la carne y la sangre» (*ibid.*, 8: PL 150,430 C y 419 A).

<sup>237</sup> Cf. H. Jorissen, *Transubstantiationslebre*, 24ss.

<sup>238</sup> Véase este pasaje: «Algunos opinaron que permanecía la sustancia del pan y del vino y que estaba también allí el cuerpo y la sangre de Cristo

dia la consustanciación va a ser mantenida como una posibilidad de explicar la presencia real somática tan válida en principio como la transustanciación. Así, Pedro Lombardo afirma de las diversas teorías que ninguna de ellas viene impuesta por la fe: «no es artículo de fe el creer que aquella conversión se realiza de una manera o de otra, sino únicamente el creer que el cuerpo de Cristo, al pronunciar aquellas palabras, está en el altar»<sup>239</sup>. Durante el siglo XII, tanto Rolando Bandinelli (posteriormente Alejandro III) como Lotario de Segni (más tarde Inocencio III) la aceptan como una hipótesis posible<sup>240</sup>, mientras Hugo de San Víctor parece rechazarla.

Aunque el cuarto Concilio de Letrán, contra los albigenses y los cátaros, presidido por Inocencio III, se inclina a favor de la transustanciación al afirmar que «el cuerpo y sangre (de Cristo), en el sacramento del altar, está verdaderamente contenido (*continetur*) bajo las especies del pan y del vino, transustanciados el pan en cuerpo y el vino en sangre por la potencia divina» (DS 802), sin embargo nadie apela al Concilio de Letrán para defender la transustanciación en los cien años siguientes, hasta 1300<sup>241</sup>. Y aun a partir de 1250, en que comienza a predominar la afirmación de que sólo la teoría de la transustanciación es la admisible y la ortodoxa, las decisiones de Letrán no forman nunca parte de los argumentos aducidos. Por lo que parece que la referencia

y que por tal razón se dice que esta sustancia se convierte en ella (*fieri istam*), porque donde está ésta está también aquélla» (*Sent.* IV, d. 11,4: PL 192,862): es notable la imprecisión con la que utiliza el término *fieri*.

<sup>239</sup> P. Lombardo, *Sent.* IV, d. 10,1: PL 192,859.

<sup>240</sup> «Hubo quienes dijeron que, así como después de la consagración permanecen los verdaderos accidentes (*vera accidentia*) del pan, así también (permanece) la verdadera sustancia del pan», porque los accidentes no pueden existir sin el sujeto al igual que éste sin aquéllos; lo propio de los accidentes es el *inesse*. Y con bastante imprecisión añade: «pero permaneciendo las sustancias del pan y del vino... el cuerpo y la sangre de Cristo empiezan a estar verdaderamente bajo aquéllas (*sub illis*), de manera que bajo los mismos accidentes (*sub eisdem accidentibus*) se toman ambas cosas: pan y carne, vino y sangre»: así Lotario de Segni (Inocencio III), *De sacro altar, myst.*, 4,9 (PL 217,861-862) (esta obra es anterior a 1198). Puede verse cómo juega con los conceptos de sustancia y accidentes, sin clarificar cuál de ellos permanece.

<sup>241</sup> Así J. F. McCue, *The Doctrine of Transubstantiation from Berengar through Trent*: HarvTheolRev 61 (1968) 387-392, frente a H. Jorissen, *Transubstantiationslehre*, 121-123, quien afirma que entre 1150 y 1200 son varios los autores que la consideran artículo de fe.

del cuarto Concilio de Letrán a la transustanciación no debe ser considerada como definición dogmática del término. La mención de la transustanciación tiene probablemente un carácter ocasional, explicable por el hecho de que la presencia real era vinculada ya en aquella época con la transustanciación como hipótesis más plausible (y por eso se utiliza esta palabra), pero sin que el concilio pretenda canonizar esta teoría como única alternativa frente a otras posibles.

Diversos son los argumentos que los teólogos medievales aducen en favor de la hipótesis de la consustanciación. Poco tiempo después del cuarto Concilio de Letrán, Guillermo de Auxerre († 1231), aunque muestra sus preferencias por la transustanciación, reconoce que el cuerpo glorificado de Cristo puede ocupar el mismo lugar que ocupa un cuerpo material y por ello coexistir con él; razonamiento con el que se muestra de acuerdo Alejandro de Hales<sup>242</sup>. Y todavía en pleno siglo XIII, en su *Comentario a las Sentencias* (escrito entre 1246 y 1248), Alberto Magno invoca las siguientes razones en favor de la consustanciación: la primera porque el cuerpo resucitado de Jesús puede coexistir simultáneamente en el espacio con cualquier otro cuerpo, ocupando el lugar que éste ocupa; en segundo lugar, porque las cualidades del pan y el vino permanecen, y los accidentes no pueden estar sin sujeto o sustancia que los sustente (donde resuena un argumento tomado de una filosofía aristotélica aún no adaptada a la teología); en tercer lugar, porque Dios es conservador y no destructor de la realidad que ha creado (y por ello del ser y la sustancia de los dones); en cuarto lugar, la consustanciación es más razonable y más fácil de entender para los no creyentes<sup>243</sup>. No obstante, estos tres autores, aunque reconocen las razones a favor de la consustanciación, se inclinan claramente en pro de la teoría de la transustanciación.

#### b) La transustanciación en la teología medieval.

La doctrina de la transustanciación es más compleja y más profunda de lo que pueda parecer a primera vista. La gran escolástica medieval reflexionó mucho sobre este tema delimitando

<sup>242</sup> Guillermo de Auxerre, *Summa Aurea* (París 1500/Francfort 1964) fol. 257 vto. y 258; Alejandro de Hales, *Glosa in IV Sent.*, d. 11, n. 6 (*Bibliotheca Franciscana Scholastica*, Quaracchi 1957, t. 15,173-174); cf. también J. F. McCue, *art. cit.*, 395s.

<sup>243</sup> Cf. Alberto Magno, *In IV Sent.*, d. 11, a. 8, obj. 1-5 (*Opera omnia*, t. 29,286).

sus fronteras, en primer término, frente a una mera aniquilación de la realidad creada de los dones y, en segundo lugar, frente a la consustanciación.

La transustanciación no es aniquilación o destrucción de una realidad, de la sustancia del pan y del vino. En la primera mitad del siglo XIII, Alejandro de Hales, después de preguntarse si es compatible con la transustanciación la voluntad de Dios de que nada perezca de lo que él ha creado, pues él quiere que todo permanezca en su propio ser, responde que la transustanciación no es aniquilación o pérdida del ser, sino *mutatio in melius* o *in nobilius*, es mutación por ennoblecimiento o por plenificación y no por destrucción de la realidad creada. En la misma línea se sitúa Richard Fishacre († 1248)<sup>244</sup>. San Alberto Magno lo expresa con suma claridad: la sustancia del pan y del vino no son aniquiladas, sino transmutadas, de manera que «se transustancian en algo mucho mejor (*in multo melius*); y esto no significa destruir las sustancias (de pan y vino), sino más bien exaltarlas y ennoblecerlas»<sup>245</sup>.

También Tomás de Aquino excluye la aniquilación (cf. STh III, q. 75, a. 3), pues no hay reducción del pan y el vino al «no ser» absoluto, sino transmutación o paso de los dones al cuerpo de Cristo: la realidad de éstos empieza a ser la realidad del cuerpo de Cristo y los dones dejan de ser lo que son no simplemente porque no son, sino porque pasan a ser otra cosa más sublime. Tomás mantiene igualmente la conversión *in melius*: una realidad precaria se convierte en algo mucho mejor y más noble. Pero es muy significativo el principal ejemplo que aduce para explicar la conversión eucarística, tomado de una transmutación natural que acaece a nivel entitativo. Se trata de la asimilación del alimento por el ser personal: la «forma sustancial» humana incorpora una materia extraña, una sustancia distinta y la asimila haciéndola sustancia propia. Aunque santo Tomás reconoce la precariedad y la insuficiencia del ejemplo (utilizado por otra parte por algunos Padres, como Gregorio de Nisa o Juan Crisóstomo y ya antes por Ireneo) (cf. STh III, q. 75, a. 4), éste es interesante porque nos lleva a un modelo de transustanciación por incorporación o asunción más que por mera mutación. No se trata de un mero dejar

<sup>244</sup> Cf. H. Jorissen, *op. cit.*, 41.

<sup>245</sup> Alberto Magno, *De Euchar.*, d. 3, tr. 3, c. 1, n. 8 (*Opera*, t. 38,312). Cf. también sobre esta cuestión H. Jorissen, *op. cit.*, 45-49,58, y J. F. McCue, *art. cit.*, 397-399.

de ser o un desaparecer la realidad sustancial de los dones para que luego aparezca el cuerpo de Cristo, sino al revés, la presencia del Resucitado convierte a los dones en don suyo, en su cuerpo y sangre al hacerlos parte y prolongación de sí mismo<sup>246</sup>. Como en la *Aufhebung* hegeliana, la «supresión» acaece no por simple eliminación, sino por superación o por asimilación e incorporación en una realidad superior.

En lo que respecta a los argumentos o razones que se aducen en pro de la transustanciación, no se encuentra al principio un argumento bíblico ni una apelación a la palabra de Cristo en la Escritura. Encontramos, en cambio, en Guillermo de Auxerre (y en algunos otros autores) un razonamiento singular: prefieren la transustanciación a la consustanciación porque, de lo contrario, la conversión «no sería milagrosa, frente a lo que afirman los santos (Padres)»<sup>247</sup>; razón que vuelve a aparecer algunas otras veces, por ejemplo en san Buenaventura, para quien la consustanciación disminuiría el mérito de la fe<sup>248</sup>. Está aquí latente la contraposición fe-razón de la teología medieval y la apelación a la potencia de Dios y al milagro para explicar aquello que se ha convertido en misterio, entendido ahora no ya como luz que ilumina la razón, sino como oscuridad o secreto inaccesible a la racionalidad humana. Otra segunda razón es que con la transustanciación el pan es más claramente referido a otra realidad más profunda (*ductivum in aliud*, dice Alejandro de Hales) o, como lo expresa Alberto Magno, aparece mejor el ser sacramental de cuya esencia es remitir a una realidad distinta del signo; de este modo, mientras los accidentes remiten a la sustancia propia que los sustenta, en la transustanciación remiten a otra sustancia no propia, con lo que resalta su función de signos respecto de otra realidad<sup>249</sup>. Más tarde, Wiclef y Lutero retorcerán este argumento volviéndolo contra lo que aquí se trata de demostrar. Otra tercera razón es el que «no se busque allí (en los dones) una refección corporal, sino espiritual», así Alejandro de Hales. Como se ve, pues, predominan los argumentos de congruencia, de un valor dudoso.

<sup>246</sup> Cf. A. M. Roguet, *L'Eucharistie* (Comentario a la *Suma Teológica*; París 1960) 372s; Ch. Journet, *La Messe* (Friburgo 1957) 211-232.

<sup>247</sup> Cf. H. Jorissen, *op. cit.*, 40.

<sup>248</sup> Buenaventura, *In IV Sent.*, d. 10, a. un., q. 1 (*Opera*, Quaracchi 1882ss, t. 4,217).

<sup>249</sup> Alberto Magno, *In IV Sent.*, d. 11, a. 8 (*Opera*, t. 29,286-287). Para Alejandro de Hales, cf. *Glosa, ibid.* Véase también J. F. McCue, *art. cit.*, 396s.

Algunos autores, como Balduino de Ford, hacia 1180, empiezan a entrever que la conversión o mutación está implícita en las palabras de Jesús en la cena, «por lo que se cree, según la fe piadosa, que tuvo lugar una mutación, aunque no haya sido expresada por el evangelista con este mismo nombre de mutación», y añade que esto puede ser formulado con el término transustanciación, mutación o conversión de la sustancia del pan en la del cuerpo de Cristo, permaneciendo, sin embargo, las especies del pan. «Creemos sin duda que esto es así, aunque no sepamos cómo esto se realiza»<sup>250</sup>. Según H. Jorissen, son varios los autores (Esteban de Tournai, Petrus Manducator, Prevostin o Prepositinus) que entre 1159 y 1210 empiezan a hablar de la transustanciación como artículo de fe basado en las palabras mismas de Jesús. El argumento de Escritura será desarrollado luego por Alberto Magno: si permaneciese la sustancia del pan o del vino «entonces serían falsas las palabras del Señor al decir 'esto es mi cuerpo'», antes bien debiera haber dicho «éste (o este pan) es mi cuerpo»<sup>251</sup>. Alberto Magno desconoce que Jesús no pudo pronunciar exactamente estas palabras; al hacer remontarlas a él parece atribuir al propio Jesús, por primera vez, cierta intención transustanciadora.

Será Tomás de Aquino el que reforzará los argumentos en pro de la transustanciación. En su *Comentario al Libro de las Sentencias* rechaza la consustanciación repitiendo en parte argumentos anteriores. En primer término, ésta es inadecuada al sacramento, bien porque impediría la veneración debida a la eucaristía, ya que sería una idolatría el prestar adoración a la sustancia de pan que permanece (más tarde este argumento será retorcido por Lutero); bien porque el sacramento no remitiría ya como signo al cuerpo de Cristo, sino a la propia sustancia del pan; bien porque no se trataría de un alimento puramente espiritual, sino también corporal. En segundo lugar, la consustanciación es imposible, pues el estar en un lugar sólo puede acaecer por mutación o cambio, por un venir o un irse; si, pues, Cristo está «junto» a los dones o con ellos (como una cosa más) y antes no estaba, ello implica mutación local. Pero no es posible admitir mutación alguna de parte de Cristo, pues su cuerpo ya no está sujeto a movimiento local (y además, si así fuese, tendría que moverse a la vez hacia diversos lugares, distintos y hasta contrarios, en una multilocalización in-

coherente). Por tanto, únicamente cabe hablar de mutación en los elementos del pan y del vino, no en el cuerpo de Cristo. Ahora bien, esa mutación no se da en las especies (o accidentes), pues nada cambia del color, peso, etc.; luego seda en la sustancia de los dones. En tercer lugar, la consustanciación ha de ser considerada como contraria a la fe y herética, «porque contradice a la palabra de la Escritura; pues ya no sería verdad la expresión 'esto es mi cuerpo', sino esta otra: 'este pan es mi cuerpo'»<sup>252</sup>.

En la *Suma Teológica* repite y en parte profundiza los razonamientos anteriores en pro de la transustanciación: el argumento del movimiento o mutación local implicaría o bien que Jesús abandonase el cielo o bien que incurriese en la contradicción de una presencia multilocal; por eso exige que la mutación se dé en la sustancia de los dones, no en Cristo. El argumento de las palabras de la institución: se dice esto (*hoc*) y no este (*hic*) pan es mi cuerpo. El argumento de la veneración o adoración del sacramento: la presencia de otra entidad sustancial creada excluiría el culto de latría. Y añade, por último, un argumento nuevo (en su formulación, aunque no en su contenido): la Iglesia prohíbe tomar alimento corporal antes de recibir el cuerpo de Cristo, mientras que no prohíbe comulgar dos veces o recibir dos veces el alimento eucarístico. Esto parece indicar que los dones son un alimento espiritual y que nada tienen de alimento corpóreo (STh III, q. 75, a. 2 ad c). Por último, en la *Suma contra los Gentiles* repite básicamente estos mismos argumentos.

Es significativo el hecho de que, conforme se empieza a poner en relación la transustanciación con las palabras de Jesús en la cena, comienza a aparecer una actitud beligerante contra la consustanciación (aunque al principio con ciertos titubeos). Alberto Magno, en su *Comentario a las Sentencias*, rechaza la consustanciación como falsa e inadecuada, pero todavía no como herética. Prefiere la teoría de la transustanciación, además de por las razones expuestas, porque es mantenida por la mayoría de los teólogos y puede decirse que es la opinión generalizada en la Iglesia, mientras la consustanciación sólo «tiene algunos defensores» y ninguno la aniquilación. Por eso estas dos últimas habrán de ser tenidas por falsas o erróneas<sup>253</sup>. Sin embargo, en su escrito

<sup>252</sup> Cf. Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, d. 11, q. 1, a. 1, sol. 1 (*Opera*, ed. Vivès, t. 10,254).

<sup>253</sup> Cf. Alberto Magno, *In IV Sent.*, d. 11, a. 1, sol., y a. 8, sol. (*Opera*, t. 29,266s.287).

<sup>250</sup> Balduino de Ford, *Liber de sacr. altar.* (PL 204,662.679).

<sup>251</sup> Sobre esos autores medievales, cf. H. Jorissen, *op. cit.*, 121-123. De Alberto Magno, cf. *In IV Sent.*, d. 11, a. 8 (*Opera*, t. 29,286s).

posterior, *De Eucharistia* (hacia 1260), es más severo en su juicio: «nunca me agradó esta teoría (la consustanciación), que, aunque no sea tenida por herética, es, sin embargo, muy incauta y sumamente próxima a la herejía»<sup>254</sup>. Luego Tomás de Aquino, como ya hemos visto, califica expresamente de herética a la consustanciación, si bien en la *Suma contra los Gentiles* su censura es más suave: habla de «opinión falsa», pero nada dice de que sea herética<sup>255</sup>. En ningún caso Tomás echa mano del cuarto Concilio de Letrán para afirmar el carácter dogmático de la transustanciación.

Con Duns Escoto († 1308) acaece un cambio significativo en los planteamientos. En primer lugar, Escoto rechaza todos los argumentos que santo Tomás aducía a partir de la Escritura y de la razón. La transustanciación sólo encuentra su base en la autoridad de la Iglesia, que la respalda y que constituye el único argumento válido en su favor. Escoto aduce la postura de san Ambrosio y de P. Lombardo, el Maestro de las Sentencias, así como la opinión generalizada de la Iglesia; pero, sobre todo, por primera vez interpreta la confesión de fe del cuarto Concilio de Letrán como una solemne definición dogmática de la transustanciación, considerándola así como dogma. Añade luego a estos argumentos una doble congruencia, tomada del ámbito litúrgico y de la praxis eclesial: la Iglesia no yerra cuando dice en la fracción «fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis» y sobre todo cuando no permite la comunión sin estar en ayunas, mientras acepta el que se pueda recibir dos veces la comunión; esto parece indicar que no hay verdadero pan y vino.

En cambio, Escoto rechaza que los datos de la Escritura o las palabras de Jesús en la cena favorezcan más a la transustanciación que a la consustanciación. En su opinión, y desde el punto de vista de la razón o de la filosofía, la consustanciación ofrece una mayor plausibilidad y es más comprensible. En consecuencia, la permanencia de la sustancia del pan y del vino podría ser una alternativa válida en principio, *de iure*, tanto desde la perspectiva de la Escritura como de la razón. Escoto confiesa que, además de ser más sencilla de comprender, la consustanciación «evitaría el tener que echar mano de más milagros de los que conviene». Pero

<sup>254</sup> Alberto Magno, *De Euch.*, d. 3, tr. 3, c. 1, n. 4, y d. 4, tr. a, c. 1, n. 6 (*Opera*, t. 38,308.369).

<sup>255</sup> Cf. *SumGent IV*, 63 (*Opera*, t. 12,573). No tiene razón H. Jorissen, *op. cit.*, 51s, al afirmar que Tomás califica de herética a la consustanciación en este pasaje.

esta alternativa deja de ser válida por la autoridad y la definición de la Iglesia que eligió esta comprensión (la transustanciación) o «inteligencia más difícil de este artículo (la presencia real somática), siendo así que las palabras de la Escritura podrían salvarse dentro de una inteligencia más fácil». Por la autoridad de la Iglesia sería herético el negar la transustanciación, que por ello forma parte de la «sustancia de la fe»<sup>256</sup>.

Guillermo de Ockham († 1349) mantiene una postura similar a la de Duns Escoto. Como consecuencia de su postura filosófica, propende hacia la tesis de la consustanciación, pero se somete en definitiva a la determinación de la Iglesia formulada en el cuarto Concilio lateranense. En su *Comentario a las Sentencias* afirma de la consustanciación que «puede sostenerse porque no repugna ni a la razón ni a la autoridad de la Biblia y es más razonable y más fácil de entender entre las diversas hipótesis, porque se siguen de ella menores inconvenientes que de ninguna otra». Sobre todo evita la grave dificultad de unos accidentes que permanecen sin sujeto de inhesión. En todo caso, ni la consustanciación, ni la aniquilación, ni la misma transustanciación repugnan en principio a la omnipotencia absoluta divina. Y, sin embargo, «dado que existe una determinación de la Iglesia en contrario (en el cuarto Concilio de Letrán) y los doctores sostienen comúnmente que allí no permanece la sustancia de pan, también sostengo yo que no permanece la sustancia de pan, sino sólo las especies, y que con ellas coexiste el cuerpo de Cristo»<sup>257</sup>.

En otros escritos posteriores será Ockham todavía más cauto. No vuelve a decir que la consustanciación «puede sostenerse», sino que habla de ella en el plano de una mera hipótesis: «sería mucho más razonable de no existir determinación alguna de la Iglesia en contrario»<sup>258</sup>. Esta postura debió de mantenerse sin muchos cambios hasta la época de Lutero, aunque en lo que res-

<sup>256</sup> Cf. D. Escoto, *In IV Sent.*, d. 11, q. 3, nn. 9.13-15 (*Opera*, ed. Vivès, t. 17,357-359.372.375-376). Cf. asimismo *Opus Oxon.*, d. 2, q. 3, nn. 14-15, según H. Jorissen, *op. cit.*, 62-63, y J. F. McCue, *art. cit.*, 403-407.

<sup>257</sup> Cf. Guillermo de Ockham, *In IV Sent.*, libro 4, q. 6 (*Opera plurima*, Lyon 1494ss, sin paginación).

<sup>258</sup> Y añade: «porque esta opinión salva y evita todas las dificultades que se siguen de la separación de los accidentes respecto del sujeto y además nada le es contrario en el canon de la Biblia ni implica en sí misma contradicción alguna»: *Quodl. IV*, q. 30 (*Quodlibeta Septem*, Estrasburgo 1491, reimpr. Lovaina 1962, sin paginación). Cf. más datos en J. F. McCue, *art. cit.*, 407-411.

pecta a la calificación de la transustanciación como dogma de fe, definido en el cuarto Concilio de Letrán, reinó sin duda una pluriformidad de opiniones durante los siglos XIV al XVI (hasta el Concilio de Trento). De hecho, ideas muy similares a las de Ockham son mantenidas, durante el siglo XIV, por Durando de San Porciano o por el general de los agustinos Tomás de Estrasburgo<sup>259</sup>. El nominalista Gabriel Biel afirma expresamente que la transustanciación «probablemente llegó a ser clara para la Iglesia mucho tiempo después de la institución del sacramento»<sup>260</sup>. Pero, por otra parte, nos da idea de la pluriformidad de opiniones el hecho de que, en el proceso que se siguió en Aviñón contra Ockham (1324 a 1328), sus afirmaciones de que la consustanciación no repugna ni a las palabras de la Escritura ni a la razón, no son juzgadas ni como heréticas ni como temerarias o peligrosas<sup>261</sup>. Mientras dos siglos más tarde, en los debates de los teólogos del Concilio de Trento, reaparecen las afirmaciones de Escoto y de Ockham entre los teólogos franciscanos, quienes admiten que la consustanciación no repugna ni a la Escritura ni a la razón, y se deciden por la transustanciación no por razón de las palabras evangélicas, sino sólo por el derecho positivo, por las decisiones de los Concilios de Letrán (cuarto) y de Constanza<sup>262</sup>. En cambio, en este mismo contexto, Melchor Cano pone en duda la censura de herética que se trataba de dar a la teoría de la consustanciación y «advirtió sobre la forma en que se condenaba este artículo, porque, aunque en el capítulo 'Firmiter' (del Concilio de Letrán) se haga mención de la transustanciación, no parece que pertenezca a (las verdades de) la fe». Y añade: «En lo que respecta al Concilio de Florencia, tampoco creo que todo pueda constreñir a la

<sup>259</sup> Cf. J. F. McCue, *art. cit.*, 411s. Para Tomás de Argentina (o de Estrasburgo), véase su *In IV Sent.*, 4, d. 10, q. 2 (*Com. in Libr. Sent.*, Venecia 1569, sin paginación). En este mismo contexto, Tomás insiste en que Cristo no está en la eucaristía: «continentia locali, sed praesentiali»; el cuerpo de Cristo «non est localiter sub speciebus» o «non commensuratur aequaliter speciebus panis» (*ibid.*)

<sup>260</sup> Según H. Jorissen, *op. cit.*, 62-63 y n. 183.

<sup>261</sup> Cf. *ibid.*

<sup>262</sup> Cf. CTr V, 943.946. Casi dos décadas antes, en 1530, los veinte teólogos católicos que redactan la *Confutatio Confessionis Augustanae* advierten a Melancton que no olvide «que por la omnipotente palabra de Dios, en la consagración eucarística, la sustancia del pan se convierte (*mutari*) en el cuerpo de Cristo. Porque así fue definido en un concilio general en el cap. 'Firmiter'» (se trata del cuarto Concilio de Letrán) (CR 27,107).

fe (de manera) que aquellos que lo nieguen deban ser tenidos por herejes. Antes bien creo que es hereje sólo aquel que afirme que el pan no se convierte en el cuerpo de Cristo. Lo cual fue lo que mantuvo siempre la Iglesia»<sup>263</sup>. Todo esto nos indica, pues, que, al menos hasta la declaración del Concilio de Trento de 1551, la hipótesis consustanciación-transustanciación era una cuestión abierta y objeto de discusión.

### c) La transustanciación en la Reforma protestante.

La primera mención explícita que encontramos en Lutero de la eucaristía nos habla del «pan sobresustancial», que es Cristo y que nos transforma en «otro ser»<sup>264</sup>. Luego irá precisando su postura respecto a la conversión eucarística, que se podría resumir en los siguientes datos fundamentales: afirmación enfática de la presencia real eucarística dentro del marco del vocabulario medieval más tradicional; rechazo de toda vinculación directa entre la presencia real y la doctrina de la transustanciación y exclusión de todo intento de imponer la transustanciación como dogma de fe; y, por último, una clara preferencia por la teoría de la consustanciación (o, mejor aún, impanación) o coexistencia de la realidad sustancial del pan y del vino con la sustancia del cuerpo y sangre de Cristo. La diferencia entre la teología medieval anterior y Lutero estriba, más que en el rechazo de la transustanciación como un dogma y de la aceptación, en principio, de la consustanciación, en la fuerza de los argumentos que éste aduce en contra de la transustanciación misma y sobre todo en la minusvaloración de la autoridad y la tradición de la Iglesia. Cae así el último bastión que, en el nominalismo, durante todo el siglo anterior, había salvaguardado y defendido la teoría de la transustanciación.

Así, pues, la postura de Lutero y su argumentación respecto a la transustanciación podrían condensarse en los siguientes puntos:

1. La presencia real. Lutero sigue básicamente la concepción medieval anterior acerca de la presencia real somática; postura que se acentuará todavía más a raíz de la Disputa de Marburgo, hasta el extremo de salir en defensa, en esta época, de la profesión de fe impuesta a Berengario por Nicolás II en 1059, aun a pesar de su craso realismo<sup>265</sup>. Pero ya antes, en los años 1519 y siguientes, había hablado de que Cristo dio su carne y su san-

<sup>263</sup> Cf. CTr VII/1, 124s.

<sup>264</sup> M. Lutero, *Comentario al Padrenuestro* (1518) (WA 9, 146-147).

<sup>265</sup> Cf. *Von Abendmahl Christi Bekenntnis* (1528) (WA 26,442s).

gre «natural y verdadera» en el pan y en el vino, vinculando a la cena como testamento suyo «un signo poderoso y sumamente precioso: su propia carne y sangre bajo el pan y el vino»<sup>265</sup>.

2. Es en el libro *De la cautividad babilónica* (1520) donde Lutero rechaza por primera vez de forma explícita toda vinculación directa entre la presencia real y la transustanciación. La presencia real puede explicarse sin menoscabo alguno por otras vías distintas de la hipótesis mencionada (tal como sucedió en la Iglesia medieval), pues «es en el pan real y en el vino real en los que la carne real y la sangre real de Cristo están presentes; no de otra manera ni en menor grado de como algunos afirman que lo están bajo los accidentes»<sup>267</sup>.

3. En consecuencia, Lutero se inclina por la hipótesis de la consustanciación. Y lo hace por las razones siguientes: en primer lugar, las palabras de Cristo deben ser comprendidas en su sentido literal y gramatical primario, sin buscar otros sentidos más complicados. Los relatos eucarísticos hablan de que Jesús tomó pan y un cáliz; pero si el cáliz no es transustanciado ni deja de ser lo que es, lo mismo cabe pensar del pan. Recurre además al tenor literal de las palabras de la cena: si bien el pronombre «esto» puede referirse (tanto en latín como en griego) al cuerpo, pues es neutro, en hebreo se refiere al pan (este pan es mi cuerpo), lo que parece implicar una coexistencia del pan con el cuerpo.

En segundo lugar, la Iglesia no creyó durante más de un milenio, de forma explícita, en la transustanciación. Nunca aluden a ella los Padres y sólo llega a imponerse en los últimos trescientos años, cuando se extiende el conocimiento de Aristóteles. Lutero toma estos argumentos del nominalismo, del cardenal Pedro de Ailly († 1420), quien «arguye muy agudamente» en favor de la presencia de la realidad del pan y del vino en el altar y no sólo de sus accidentes, pues esto requeriría muchos menos milagros superfluos que la transustanciación<sup>268</sup>.

En tercer lugar, y ante la razón que aduce Tomás de Aquino de que la permanencia de la sustancia del pan y el vino implicaría un peligro de idolatría (por la adoración de realidades creaturales al adorar a Cristo), Lutero —como ya lo había hecho Wiclef—

<sup>266</sup> *Sermón del N. T. o de la Misa* (1520): WA 6,359,4s.

<sup>267</sup> *De Capt. Babyl. Eccl.* (WA 6,508).

<sup>268</sup> *Ibid.* (WA 6,508-509.511). Una afirmación similar en contra de los milagros superfluos se encuentra en D. Escoto, *In IV Sent.*, d. 11, q. 3 (*Opera*, t. 17,352.355).

tacha este argumento de vano, porque esa sutil filosofía que distingue entre sustancia y accidentes es desconocida para los laicos, y aunque se les enseñase no llegarían a entenderla. Además, el mismo peligro de idolatría, o más quizá, existe en los accidentes que permanecen y que los fieles contemplan, que en afirmar la permanencia de la sustancia del pan y del vino que ellos no ven<sup>269</sup>.

En cuarto lugar recoge un argumento empleado ya por el nominalismo, y que también utilizó Wiclef: ¿por qué admitir esa distinción (que además Lutero considera puramente verbal) entre sustancia y accidentes? ¿Por qué no podemos llamar accidentes a todo el conjunto de la realidad, o viceversa: llamar sustancia a las cualidades o a la cantidad de una realidad concreta? Apunta en estas preguntas de Lutero un claro atisbo de empirismo o positivismo: surge aquí el hombre de la modernidad frente al hombre medieval, con su preferencia por lo empírico por encima de lo metafísico.

En quinto lugar se pregunta por qué el cuerpo de Cristo, que coexiste con los accidentes, no podría coexistir igualmente con la sustancia del pan y del vino. Y aduce la antigua razón del cuerpo glorioso, espiritual: «He aquí que dos sustancias como son el fuego y el hierro se mezclan de tal modo en el hierro incandescente que cada parte es a la vez hierro y fuego. ¿Por qué no podría estar con mucha mayor razón el cuerpo glorioso de Cristo en todas las partes (*in omni parte*) de la sustancia del pan?». Y acaba preguntándose: si fuese verdad que no conviene hablar de presencia de las sustancias del pan y del vino por el peligro de identificar los elementos con el cuerpo y sangre de Cristo, ¿no habría que hablar también de una «transaccidentalización» o conversión de los accidentes? Pues en la permanencia de éstos subsiste el mismo peligro. En consecuencia, exige el obsequio de una fe sencilla en las palabras de Cristo sin muchas filosofías, y concluye: «creo firmemente no sólo que Cristo está en el pan, sino que el pan es el cuerpo de Cristo»<sup>270</sup>.

<sup>269</sup> *Ibid.* (WA 6,509-510). Ya Escoto se había planteado también esta objeción de la idolatría vinculada a la consustanciación. Y había respondido que el pueblo sencillo, al adorar el cuerpo de Cristo, no distingue los accidentes de la sustancia, pero adora en la fe de la Iglesia y esto es suficiente. Los entendidos distinguen y adoran el contenido y no el mero signo; pero —añade— para esta cuestión poco importa que el signo sea mero accidente, o sustancia del pan junto con los accidentes (*In IV Sent.*, d. 11, q. 3, en *Opera*, t. 17,357).

<sup>270</sup> *Ibid.* (WA 6,510).

Por último, recurre al misterio de la encarnación y a la unión hipostática para explicar la presencia real de Cristo en los dones: así como la naturaleza humana de Cristo, por la encarnación, no se ha transustanciado en la naturaleza divina, quedando reducida la carne a una mera realidad accidental, antes bien ambas naturalezas permanecen en su integridad y realidad sustancial, de manera que se puede decir: este hombre es Dios y Dios es este hombre, lo mismo sucede en la eucaristía, de forma que podemos decir: este pan es el cuerpo de Cristo y viceversa. Se da, pues, una permanencia simultánea de ambas realidades.

4. Sin embargo, no excluye Lutero por principio la transustanciación como una hipótesis más entre otras, sino que lo que rechaza es todo intento de elevarla a dogma de fe, haciendo de ella la única explicación formal de la presencia real somática de Cristo. Descubre en el cardenal Pedro de Ailly la argumentación nominalista según la cual la transustanciación sólo tiene apoyo y consistencia en la autoridad de la Iglesia. Pero al perder Lutero por completo su confianza en la autoridad eclesial, se derrumba también con ello el único argumento que sostenía esta tesis. El mismo Lutero lo confiesa paladinamente: «pero cuando más tarde yo caí en la cuenta de qué Iglesia había decretado aquello, la tomística o aristotélica, pude retornar con libertad de conciencia a mi postura antigua: que allí están también el pan y el vino, en los que el cuerpo y la sangre de Cristo se hacen presentes plenamente». E insiste en que una opinión particular («tomística» la llama él), que no está basada formalmente en la Escritura y en la revelación, no deja de ser una opinión y nunca puede constituirse en artículo de la fe<sup>271</sup>. La transustanciación, pues, más que un problema en sí misma, se convierte para Lutero en exponente de otro problema anterior, que es la cuestión de la autoridad y el magisterio de la Iglesia, así como el valor de la tradición.

En la época posterior no hubo en Lutero muchos cambios en esta cuestión. La Disputa de Marburgo (1529) le llevará a acentuar la presencia real, pero sin resultado alguno positivo, antes bien consagró la clásica división posterior entre luteranos, calvinistas y zuinglianos en torno a la presencia eucarística. La *Confesión de Augsburgo* (1530) afirma en su artículo 10 que «el cuerpo y la sangre verdaderos de Cristo están realmente presentes en la cena bajo las apariencias de pan y vino», expresión que

<sup>271</sup> *Ibid* (WA 6,508; cf. 511). Véase también *Sobre la libertad del cristiano* (1520) (WA 6,456-457).

parece favorecer la tesis de la transustanciación (al hablar de «las apariencias»). En realidad, así la interpreta la *Confutatio Confessionis Augustanae* (respuesta de veinte teólogos católicos; 1530) al afirmar que «el artículo 10, en su formulación, no incurre en error (*in verbis nihil offendi*), porque confiesan... que el cuerpo y la sangre de Cristo están presentes verdadera y sustancialmente». E insiste en que además no conviene olvidar que «por la palabra omnipotente de Dios, en la consagración eucarística, el pan se convierte en cuerpo de Cristo (*in corpus Christi mutari*)»<sup>272</sup>. A su vez, la respuesta de F. Melancton, en la *Apología de la Confesión de Augsburgo*, se hace eco de estas observaciones: «Han aprobado el artículo 10, en el que confesamos y asentimos: que en la cena del Señor están presentes verdadera y sustancialmente el cuerpo y sangre de Cristo». Y añade: igual que lo hizo la Iglesia romana y antes la Iglesia oriental, también ahora es preciso «afirmar la presencia corporal de Cristo» y además «que el pan no es sólo figura, sino que verdaderamente se convierte en carne (*in carnem mutari*)»<sup>273</sup>. Posteriormente, la *Confessio Augustana variata* (1540), obra también de Melancton, matizará la doctrina de Lutero: frente al *in, cum et intra pane et vino* prevalece ahora el *cum pane et vino*, dando así paso a un mayor extrinsecismo sacramental, que aproximará la postura luterana a la del calvinismo y originará a finales del siglo XVI el problema del «criptocalvinismo».

En suma: Lutero defendió la presencia real somática de Cristo como presencia verdadera y sustancial (al revés que Calvino, que admitía la presencia real, verdadera, pero no sustancial, pues su concepción es más dinámica, actualista y menos sustancialista). Admite, pues, la categoría de sustancia, aunque luego discuta la forma concreta de realizarse esa presencia sustancial (por consustanciación o impanación, no por transustanciación). Lutero toma como modelo de su teología eucarística el misterio de la encarnación (y la unión hipostática): así como las dos naturalezas, divina y humana, no se transforman o se convierten la una en la otra, sino que permanecen en su propio ser, pero a la vez están unidas entre sí con la máxima unión, la «unión personal» o hipostática, que permite que ambas se interpenetren hasta constituir una única

<sup>272</sup> Cf. CR 27,107. Tiene cierto interés ecuménico el juicio positivo de los teólogos católicos alemanes del siglo XVI sobre este aspecto de la Confesión de Augsburgo, pues es sabido que ésta es regla oficial de fe para la Iglesia luterana. Cf. art. 10 de la Conf. de Augsburgo en BSLK 648.

<sup>273</sup> Cf. CR 27,535.



persona, así en la eucaristía se da una «unión sacramental» por la que pan y cuerpo, vino y sangre, permaneciendo cada uno en su propia realidad sustancial, están unidos de manera tan íntima que ambas sustancias constituyen una única realidad por una interpenetración similar a la que acaece por la encarnación. E. Sommerlath, al estudiar este tema, afirma que hasta la expresión *in, cum et intra* resultaría insuficiente para dar razón exacta del pensamiento de Lutero en esta cuestión, pues éste recalca con frecuencia que el pan es verdaderamente el cuerpo<sup>274</sup>.

En un breve juicio crítico de la postura de Lutero (y centrándonos en el punto tercero sobre la consustanciación) podemos decir lo siguiente. Respecto al primer argumento, cabe admitir que en el tenor literal de las fórmulas eucarísticas bíblicas no encontramos datos contundentes que apoyen la transustanciación; aunque también es verdad que el recurso de Lutero al texto hebreo es muy inseguro y no ofrece la garantía suficiente a sus razonamientos en contra de la transustanciación. En cuanto al segundo argumento, es cierto que los Padres no utilizaron el término transustanciación, pero sí hablaron (como ya hemos visto) de conversión, cambio, transformación. Los argumentos tercero, cuarto y quinto son de tipo filosófico y en parte lingüístico: es claro que para Lutero la palabra sustancia tenía ya un sentido totalmente distinto del que tuvo para santo Tomás, y por eso sus conclusiones son también diferentes: para Lutero, la sustancia define una entidad física, material; para Tomás, una entidad metafísica. En realidad, no se trata ni de una cosa ni de otra, sino de algo que no es ni real-físico ni real-metafísico, sino real-escatológico. Por último, el razonamiento basado en una equiparación de la eucaristía con el misterio de la encarnación es insuficiente: por la encarnación es asumida y a la vez creada una realidad humana no preexistente (que empieza a existir como humana por la encarnación misma); la eucaristía, en cambio, presupone la existencia previa de unos dones en su realidad material. Por eso sería más adecuado el plantear todo el misterio eucarístico no desde la Navidad, sino desde la Pascua: desde el Cristo total, que no sólo asume (como en la encarnación) una realidad, sino que además transfigura (como Resucitado) la realidad que asume, al incorporarla a su propio cuerpo o realidad personal. Lo cual permitiría, por otra parte, una mayor valoración del cuerpo eclesial de Cristo: algo que se echa de menos en la teología eucarística de Lutero.

<sup>274</sup> Véase E. Sommerlath, art. *Abendmahl* III, 1: RGG I, 34-36.

Calvino tiene un concepto más personalista de la sustancia. Insiste en que la sustancia en la eucaristía coincide con la persona misma de Jesús y, más aún, con su vida (identificada, por otra parte, con su Espíritu), que se transfunde en nosotros a través de los dones sacramentales<sup>275</sup>. Por otra parte, la sustancia tiene que ver con la comunicación misma de la persona de Cristo, que origina una realidad nueva: Cristo «se hace una sustancia con nosotros», constituyendo así su cuerpo eclesial, en el que quedamos convertidos. Calvino desplaza así la «conversión» eucarística al ámbito de la persona: en la cena, al igual que en el bautismo, se da un cambio, no en los elementos, sino en la persona que se hace o deviene cuerpo de Cristo<sup>276</sup>.

En consecuencia, Calvino rechaza tanto la transustanciación de los dones como la consustanciación, porque implicarían una presencia local de Cristo (únicamente localizable en el cielo). Califica a la transustanciación de «segundo error diabólico» después del primero: la afirmación de la misa como sacrificio<sup>277</sup>. Las razones que aduce en contra de la transustanciación son: en primer lugar, el que no tiene fundamento alguno en la Escritura ni en el testimonio de la antigua Iglesia, aunque reconoce «que algunos de los antiguos utilizaron a veces la palabra conversión»<sup>278</sup>. En segundo lugar, y con un notable desconocimiento de toda la labor de clarificación que en este tema había realizado la teología medieval, Calvino identifica la sustancia con la realidad empírica, que tendría que ser aniquilada para que otra realidad empírica ocupase su puesto, con la localización terrena consiguiente. En consecuencia, rechaza la transustanciación porque implica, según él, la aniquilación de la realidad creada y la localización, inaceptable, del Resucitado en la tierra<sup>279</sup>. En tercer lugar, la transustanciación

<sup>275</sup> «Llamo materia y sustancia (de la eucaristía) a Cristo con su muerte y resurrección» (*Inst. Rel. Chr.* IV, 17,11: CR 30,1010). Y con las mismas palabras en *Petit Traicté* (CR 33,437 y 439).

<sup>276</sup> *Inst. Rel. Chr.* IV, 17,3 (CR 30,1003s) y IV, 17,14 (CR 30,1012s). Cf. J. Tylenda, *A Study in the eucharistic Theology of J. Calvin* (Roma 1964) 16-26.

<sup>277</sup> Cf. *Petit Traicté* (CR 33,450).

<sup>278</sup> *Inst. Rel. Chr.* IV, 17,14 (CR 30,1012). Se pregunta por qué el nombre «esto» ha de significar «especies» y no sustancia y por qué «cs» ha de significar «convertirse en». Pero, por otra parte, rechaza que el cuerpo esté con el pan frente a Lutero: *ibid.*, 20 (CR 30,1018s).

<sup>279</sup> ¿No es una glosa inadecuada de la Escritura «decir que la sustancia del pan es aniquilada y que en su lugar sobreviene el cuerpo de Cristo»? (*Petit Traicté*: CR 33,450).

—con la «desaparición» de la realidad sustancial del pan y el vino— equivale a la desvalorización y, aún más, a la eliminación del signo sacramental, con una doble consecuencia negativa, una cristológica y otra eclesiológica. Es preciso que permanezca el pan en toda su densidad real porque, desde un punto de vista cristológico, el pan es el mejor signo o testimonio de que Cristo es el pan vivo bajado del cielo y a través de él se hace visible aquel pan celestial. De este modo, así como en el bautismo el agua permanece como signo de purificación, así en la cena es preciso que permanezca el «pan material para atestiguar que el cuerpo de Cristo es nuestro alimento». El signo sacramental es, pues, algo dinámico: la manducación del pan material es signo de la manducación espiritual de Cristo y la vivificación consiguiente. En este mismo contexto, una desvalorización de los dones implicaría la desvalorización de aquella antigua imagen de los muchos granos que constituyen un solo pan y por ello el olvido de la vida común en un solo cuerpo por la participación en la única persona de Cristo: dimensión eclesiológica<sup>280</sup>. Los dos primeros razonamientos (no el tercero) le sirven asimismo para rechazar la consustanciación<sup>281</sup>.

Calvino, pues, excluye toda presencia real o «verdadera y sustancial» de Cristo en los dones, mientras propugna una presencia dinámica o una «comunión verdadera y sustancial» con el cuerpo y la sangre de Cristo a través de los símbolos. Comunión que consiste en la participación en la persona (cuerpo de Cristo) a través de su Espíritu, no de su carne. Calvino distingue así cuidadosamente entre cuerpo y carne: no comemos la carne de Cristo, pero sí nos alimentamos de su cuerpo al incorporarnos a él (a la persona de Jesús y a su cuerpo eclesial). Por eso basta con creer que «Cristo, desde la sustancia de su carne, espira en nuestras almas la vida; aún más, derrama en nosotros su propia vida, aunque en nosotros no penetre (*non ingrediatur*) la carne misma de Cristo»<sup>282</sup>. Calvino encuentra el respaldo a estas afirmaciones suyas en el texto eucarístico de Lucas y Pablo: éste es el nuevo testamento en mi sangre (desde el que interpreta a Mateo y Marcos): se trata, pues, de aquella «arcana comunicación (comunión) por la que nos fusionamos (*coalescimus*) en uno con Cristo», ya que el pacto o

<sup>280</sup> *Petit Traicté* (CR 33,451); cf. asimismo *Inst. Rel. Chr.* IV, 17,14 (CR 30,1013).

<sup>281</sup> Cf. *Inst. Rel. Chr.* IV, 17,16 (CR 30,1015).

<sup>282</sup> *Inst. Rel. Chr.* IV, 17,32 (CR 30,1033).

testamento coincide con el cuerpo (*foedus est in corpore*), pues ha sido «sancionado con el sacrificio de su muerte»<sup>283</sup>.

En una breve crítica a Calvino podemos decir que, aunque interesantes, sus afirmaciones son discutibles en lo que tienen de más radical. En primer término, no es acertado el intento de comprender la eucaristía a partir del bautismo, antes bien lo correcto sería hacerlo a la inversa: es la eucaristía el *sacramentum princeps*, el paradigma fundamental de lo que es un sacramento, y de donde luego derivan de algún modo todos los demás sacramentos<sup>284</sup>. Pero sobre todo es inadecuada su concepción del Resucitado como una realidad personal, pero carnal, que, permaneciendo en el cielo, se limita a enviarnos su Espíritu, con lo que se espiritualiza exageradamente la presencia real eucarística reducida a una virtud o a la gracia. Más bien hay que pensar en una presencia real somática de la persona misma de Jesús, en su cuerpo y sangre, aunque no como una mera realidad carnal crasa, sino espiritualizada y como tal realísima: presencia real somática que no se da en ningún otro sacramento.

Digamos algo, para acabar, de la teología eucarística de U. Zuinglio († 1531). El Reformador de Zurich sustituye el don de Cristo en la eucaristía por la fe del creyente y el testimonio de éste ante la comunidad. El Espíritu de Dios es libre, y no puede ser encadenado a las estructuras sacramentales. Los sacramentos «son signos o ritos a través de los cuales el hombre atestigua ante la Iglesia que es un elegido de Dios; signos que hacen a la Iglesia más cierta de tu fe que a ti mismo»<sup>285</sup>. Argumento constante de Zuinglio es que la carne no aprovecha para nada; sólo el espíritu es el que cuenta.

En su primera época, y bajo el influjo de Erasmo, propugna una mística sacramentaria un tanto difusa e indefinida. Por primera vez desarrolla públicamente su concepción de la eucaristía en 1524, en una carta a Mateo Alber, aunque ya en las «tesis» (*Schlussreden*) de 1523 niega el carácter sacrificial de la cena. A partir de 1527 sostiene, por razones políticas y a instancia apremiante de Lutero, una presencia de Cristo en la cena; pero tendiendo siempre hacia un presencia *in mente* y a una manducación espiritual por la pura fe<sup>286</sup>. Esta postura, que luego defenderá

<sup>283</sup> *Ibid.* IV, 17,20 (CR 30,1018s). <sup>284</sup> Cf. pp. 626-629.

<sup>285</sup> H. Grass, art. *Abendmahl* II: RGG I, 31.

<sup>286</sup> Por esta acentuación de la presencia objetiva se logró en 1527 un acercamiento entre las Iglesias de Zurich (zinglianos) y Ginebra (calvinistas).

H. Bullinger († 1575), amigo y sucesor de Zuinglio en Zurich, quedará reflejada en la *Confessio helvetica prior* (1536), durante largo tiempo norma de fe para la Iglesia reformada suiza<sup>287</sup>.

Zuinglio se diferencia de Calvino en la afirmación del carácter puramente significativo y no «exhibitivo» de la cena; es decir, la donación de la realidad salvífica acaece para Calvino al menos *cum et simul*, conjunta y simultáneamente a la utilización de los dones del pan y el vino; no así para Zunglio. A su vez, la diferencia fundamental entre Zuinglio y Lutero radica en su concepción de la Escritura. Para Lutero, la Biblia tiene en su conjunto un valor de palabra o promesa salvífica, es decir, no sólo narra, sino que además nos afecta o interpela siempre. Zuinglio, en cambio, distingue en la Escritura entre palabra que narra un hecho histórico y palabra que contiene una promesa de salvación. La primera se refiere a hechos pasados, y puede, a lo sumo, contener un imperativo vinculado a aquel momento histórico. La segunda se refiere al futuro y exige la fe. Pues bien, las palabras de la institución de la cena «son una simple narración histórica»<sup>288</sup>, por lo que la última cena queda reducida a un mero hecho pretérito, mientras su celebración posterior por la Iglesia sólo tiene sentido como pura rememoración histórica, como un mero banquete del recuerdo, pero no como reactualización o presencialización de las palabras y los gestos del Jesús histórico. El *est* de la fórmula de la cena equivale a un puro *significat*.

Por otra parte, Zuinglio, al igual que Calvino, concibe la eucaristía a partir de la resurrección o, mejor aún, de la ascensión, lo que origina una distancia en el espacio que sólo puede ser superada por el Espíritu; de ningún modo por la carne de Cristo. Pero en el caso de Zuinglio, no es ya el Espíritu divino, presente en el Resucitado, el que salva esa distancia entre los cielos y la tierra (como afirmaba Calvino), sino únicamente el espíritu humano, que, por su propio impulso y en una mirada retrospectiva hacia el pasado, rememora el acto de Jesús, presencializándolo únicamente en el recuerdo y en la pura fe. Por consiguiente, el pan y el vino son símbolos vacíos sin contenido alguno real. La comu-

<sup>287</sup> Posteriormente, por obra de M. Bucero († 1551), tuvo lugar una aproximación de la postura zuingliana a la de Calvino. A través de M. Bucero, reformador de Estrasburgo, expulsado por Carlos V y huido a Inglaterra, la postura de Calvino influyó en la Iglesia anglicana, marcando su teología eucarística. En un primer momento, Enrique VIII había ordenado mantener, entre otras cosas, la transustanciación, hasta bajo pena de muerte.

<sup>288</sup> CR 92,526 (cf. 464s). Cf. M. Lienhard, *Luther*, 204-227.

nión acaece por la fe como recuerdo y ni siquiera se insiste en la presencia del Espíritu Santo. La cena (como el bautismo) es sobre todo expresión pública y externa de la fe interior, que tiene como objeto el fortalecer la fe de la comunidad eclesial. La cena es descrita como pública acción de gracias por el sacrificio de Cristo, celebración conmemorativa del mismo y comida comunitaria. A diferencia de Lutero y de Calvino, no es ya Cristo, sino la comunidad el sujeto principal de la celebración. La presencia de Cristo no es la del sujeto actuante, sino la del objeto o realidad recordada. En la postura de Zuinglio acaece la máxima radicalización del principio de la Reforma: la salvación por la sola fe, mientras las obras exteriores —incluidos el rito o la ceremonia externa, así como los signos sacramentales— no tienen valor alguno para la salvación<sup>289</sup>.

## 2. El Concilio de Trento y la transustanciación

El decreto sobre la eucaristía, emanado del concilio en la sesión 13, el 11 de octubre de 1551, consta de ocho capítulos y once cánones. En el prólogo, los padres conciliares apelan sobre todo al respaldo de la tradición de la Iglesia más que a los datos de la Escritura. De hecho, sabemos que el conjunto de los capítulos fue redactado dos días antes de la solemne ratificación del decreto por el concilio. La discusión del texto fue muy rápida, según J. F. McCue, sin tiempo suficiente para una detenida exégesis de los pasajes escriturísticos que se aducen. De aquí nace sin duda el interés por situar a la eucaristía en el marco global de comprensión que de ella tuvieron los antiguos Padres, pero sin que aparezca, en el texto definitivo aprobado, cita alguna explícita de éstos (sólo se aducen dos textos de san Agustín, uno en el cap. 3 y otro en el cap. 8).

Las afirmaciones principales del concilio son las siguientes. El capítulo 1 se refiere a la presencia real de Cristo. El tema se dobla en estas tres principales tesis: la afirmación de que Cristo, verdadero Dios y hombre, se contiene verdadera, real y sustancialmente bajo las especies o los elementos sensibles. En segundo lugar, que no repugna el que Cristo, sentado a la derecha del Padre, «según su propia forma de existir natural», esté también presente sacramentalmente por su sustancia en otros lugares con una forma de existencia que, aunque inexpresable para nosotros, es factible para la omnipotencia divina (DS 1636). En tercer tér-

<sup>289</sup> Cf. G. W. Loscher, art. *Zwingli*: RGG VI, 1967.

mino, la tradición de la Iglesia profesa que Cristo instituyó este sacramento en la última cena a través de las palabras con las que dio su cuerpo y sangre; palabras que, conservadas por los sinópticos y Pablo, tienen un significado claro, tal como lo entendieron los Padres, por lo que no es admisible el contraer su sentido a una imaginaria metáfora por la que se niega la verdad de la carne y la sangre en contra del sentido universal de la Iglesia (DS 1637). Hay, sin duda, en estas afirmaciones un rechazo de la postura de Calvino y sobre todo de Zuinglio, aunque no se aluda expresamente a ellos. El canon 1, que en parte responde a este capítulo, reafirma la presencia verdadera, real y sustancial de Cristo íntegro (cuerpo y sangre junto con el alma y la divinidad) en los dones eucarísticos (DS 1651).

El capítulo 2 afirma la institución de la eucaristía por Cristo. Y alude a una triple vertiente del sacramento. La eucaristía dice relación, en primer término, al pasado: es memoria de las proezas de Dios en Jesucristo, por eso Jesús ordenó su celebración en memoria suya. En segundo lugar, al presente: «es alimento espiritual de las almas, sustentadas y confortadas con la vida» del propio Jesús a la vez que es antídoto contra el pecado (libera de las culpas cotidianas y preserva de la culpa mortal). En tercer término se refiere al futuro: es prenda de la gloria y como tal «símbolo de aquel único cuerpo (la Iglesia), cuya cabeza es él mismo (1 Cor 11,3; Ef 5,23) y al que quiso que nosotros fuésemos incorporados (adscritos) como miembros por la apretada conjunción de la fe, la esperanza y la caridad» (DS 1638). A este capítulo no responde de forma explícita ninguno de los cánones; únicamente el canon 5 excluye como único efecto de este sacramento la remisión de los pecados (cf. DS 1655).

El capítulo 3 proclama la superioridad y la excelencia de la eucaristía sobre todos los demás sacramentos: tiene de común con ellos el ser signo visible de la gracia invisible, pero se diferencia de ellos y los supera en que no sólo contiene la gracia, sino al mismo autor de la gracia (DS 1639). Afirmaciones similares se contienen en el canon 4 (DS 1654). Alude luego el mismo capítulo al problema de la concomitancia (DS 1640-41; cf. también canon 1 y 3: DS 1651.1653).

El capítulo 4 trata de la transustanciación. Basándose en una interpretación muy superficial de los textos de la cena en los sinópticos y Pablo, el concilio asegura que Cristo «dijo que era verdaderamente su cuerpo aquello que ofrecía bajo la especie de pan», y de ello estuvo siempre persuadida la Iglesia. Por eso es

preciso afirmar «que por la consagración del pan y el vino se realiza (*fit*) la conversión de toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo» y la sustancia del vino en la sustancia de su sangre. Conversión que fue llamada «propia y convenientemente» transustanciación por la Iglesia (DS 1642). El canon 2 recoge fundamentalmente estas afirmaciones, a la vez que excluye la consustanciación o la permanencia de la sustancia del pan y del vino juntamente con el cuerpo y la sangre del Señor; reafirma la conversión admirable «de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre», conversión que la Iglesia denomina de forma muy adecuada (*aptissime*) transustanciación (DS 1652). Estas afirmaciones van dirigidas fundamentalmente contra Lutero (aunque no se aluda a él de forma expresa).

Los restantes capítulos tratan del culto y la adoración debidos a la eucaristía (cap. 5 y canon 6: DS 1643-1644.1656); de la reserva eucarística y de su uso como viático para los enfermos (capítulo 6 y canon 7: DS 1645.1657); de la preparación necesaria para recibir dignamente el sacramento (cap. 7: DS 1646-1647), y, por último, de la comunión espiritual y la sacramental y de la unión entre los fieles que este sacramento exige (cap. 8 y canon 8: DS 1648-1649.1658).

En lo que afecta más en concreto a la transustanciación, sabemos que ya en 1547, coincidiendo con el inicio de las deliberaciones en Trento, el concilio discutió el tema de la transustanciación. Entonces se redactó una breve proposición, que sería objeto de discusión en la nueva congregación del concilio en 1551. Esta fórmula inicial, propuesta como condenable a la consideración de los padres conciliares, decía así: «Que en la eucaristía está ciertamente el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, pero junto con la sustancia del pan y del vino, de tal modo que no existe transustanciación, sino una unión hipostática de la humanidad con la sustancia del pan y del vino», fórmula a la que en 1551 se le añadió esta breve coletilla final: «de manera que es verdadero el afirmar: este pan es mi cuerpo y este vino es mi sangre»<sup>290</sup>. Esta proposición, favorable a una consustanciación, fue tachada de herética por algunos teólogos del concilio, si bien las razones aducidas en favor de esta censura eran sumamente dispares y a veces contradictorias. Un argumento frecuente entre los teólogos (tanto en 1547 como en 1551) era que el pro nombre neutro *hoc* requiere que la sustancia del pan haya dejado

<sup>290</sup> Cf. CTr V, 869 y VIII/1, 112.

de estar presente, pues si permaneciese Jesús habría dicho *hic*: este pan o este (es mi cuerpo)<sup>291</sup>. El razonamiento se basa en el texto de la Vulgata y ni siquiera tiene en cuenta el texto griego. Otros teólogos se limitarán a hacer una vaga referencia a la Escritura.

En 1547 se insistió en argumentos de tipo filosófico: si el cuerpo de Cristo está «sustancialmente» presente, no cabe pensar que permanezca la sustancia del pan y del vino «pues es imposible que dos sustancias puedan existir al mismo tiempo en el mismo sujeto»<sup>292</sup>. Otros, más cercanos al nominalismo, hacen mayor hincapié en el argumento voluntarístico de la potencia divina: «No repugna más al poder divino que (el cuerpo de Cristo) esté con la sustancia del pan que el que esté con los accidentes». Así, pues, «el cuerpo de Cristo está en la eucaristía sin la sustancia del pan no porque Dios no pudiese hacer que estuviese con tal sustancia, sino porque no quiso»<sup>293</sup>. En algún otro caso se apela únicamente a la tradición, no a la Escritura: «la transustanciación no aparece expresamente en el evangelio, sino en el derecho positivo, como en los Concilios de Efeso, de Letrán, de Constanza, etc.»<sup>294</sup>. En cambio, Melchor Cano, el teólogo de más talla de este período, pone muy seriamente en duda la censura de herética con la que se tacha a la consustanciación, pues ni en el cuarto Concilio de Letrán ni en el de Florencia parece haber definición alguna en contrario<sup>295</sup>. Por último, y en lo que respecta a los capítulos doctrinales, sabemos que su redacción definitiva tuvo lugar muy poco tiempo antes de la solemne ratificación del conjunto, por lo que su discusión fue muy rápida y sin una extensa confrontación de opiniones o de ideas.

<sup>291</sup> Esta argumentación aparece en J. Oleastro, A. Salmerón, V. Leoninus, Lombardellus, Navarra y J. de Consilio (en 1547): cf. CTr V, 873.877ss. 883-885.913-916.936-946. Véase además el resumen que, de las sentencias de los teólogos, elaboraron D. Laínez y A. Salmerón: CTr VI/3,3-12.13-17.

<sup>292</sup> Así, los teólogos franciscanos F. de Salazar y L. de Carvajal (CTr V, 902.931).

<sup>293</sup> Así, Juan de Consilio (CTr V, 946).

<sup>294</sup> Así, Sebastián de Castello (CTr V, 913).

<sup>295</sup> CTr VII/1, 124s. Cf. el texto literal en pp. 506-507 de este capítulo. Sobre el Concilio de Trento puede consultarse W. Beinert, *Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient*: TheolPhil 46 (1971) 346-351, y los ilustrativos esquemas finales, en 361-363; cf. asimismo las atinadas observaciones de J. M. Rovira Belloso, *La doctrina de Trento*, en especial pp. 68-101. Véase, por último, E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la eucaristía* (Madrid 1968) 30-58.

e) Algunas interpretaciones recientes del Concilio de Trento.

Citemos en primer término a K. Rahner, para quien los padres del concilio no hicieron un desmesurado esfuerzo por clarificar la cuestión de la presencia real y sus formas, antes bien se limitaron a repetir lo que la Iglesia había dicho durante los siglos anteriores. Cristo nos entrega su cuerpo y no una realidad distinta, aunque ese don continúe apareciendo a nuestros ojos como mero pan o vino. Ahora bien, en el marco de una filosofía concreta, esa realidad última que se nos da en la eucaristía podemos llamarla sustancia, y a lo sensible o aparente, accidentes. En lo que respecta a la transustanciación, Rahner afirma que este dogma es una mera derivación o desarrollo «lógico», no ontológico, de las palabras de Cristo; es decir, la transustanciación nada nuevo nos dice más allá de lo que se nos había dicho (sobre la presencia real somática) en las fórmulas de la institución del Nuevo Testamento. Por otra parte, la palabra sustancia es un término equívoco: hoy podría significar e incluir también el conjunto de lo que llamamos accidentes. Pero es que además este concepto era equívoco en la misma época del concilio: de hecho, ni éste ni antes santo Tomás definieron con claridad el sentido o el significado de este concepto. Por eso el núcleo de la cuestión no radica tanto en que el concilio afirme o no la presencia de la sustancia de Cristo en los dones, sino en saber qué significa verdaderamente la «sustancia». El concilio definió la conversión eucarística bajo la categoría de sustancia, pero no está definido en él lo que la sustancia es. Por eso cabe la posibilidad de que algunos entiendan bajo el término sustancia lo que generalmente se denomina accidente. Esto acaeció en Lutero, pero es fácil que hacia un concepto ambiguo de sustancia deriven también hoy los creyentes, influidos por la mentalidad de las ciencias naturales o de la física moderna<sup>296</sup>.

En cambio, G. Ghysens destaca la continuidad de Trento con la tradición anterior. El concilio prescinde de cuestiones filosóficas al evitar el término «accidentes» y utilizar, en cambio, el de «especies», usado ya en la Edad Media. Lo mismo pasa con el término sustancia. De hecho, los padres conciliares aceptaron sin discusión algunas de las tesis tanto de la presencia real como de la transustanciación. Tampoco el interés del concilio se orientaba a la afirmación de la transustanciación en sí misma, sino a salvaguardar la conversión de los dones en el cuerpo y sangre de Cristo.

<sup>296</sup> Cf. K. Rahner, *La presencia de Cristo en el sacramento de la cena del Señor*, en *Escritos de Teología* (Madrid 1964) 367-396.

Según Ghysens, el concepto de sustancia estaba ya bastante clarificado en la tradición anterior (sobre todo en el Concilio de Constanza, contra Wiclef): significaba la realidad verdadera y profunda de una cosa en el sentido del *vere et realiter* en cuanto opuesto a «en figura, en signo» o *in virtute*. La polaridad, pues, no radica en el binomio sustancia-accidentes, sino en el binomio sustancia como realidad verdadera y figura o puro dinamismo<sup>297</sup>.

E. Gutwenger, en un primer momento, disiente de G. Ghysens: Trento asumió conceptos de la filosofía de Aristóteles, incorporándolos a su definición dogmática. Aunque es verdad que el concilio evitó el término «accidentes», prefiriendo el de «especies», de hecho los padres estaban pensando en los accidentes. En realidad, ambos términos eran en aquel momento sinónimos, y además el Concilio de Constanza había hablado ya, en su condenación de Wiclef, de los accidentes del pan (DS 1152)<sup>298</sup>. Posteriormente, en un segundo artículo, E. Gutwenger corrige su postura, aproximándose más a la de E. Schillebeeckx<sup>299</sup>.

E. Schillebeeckx mantiene una postura intermedia entre G. Ghysens y E. Gutwenger, afirmando, por una parte, frente a G. Ghysens, la imposibilidad de una disociación radical entre los contenidos afirmados por el concilio y las categorías aristotélicas entonces en boga, en las que el propio concilio vierte sus afirmaciones; pero al mismo tiempo mantiene (frente a Gutwenger) que de ningún modo Trento pretendió sancionar una noción aristotélica. Schillebeeckx propugna un triple nivel de interpretación: el primero, la presencia real específicamente eucarística: afirmación del cuerpo y de la sangre bajo las especies de pan y vino; el segundo, la presencia real en lo que ésta encierra de conversión ontológica, en el ser; la tercera, esta conversión, en cuanto es expresada con acierto bajo el término transustanciación. La definición dogmática abarca los dos primeros planos; el tercero no es objeto de definición en cuanto tal, sino que constituye una mera expresión formal de lo definido, en categorías aristotélicas, esque-

<sup>297</sup> Cf. G. Ghysens, *Présence réelle eucharistique et transubstantiation: «Irénikon»* 32 (1959) 420-435; cf., sobre todo, 427s.

<sup>298</sup> Cf. E. Gutwenger, *Substanz und Akzidenz in der Eucharistielehre*: ZKTh 83 (1961) 257-306; cf., espec. 262s.271s.

<sup>299</sup> Cf. E. Gutwenger, *Das Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie*: ZKTh 88 (1966) 185-197. Cf. también el resumen hecho por J. A. Sayés, *La presencia real de Cristo en la eucaristía* (Madrid 1976) 171-175, así como *Presencia real de Cristo y transustanciación* (Burgos 1974) 296-303.

ma en el que pensaban los padres conciliares. Lo que éstos pretendían era expresar únicamente y defender la fe tradicional de la Iglesia, pero dejando a un lado toda formulación meramente filosófica<sup>300</sup>.

Citemos, por último, la interpretación de J. F. McCue, quien toma pie de la tesis de H. Jorissen, según el cual son Escoto y los nominalistas los que, a principios del siglo XIV, empiezan a considerar abiertamente la transustanciación como dogma definido en el cuarto Concilio de Letrán, vinculando así estrechamente la conversión eucarística y la presencia real con la transustanciación. Pues bien, frente a H. Jorissen, McCue sostiene que ni el cuarto Concilio de Letrán ni los teólogos posteriores consideraron la transustanciación como la única alternativa para explicar la presencia real somática de Cristo. Es verdad que la teología medieval rechazó generalmente la teoría de la consustanciación; pero esto no significa que involucrase sin más la afirmación de la transustanciación con la de la presencia real, antes bien las consideraba como dos cuestiones independientes. De hecho, algunos teólogos del siglo XV y luego el mismo Lutero siguen considerando la transustanciación como una opción teológica entre otras.

En consecuencia, defiende McCue una nueva interpretación de la frase del Concilio de Trento: esta conversión «fue llamada propia y convenientemente transustanciación por la Iglesia» (DS 1642; cf. 1652). Según McCue, el concilio propone la transustanciación como expresión adecuada y propia o como «aptísima», pero sin que se trate de imponer este concepto como la única alternativa para explicar la conversión y la presencia real somática. Y aduce, en respaldo de esta tesis, las siguientes razones: la segunda parte del canon 2 está tomada casi al pie de la letra de santo Tomás (STh III, q. 75, a. 4 ad c), quien nunca puso en relación la transustanciación con el cuarto Concilio de Letrán. En segundo lugar, y aun siendo verdad que en el capítulo 4 del decreto de Trento sobre la eucaristía se relaciona la transustanciación con las palabras del Señor en la cena (de las que se afirma que implican una conversión sustancial), es un hecho que en el canon 2 no se establece esta relación mutua. Pero dado que los capítulos doctrinales no fueron discutidos, sino formulados como explicación de los cánones, parece que lo correcto es interpretar los capítulos doctrinales a partir de los cánones y no viceversa. Sabemos,

<sup>300</sup> Cf. E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la eucaristía* (Madrid 1968) 59-96 (en especial 59-83) y 117-119.

además, que los capítulos fueron promulgados a los dos días de su formulación, por lo que parece que lo lógico es situar los cánones no a la luz de los capítulos doctrinales, sino a la luz de la teología anterior y las discusiones de los teólogos y los padres conciliares, entre los que no había una opinión unánime respecto a la vinculación entre la transustanciación y las fórmulas de la institución en la cena. El capítulo 4 parece depender, en su primera parte, de santo Tomás (STh III, q. 75, a. 2 ad c). En consecuencia, la transustanciación sería una de las interpretaciones «más aptas», pero no la única posible<sup>301</sup>.

#### IV. OTRAS FORMULACIONES DE LA CONVERSION EUCARISTICA: TRANSFINALIZACION Y TRANSIGNIFICACION

A comienzos del siglo XX se inicia en el ámbito de la teología católica una revisión de la doctrina de la transustanciación eucarística. Las principales causas de esta revisión son, según E. Schillebeeckx, las siguientes: el conflicto entre los planteamientos clásicos de una filosofía (y una teología) escolástica y los avances de la ciencia moderna, sobre todo en lo que respecta a la teoría hilemórfica como explicación filosófica de la constitución fundamental del ser; el descubrimiento de la importancia del símbolo religioso y más en concreto del simbolismo sacramental; una nueva interpretación de las afirmaciones del Concilio de Trento a partir de un mejor conocimiento (por las actas y otra documentación de la época) de la génesis y el desarrollo de sus declaraciones; la constatación de que las diversas formas de actuación y de presencia de Cristo en el conjunto del misterio de salvación se resuelven en la presencia de una única persona, que se manifiesta y actúa bajo una multiplicidad de formas, y finalmente, los nuevos impulsos y aspiraciones del ecumenismo naciente<sup>302</sup>. Cabría, sin embargo, añadir a estos motivos algunos otros, como son el progresivo avance de los estudios y la investigación bíblica; las aportaciones de la antropología moderna y en especial de la filosofía de la persona y, por último, un mejor conocimiento de la antigua tradición eclesial: de la teología eucarística de los Padres (J. Betz), así como de la gran teología monástica de la alta Edad Media (siglos IX al XII), previa a la posterior teología escolástica (H. de Lubac).

<sup>301</sup> Cf. J. F. McCue, *The Doctrine of Transubstantiation*, 385-430.

<sup>302</sup> Cf. E. Schillebeeckx, *op. cit.*, 107-125; ídem, *Transubstantiation: «Worship»* 40 (1966) 326-328.

#### 1. El redescubrimiento del símbolo religioso y del simbolismo sacramental

Habría que comenzar citando, en el ámbito católico, las aportaciones iniciales de R. Guardini y, sobre todo, de O. Casel y el movimiento de la abadía de Maria Laach, en Alemania, así como la obra de G. Söhngen y posteriormente algunos estudios de K. Rahner<sup>303</sup>.

Ciñéndonos a la figura de O. Casel, podemos decir lo siguiente. Partiendo de la presencia de la salvación bajo el velo de los misterios, O. Casel rescata para la teología eucarística la categoría de la «presencia misteriosa» o anamnética: el memorial real, objetivo, como ámbito de presencia a la vez subjetiva y objetiva, y que había desaparecido prácticamente de la conciencia de la teología occidental sustituido por la categoría exclusiva de la presencia real somática. Casel insiste en la presencia actual conmemorativa, por la que se actualiza en la celebración eucarística la salvación realizada por Cristo. Por ello, «la liturgia cristiana no es más que la realización ritual de la obra salvadora de Cristo en y por medio de la Iglesia, y en consecuencia la presencia de la acción salvadora divina bajo el velo de los símbolos»<sup>304</sup>. De este modo queda excluida la idea de una posible repetición del sacrificio de la cruz, destacando su actualización o re-presencialización.

La contribución más importante de O. Casel radicó en su teoría de la re-presencialización de la obra salvadora de Cristo, que replanteaba sobre bases nuevas nuestra participación en el conjunto del misterio salvífico. La insistencia de O. Casel en la presencia dinámica, actuante, de Cristo y en la actualización misteriosa de su obra y su sacrificio salvador (aun sin dar razón suficiente de la forma en que acaece esa presencialización) contribuyó a superar las anteriores categorías cosistas de una aplicación de los «frutos de la redención» o del «depósito de gracias», concedidos en virtud de los méritos pretéritos de Cristo (Anselmo de Canterbury) y a recuperar la idea de salvación, no como mera

<sup>303</sup> Cf. de R. Guardini, *Von heiligen Zeichen* (Maguncia 1927); de O. Casel, *El misterio del culto cristiano* (San Sebastián 1953; el original alemán fue publicado en Ratisbona en 1935). Cf. además G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* (Bonn 1937); K. Rahner, *Para una teología del símbolo*, en *Escritos IV*, 283-321.

<sup>304</sup> O. Casel, *Mysteriengegenwart*: JLV 8 (1928) 145. Cf. A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, 167.

consecuencia de la gracia en cuanto realidad impersonal, sino como presencia viva de la persona misma del Salvador, Cristo, y como un encuentro que es a la vez incorporación a su propia existencia personal hasta llegar a una comunión vital, a formar con él «un solo cuerpo».

Sin embargo, los planteamientos de Casel, interesantes en la intuición fundamental, adolecían de ciertos defectos. En primer término, porque propendía a concebir el símbolo —como mediación de la presencia— más en el sentido de signo-cosa que de símbolo dinámico, vinculado a la realidad de la comunidad eclesial y de su celebración litúrgica. Los símbolos son misterios más en cuanto velos que *ocultan* la presencia salvadora que en cuanto cauces que visibilizan o *revelan* sacramentalmente la presencia o acción salvífica. En su teología, la presencia del Señor resucitado y de su cuerpo eclesial (como símbolo y sacramento fundamental de esa presencia) no obtienen la preponderancia que debieran. Prevalece la acción salvadora pretérita de Cristo en la cruz y su presencialización en el presente cultural, hasta el punto de afirmar O. Casel una presencia inmediata y directa de la muerte de Cristo en la eucaristía. El es consciente de «la dificultad que late en el hecho de que el Señor se encuentre ahora glorificado y, sin embargo, muera de nuevo en el sacramento»<sup>305</sup>.

No obstante, la obra de O. Casel no permaneció infecunda, sino que despertó nuevas iniciativas, como la magnífica investigación de J. A. Jungmann sobre la historia de la liturgia de la misa (aparecida en 1948 en Viena bajo el título de *Missarum Sollemnia* y vertida al castellano, en 1951, con el título de *El sacrificio de la misa*) o el importante estudio de J. Betz sobre la eucaristía en los Padres griegos. Ambos matizaron y completaron algunas de las intuiciones iniciales de O. Casel.

Por su parte, un importante grupo de teólogos dedicaba en Francia todo su esfuerzo a la investigación y el estudio de la teología medieval. En los años treinta, Yves de Montcheuil advertía ciertas discrepancias entre Buenaventura y Tomás de Aquino en lo que atañe a la permanencia de Cristo bajo las especies sacramentales; lo que revelaba dos formas distintas de entender la

<sup>305</sup> O. Casel, *art. cit.*, 174. Sobre O. Casel, cf. J. Betz, *Eucharistie in der Zeit* I/1, 242-251; A. Gerken, *op. cit.*, 166-169, breve exposición y crítica. En castellano, cf. I. Oñatibia, *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto* (Vitoria 1954); J. Auer, *Sacramentos. Eucaristía* (Barcelona 1975) 69-83.

estructura sacramental eucarística<sup>306</sup>. Tomás defendía una perduración de la presencia de Cristo mientras permanecen sin corromperse las especies eucarísticas (tesis que llegaría al fin a imponerse), al paso que Buenaventura habla de una perduración de la presencia únicamente mientras se prolongue la significación o el valor de signo de las especies (es decir: mientras se mantenga la dimensión visible o sensible del sacramento, por lo que, en una partícula que dejase de ser normalmente visible o perceptible por los sentidos dada su pequeñez, cesaría la presencia). Buenaventura opina así por una doble razón: primero porque los sacramentos lo son *in genere signi* (en cuanto son signos) y además porque son esencialmente *propter homines* (en favor de los hombres). Esta postura entraña una mayor acentuación del sentido simbólico como algo esencial al sacramento: éste es por su propia esencia revelación, manifestación, lugar de encuentro interpersonal; de manera que la entidad sacramental no acaece como una «cosa en sí», al margen de toda referencia al hombre. En cambio, Tomás, aun admitiendo de entrada estos principios, centra todo su interés en la naturaleza estable de la realidad en sí misma, independientemente de su referencia al hombre<sup>307</sup>. O expresado en otros términos: mientras para Tomás la referencia al hombre es algo extrínseco a la naturaleza del sacramento, para Buenaventura esta ordenación al ser humano forma parte integrante de la estructura sacramental, hasta el punto de que la presencia real podría cesar en el caso de que la eucaristía dejase de ser signo para el hombre (lo que puede acaecer independientemente de la alteración o corrupción de las especies)<sup>308</sup>.

<sup>306</sup> Y. de Montcheuil, *La raison de la permanence du Christ sous les espèces eucharistiques d'après Bonaventure et Thomas*: RechScRel 29 (1939) 352-364, reproducido posteriormente en *Mélanges Théologiques* (París 1946) 71-82.

<sup>307</sup> Y. de Montcheuil, *Mélanges*, 79s. Cf. también E. Ruffini, *Note per lo studio di una recente controversia teologica sull'eucaristia*: ScuoCatt (Supl. Bibl.) 96 (1968) 124s. E. Ruffini afirma que la tesis de santo Tomás, muy al margen de una ontología personalista, así como de las categorías bíblicas, facilitó todo un proceso de cosificación de la presencia real eucarística, desplazando a un segundo plano la intuición de san Buenaventura de que Cristo está presente en las especies en cuanto éstas se ordenan a la relación con el hombre.

<sup>308</sup> Cabe aducir a este respecto un interesante texto de A. Salmerón que, en los debates del Concilio de Trento, afirma: «Acerca de las partículas separadas de la forma, algunos dijeron que si fuesen tan pequeñas» que no resultasen perceptibles por los sentidos, «no estaba allí Cristo». (Se refiere



Como puede apreciarse, este planteamiento abre ya camino a la posterior teoría de la transignificación. Más tarde, Y. de Montcheuil completará su postura al afirmar la dimensión religiosa como una entidad real, algo que acaece en el plano del ser y no de la mera intencionalidad, por lo que toda mutación que se verifica a nivel de lo religioso es una mutación real en el ser, y no puramente mental o intencional. Esta mutación religiosa acaece en la eucaristía, donde la realidad del pan es cambiada convirtiéndose en puro signo de la presencia de Cristo que se ofrece a sí mismo al hombre<sup>309</sup>.

En 1944, H. de Lubac publica su *Corpus Mysticum*. El carácter simbólico, esencialmente referencial o de comunión interpersonal, de que hablaba Y. de Montcheuil se concreta ahora en la comunidad eclesial como símbolo primordial de la donación eucarística de Cristo. La Iglesia constituye la visibilización, el símbolo real en el tiempo, del misterio del Resucitado, de su presencia y su obra salvadora. En este sentido, H. de Lubac completa asimismo y profundiza la intuición de O. Casel, a la par que advierte cómo la progresiva separación entre cuerpo eclesial y eucarístico de Cristo contribuyó a destacar excesivamente la realidad individual del Jesús histórico relegando a un segundo plano ese misterio de comunión que es el Cristo total, resucitado, desgajando por otra parte la eucaristía de todo el conjunto del misterio de salvación.

Salmerón a Pedro Pablo de Potenza, Lorenzo Mazodío, Luis de Carvajal: cf. CTr V, 882,32s; 906,9s; 931,35s). Y añade: «Lo cual parece verdadero, ya porque Cristo está en la eucaristía como en el sacramento y éste es signo sensible o forma visible de la gracia invisible», y, por tanto, cuando las partículas dejan de ser visibles, dejan de ser sacramento y no está en ellas Cristo. «Bien porque Cristo está en la eucaristía para servir de alimento ya en acto ya en potencia, por lo que se requiere la apariencia, al menos externa, de un alimento que significa una manducación interior. Ahora bien, dado que estas partículas tan diminutas no pueden ser comidas, ni puede en ellas Cristo ser adorado..., al cesar la finalidad por la que Cristo está en ellas, no estará (presente) allí». Y finalmente, como tercera razón, aduce que en tales pequeñas partículas separadas ni siquiera se daría la sustancia de pan, porque ésta exige cierta cantidad, «por lo que parece que no está en ellas Cristo. Otros teólogos afirmaron lo contrario, pero, a lo que parece, no lo demostraron» (CTr VI/3, 26,30 a 27,2).

<sup>309</sup> Cf. también la exposición y el juicio de E. Kilmartin, *Sacramental Theology: The Eucharist in recent Literature*: TheolStud 32 (1971) 233-234.

## 2. La confrontación de la teología eucarística con la ciencia moderna

Ante los avances de la física atómica, con su nueva interpretación de la estructura fundamental de la materia, la teoría hilemórfica (que en la filosofía escolástica explicaba la realidad de la sustancia a partir de la materia y la forma) cae en una profunda crisis. Pero sufre también un rudo golpe la polaridad sustancia-accidentes, pues aquello que la filosofía escolástica denominaba accidentes viene a ser la «sustancia» para la física moderna, dado que las diferencias que median entre los distintos cuerpos de la naturaleza son puramente cuantitativas. Es sabido cómo los elementos químicos fundamentales, de la tabla de Mendeleiev, que constituyen los pilares de toda la estructura material del universo, se diferencian entre sí no por su «sustancia», sino por el número y el peso atómico, es decir, por la cantidad de protones y neutrones que integran el núcleo atómico y por el correspondiente número de electrones que giran en torno a ese núcleo. Por lo que la distinción entre la realidad o la «sustancia» del hierro y la del oro o la del fósforo y el carbono dependen del número o de la cantidad de partículas subatómicas que integran el átomo, así como de la consiguiente potencia de las cargas eléctricas que mantienen a esas partículas unidas en cohesión mutua.

¿Qué decir entonces de la sustancia y, por ende, de la transustanciación? Es evidente que por la transustanciación eucarística no se da mutación alguna —en el plano físico, material— ni en la estructura molecular ni en la estructura atómica o subatómica de los elementos que constituyen el pan y el vino. Sometidos en el laboratorio a un análisis físico-químico, el pan y el vino consagrados no han modificado en nada su estructura material, adquiriendo la estructura físico-química propia de la carne o de la sangre; antes bien, el pan sigue siendo pan y el vino, vino. La transustanciación no es una especie como de alquimia sacra por la que se transmuta el pan en carne de forma similar a como los alquimistas medievales intentaban transmutar los metales en oro, o como la técnica moderna ha transformado, por bombardeo del núcleo atómico, uranio en plutonio, a la vez que contempla la posibilidad de transformar cualquiera de los cuerpos simples en otro cuerpo simple, distinto.

Pues bien, hacia 1928 surgen los primeros intentos de dar una respuesta al reto de la ciencia moderna. Unos autores (como H. M. Braun, B. Krempel o J. Ternus) juzgan necesario el deslin-

dar claramente el plano de la física, que se ocupa del ámbito experimental, y el de la metafísica, no accesible a la experiencia y que atiende a la realidad esencial de los cuerpos. Las categorías de sustancia, accidente, conversión sustancial, pertenecen al ámbito de la metafísica y no de la física, por lo que la doctrina de la transustanciación, al situarse en el plano de lo «transfísico» o metaempírico, no es afectada en absoluto por las afirmaciones de las ciencias de la naturaleza<sup>310</sup>. Otros, en cambio, propenden a identificar la sustancia con la estructura física de la materia, pero no al nivel de los macrocuerpos (o de las magnitudes corpóreas mensurables), sino al nivel de los microcuerpos (o de las partículas elementales, de los átomos que constituyen aquéllos). Es a esta escala de los microcuerpos, dicen, donde conserva su valor la teoría hilemórfica, así como el concepto de sustancia<sup>311</sup>.

El debate entre ambas tendencias, paralizado por el estallido de la Segunda Guerra Mundial, se reaviva en 1947 por obra de F. Selvaggi, profesor de la Universidad Gregoriana de Roma. No conviene, afirma este autor, que la teología se cierre ante los avances y las nuevas aportaciones de la ciencia. Ahora bien, los conceptos tradicionales de sustancia y unidad sustancial son contrvertidos por la física moderna, para la que la sustancia del pan o del vino no constituyen una unidad homogénea, sino un conglomerado de otros elementos o sustancias elementales (moléculas constituidas a su vez por átomos diversos). Se hace necesario reformular lo afirmado por Trento: la transustanciación consiste en una sustitución de las estructuras que constituyen el pan y el vino por una nueva estructura propia del cuerpo y de la sangre mientras permanecen los accidentes (extensión, masa, cargas eléctricas y magnéticas y sus efectos ópticos, acústicos o termodinámicos). Selvaggi, pues, concibe —desacertadamente— la transustanciación como una mutación que acaece en el plano de las sustancias materiales; mutación física por cuanto acaece en el plano de la realidad física, pero no física en el sentido de que pueda ser operada por medios físicos (como un cuerpo se trans-

<sup>310</sup> Cf. J. Ternus, *Dogmatische Physik in der Lehre von Altarsakrament?*: StZ 132 (1937) 220-230.

<sup>311</sup> Cf. W. Büchel, *Quantenphysik und naturphilosophischer Substanzbegriff*: Schol 33 (1958) 161-185. Véase L. Scheffczyk, *Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie*, en M. Schmaus (ed.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie* (Munich 1960) 173ss; C. Vollert, *The Eucharist. Controversy on Transubstantiation*: TheolStud 22 (1961) 391-425; J. T. Clark, *Physics, Philosophy, Transubstantiation, Theology*: TheolStud 12 (1951) 24-51.

muta en otro por combustión, por ejemplo) o químicos (como se transforman el oxígeno e hidrógeno en agua por reacción química), ni tampoco en el sentido de que esa mutación pueda ser objeto de análisis físico-químico<sup>312</sup>.

En 1955, C. Colombo pone serios reparos a la teoría de Selvaggi, porque rompe la continuidad homogénea del dogma al retraducirlo en conceptos nuevos que no responden a la formulación tradicional de la Iglesia. Se corre peligro de que el dogma se desvirtúe al amoldarlo a otras categorías más versátiles como lo son las de la ciencia, comprometiendo con ello la fe. Colombo propugna, pues, una clara disociación entre ciencia y teología. Por otra parte, distingue entre una forma de comprensión vulgar (o precientífica), otra física y otra metafísica (que es una explicitación de la comprensión vulgar, por apelación a las causas últimas). Pues bien, la conversión eucarística se sitúa a ese nivel «precientífico» de la sustancia, tal como ésta es captada por la comprensión vulgar. Rechaza, por tanto, toda identificación de la sustancia con la estructura físico-química elemental de la materia y, por ende, toda mutación física. La realidad física, empírica, del pan y del vino pertenece al nivel de lo accidental, no sujeto a mutación en la eucaristía; mientras cambia la realidad sustancial, no accesible a la experimentación física<sup>313</sup>.

El debate prosigue. F. Selvaggi objeta a C. Colombo: ¿qué es esa realidad física (accidental) que permanece? No la mera materialidad bruta, pues el objeto de la ciencia —y más en concreto de la física— no es la pura realidad material, sino esta realidad interpretada por la razón, por lo que la realidad física objeto de la ciencia no se reduce a lo puramente accidental, sino que comprende también la sustancia de la realidad misma. No cabe hablar, pues, de sustancia como algo misterioso e incógnito oculto tras la realidad física, sino como algo idéntico a ésta. Los Padres de la Iglesia hablan de la sustancia como algo muy concreto. Por último, las diversas formas de comprensión giran todas en torno a una única realidad y no es tan seguro que la forma vulgar de

<sup>312</sup> Cf. F. Selvaggi, *Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna*: Greg 30 (1947) 43-44.

<sup>313</sup> Cf. C. Colombo, *Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione*: ScuolCatt 83 (1955) 89-124. Colombo olvida que la comprensión vulgar o precientífica no permanece siempre la misma, sino que sufre grandes variaciones con el transcurso del tiempo, desde la antigua concepción mítica al hombre moderno.

comprensión sea la que mejor capte la realidad sustancial de los seres<sup>314</sup>.

La dinámica ulterior de la controversia apenas aportará elementos nuevos. C. Colombo vuelve a insistir en que la sustancia sobrepaja el orden de lo fenoménico, por lo que la transustanciación no es de orden físico, sino metafísico, a lo que responde F. Selvaggi que sustancia y accidentes no son partes o «entes completos», sino principios de una misma realidad. Sólo la sustancia inmaterial o inteligible puede ser llamada sustancia metafísica, pero la sustancia material será siempre sustancia física, y es a este nivel en el que se realiza la transmutación eucarística. La polémica se clausura con un último artículo de C. Colombo en 1960<sup>315</sup>.

Diversos fueron los juicios críticos sobre esta controversia. E. Gutwenger critica en C. Colombo el contraponer demasiado radicalmente la física a la metafísica y la teología a la ciencia. Tampoco es razonable el acusar a F. Selvaggi de diluir el dogma en la física: en nada se opone a la homogeneidad y continuidad del dogma el reformular la fe en categorías más comprensibles al hombre de hoy. Contra F. Selvaggi, E. Gutwenger advierte que el concepto de sustancia no es aplicable sin más a entidades puramente físicas. Las categorías de sustancia y de accidente son obtenidas por el hombre no tanto de la mera observación del mundo exterior cuanto por introspección o por la experiencia que él tiene de sí mismo; luego se sirve de estas categorías para interpretar la realidad de su entorno. Por ello, aplicadas a las cosas, tienen estos conceptos un valor analógico y no unívoco. Así, cabe hablar con mayor propiedad de unidad sustancial respecto a seres animados que respecto a una realidad inorgánica, donde más bien parece prevalecer una multiplicidad de sustancias<sup>316</sup>. En resumen,

<sup>314</sup> Cf. F. Selvaggi, *Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica*: Greg 37 (1956) 16-33.

<sup>315</sup> Cf. C. Colombo, *Ancora sulla dottrina della transustanziazione e la fisica moderna*: ScuolCatt 84 (1956) 283-288; F. Selvaggi, *Ancora intorno ai concetti di sostanza sensibile e realtà fisica*: Greg 38 (1957) 503-514; C. Colombo, *Bilancio provvisorio di una discussione eucaristica*: ScuolCatt 88 (1960) 23-55.

<sup>316</sup> Cf. E. Gutwenger, *Substanz und Akzidenz*, 205-306. En España tuvo también cierta resonancia esta controversia: véase M. Cuervo, *La transustanciación según santo Tomás y las nuevas teorías físicas*: CienTom 84 [1975] 283-344, según el cual la transustanciación pertenece al orden sobrenatural, en el que la ciencia nada tiene que decir; A. Due, *Las especies*

podemos decir que F. Selvaggi no anduvo acertado al identificar el concepto de sustancia con la mera realidad física, cuando esta categoría señala más bien hacia la dimensión de lo personal (y aún más, de lo personal escatológico, como ya hemos explicado), por lo que no cabe hablar de una transmutación a nivel de la realidad física. Pero tampoco acertó C. Colombo, por la misma razón, al tratar de desplazar la sustancia hacia lo puramente metafísico o hacia la mera comprensión vulgar.

### 3. Nuevas aportaciones desde un ecumenismo centrado en la Biblia

En 1948 entra en escena F. X. Leenhardt, que, situándose a medio camino entre el puro simbolismo y un fisicismo o realismo exagerado, afirma la presencia real desde una inicial *transignificación*: al convertirse en signo del amor y la donación o entrega sacrificial de Cristo en la cruz, así como de la reconciliación consiguiente, el pan deja de ser pan para ser expresión de algo nuevo<sup>317</sup>.

En el año 1955 publica Leenhardt otro escrito en el que se plantea expresamente el problema de la transustanciación<sup>318</sup>. Las palabras de la institución han de ser entendidas desde una mentalidad hebrea y no griega. Ahora bien, la Biblia valora las cosas no por lo que son en sí mismas, sino por lo que son en la intención divina o por lo que están llamadas a ser por Dios en su proyecto de salvación en la historia. Así, la vocación que Dios ha impreso en las cosas forma parte esencial del ser de las mismas. De aquí que, en un sentido de pura lógica humana, el pan es (en su realidad bruta) mero pan; pero, enmarcado en el proceso de la historia de salvación y en su sentido escatológico —es decir, en los planes de Dios—, la realidad del pan se transforma en algo nuevo, en más que mero pan. El hebreo, al captar esta dimensión religiosa de las cosas, capta la auténtica entidad radical, la verda-

*eucarísticas y las teorías modernas*: Pensam 13 (1957) 347-352, se inclina por la postura de F. Selvaggi, así como J. Colomina Torner, *¿Puede la filosofía de la naturaleza escolástica explicar la transustanciación eucarística?*: RevEspTeol 18 (1958) 167-186. Y, por último, A. de Linera, *Cosmología de la eucaristía*: RevEspTeol 19 (1959) 289-308. Cf. J. A. Sayés, *Presencia real y transustanciación*, 35-117.

<sup>317</sup> Cf. F. J. Leenhardt, *Le sacrement de la Sainte Cène* (Neuchâtel-París 1948) 118.

<sup>318</sup> Cf. F. J. Leenhardt, *Ceci est mon corps* (Neuchâtel-París 1955) 27-40.

dera «sustancia» de los seres, cuya raíz está en la intención creadora divina que en ellos se realiza y se plasma. La sustancia de los seres es, pues, una categoría religiosa y no puramente metafísica y se define por el puesto que una realidad ocupa al servicio de la historia de salvación. Esta «sustancia» sólo nos es cognoscible por la fe.

Pero la intención y la voluntad divinas y su proyecto salvífico sólo nos son accesibles por la palabra misma de Dios: es su palabra creadora la que fija el orden y la finalidad de la creación a la vez que establece la sustancia real de las cosas. Y es esa misma palabra creadora, repetida y renovada por Jesús, la que determina la nueva sustancia del pan y del vino<sup>319</sup>. La mutación, pues, acaece en el orden real, pero no en el orden puramente físico o metafísico, sino en el religioso.

Por otra parte, esta mutación de los dones no es separable de la persona de Jesús y de su presencia personal. Así como el cuerpo no es algo extrínseco al hombre, sino que es el órgano en el que la persona se expresa y se comunica, así también el pan y el vino se convierten en órgano de la persona misma de Jesús y de su presencia personal. Pero esto excluye toda objetivación del signo al margen de la presencia o comunicación personal, porque entonces el órgano volvería a convertirse otra vez en mero signo exterior, en «cosa». Sólo en cuanto Jesús *da* el pan, en un gesto que acompaña a su palabra creadora, el pan se convierte en órgano (cuerpo y sangre) de su propia persona y de su presencia personal. El Señor está en el pan (y éste es su órgano o su cuerpo) en la acción de darse. Así, pues, «el pan es una palabra. Su sustancia no permanece más allá del encuentro que suscita el diálogo». Por ello, «este pan es cuerpo porque Cristo se sirve de él; fuera de este acto (de donación) no es más que pan»<sup>320</sup>. No sólo, pues, la palabra creadora de Jesús, sino también el gesto, es necesario; y aún más, el gesto de donación es lo principal: en él se concreta la palabra y además se compendia todo el ministerio de Jesús, que fue un continuo gesto de donación de la propia vida. Se trata, pues, de un darse a sí mismo al dar; de un dar dándose.

<sup>319</sup> La eficacia de la palabra de Dios en la conversión eucarística fue destacada con frecuencia por los antiguos Padres: Ambrosio, *De sacr.*, 4, 14-15, y *De Myst.*, 9,50 (Sol I, 541s 580-583); Juan Crisóstomo, *De prod. Judae hom.*, 1,6 y 2,6 (Sol I, 705.711); Fausto de Riez, *Hom.* 2 y 12 (Sol II, 862.873); J. Damasceno, *De Fide ort.*, 4,13 (Sol II, 1327), entre otros.

<sup>320</sup> F. J. Leenhardt, *Ceci est mon corps*, 38-39.

En un juicio crítico de F. X. Leenhardt, P. Benoit reconoce como positivo el recurso a la palabra de Dios. Si Jesús «quiere que este pan sea donación de su cuerpo, él puede hacer que así sea. Su palabra es poderosa, creadora. Lo que él profiere aquí no es un enunciado; es una decisión. El (Jesús) no constata que el pan es su cuerpo; decide que sea así. Su lenguaje no es posterior al hecho, sino que suscita el hecho mismo al conferir al pan y al vino un valor nuevo»<sup>321</sup>. Sin embargo, achaca a Leenhardt el que, después de haber resaltado el valor del cuerpo (y de los dones) como órgano y mediación de la persona, olvide a los destinatarios, que somos nosotros. Pero sobre todo creo que cabe objetar a F. X. Leenhardt el que juegue con la palabra de Dios, al reconocerle una fuerza capaz de transformar la realidad, pero no de forma permanente, sino transitoria (durante la celebración, fuera de la cual los dones parece que dejan de ser órgano de Cristo y vuelven a ser «cosas»). Es decir, que acaba negando al fin aquella misma eficiencia creadora que en principio atribuía a la palabra de Dios. ¿Actúa realmente esta palabra creadora en el plano ontológico, del ser mismo?

Posteriormente F. X. Leenhardt matizará su postura al afirmar que el ser se define por su situación entre la causa primera y su fin último, entre su origen y su destinación. Por lo que sólo puede conocerse la verdadera realidad o la «sustancia» de un ser cuando se conoce la causa que lo ha hecho ser y el fin que lo cualifica. La relación de causalidad eficiente puede ser conocida por la razón; pero la razón última de un ser es desconocida mientras se ignore el sentido definitivo o la finalidad última por los que ha sido puesto en la existencia. De aquí que «la razón metafísica de la sustancialidad de las cosas sea la finalidad. Por eso, cuando el Señor Jesús asigna al pan, en las circunstancias referidas, la finalidad de ser cuerpo suyo, es posible hablar de transustanciación»<sup>322</sup> (entendida ahora desde una especie de *transfinalización*).

<sup>321</sup> P. Benoit, *Notes sur deux études de F. J. Leenhardt*, en *Exégèse et Théologie*, I, 249 (cf. 240-254). Cf. también J. Cadier, *Une nouvelle contribution à la théologie de la Sainte Cène*: *ÉtudTheolRel* 31 (1956) 36-45. Véase, por último, E. Ruffini, *Note per lo studio*, 127-129, así como Th. Süss, *La présence réelle du Christ dans l'eucharistie d'après les recherches protestantes actuelles*: *RevScPhilTheol* 53 (1969) 448-453.

<sup>322</sup> F. J. Leenhardt, *La présence eucharistique*: «*Irénikon*» 33 (1960) 167 (cf. 146-172). El trabajo fue leído en las sesiones ecuménicas de Chevetogne (septiembre 1958), que giraron en torno al tema «Presencia real y transustanciación».

Por la misma época, también el teólogo católico J. de Bacciocchi había insistido —desde una perspectiva similar a la de F. X. Leenhardt— en la vertiente hierofánica de la realidad: la presencia real de Dios en y a través de las cosas forma parte de la dimensión real profunda, de la «sustancia» misma de la realidad o del ser<sup>323</sup>.

Luego, en un artículo posterior<sup>324</sup>, Bacciocchi afirma que el concepto de sustancia es fuente de ambigüedades y equívocos para el hombre moderno, dada su mentalidad empirista. Poco aporta además a la teología eucarística, ya que en los dones nada cambia a nivel empírico. Mejor sería preguntarse por la realidad ontológica última, cognoscible, de las cosas. Pues bien, lo real no se define a partir de lo empírico, sino del contexto global de la realidad, de su situación y de su trama de relaciones. Pero es que, además, desde el prisma de la fe que nos asegura la incardinación de todas las cosas en Cristo, lo que se hace presente en la eucaristía es el misterio salvador de Dios en su designio de recapitular el universo en Cristo como cabeza (Ef 1,10; 3,5). Pero si Cristo es el centro de referencia de toda la creación, lo que determina la situación y la entidad de los seres en el universo no serán ya sus meras propiedades empíricas, sino su relación a Cristo, en el que todo subsiste y adquiere consistencia (Col 1,16s). Aunque es verdad que la relación de las cosas con Cristo viene condicionada también por la función de esas mismas cosas cara a la humanidad; función que a su vez está en dependencia de las propiedades empíricas de cada ser.

Aplicando esto a la realidad sacramental, Bacciocchi afirma que en los restantes sacramentos determinadas cosas sufren cambios de función vinculados a un cambio de significación de esas mismas cosas, pero sin una mutación a nivel profundo, porque esos elementos son asumidos en la acción sacramental no en razón de su propio ser, sino de una función a realizar. Por el contrario, la

<sup>323</sup> Cf. J. de Bacciocchi, *Le mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible*: NRTh 87 (1955) 561-580. Una postura cercana a la de Bacciocchi, así como a la de F. J. Leenhardt, fue mantenida por G. Ghyssens, *Présence réelle eucharistique*, 420-435, así como por L. Scheffczyk, *Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie* (cf. notas 297 y 311 de este cap.): ambos insisten en la potencia creadora de la palabra de Dios en la conversión eucarística.

<sup>324</sup> Cf. J. de Bacciocchi, *Présence eucharistique et transubstantiation*: «Irénikon» 31 (1959) 149-164, y que es la conferencia pronunciada por el autor en Chevotogne en 1958.

singularidad de la eucaristía radica en la autodonación de Cristo como víctima sacrificial, entregado *por* nosotros al Padre (sacrificio) y *a* nosotros como dador de vida (banquete); es decir, como cuerpo y sangre a través de los dones de pan y vino. Esta donación de Cristo incide sobre el ser mismo del pan y del vino y no sólo sobre sus funciones.

En la eucaristía, pues, el cambio sobreviene porque Cristo se da a sí mismo —cuerpo y sangre— a la Iglesia, lo que origina la conversión total de los dones. Por otra parte, dado que la donación de Jesús no es transitoria, sino permanente, su presencia se mantiene más allá del marco de la celebración litúrgica y sólo cesaría por una alteración o corrupción de los elementos. La eucaristía es concebida, pues, por Bacciocchi en el contexto más amplio de la presencia mutua de Cristo a su Iglesia, en la que el pan y el vino intervienen como signos eficaces de la mutua donación personal. Es a la Iglesia a quien se dirigen estos dones, convertidos en don del mismo Cristo como Cabeza que transfunde en su Iglesia no sólo su Espíritu, sino también su cuerpo y sangre.

Este cambio en los dones, realizado por la palabra de Cristo y por su Espíritu, se denomina transustanciación. Pero la mutación no acae a nivel físico ni tampoco a nivel metafísico, aunque sea un cambio real de ser, sino a un nivel que podríamos llamar cristológico. Si definimos el ser por su situación en el «universo cristológico» o por el grado de su relación con Cristo como cabeza, podemos decir que el ser del pan y el vino eucarísticos cambian realmente, asumidos por Cristo, y lo que permanece es únicamente lo relativo o accidental.

Pero, entonces, ¿lo que es verdadero para el creyente es falso para el no creyente? ¿Es que el cambio no afecta a la realidad de los elementos, sino que acae únicamente en la fe y por ello en la intimidad subjetiva? No; la razón sola no es la única intérprete de la realidad. Hay también otras escalas de valores además de la del hombre técnico que reduce el mundo a sus propiedades mensurables, empíricas. El creyente reconoce como real esta dimensión empírica del mundo, pero como una realidad relativa y no absoluta. Lo verdadero y absolutamente real es el valor y la entidad que los seres tienen en y por Cristo como clave del universo: el ser definitivo de un ser coincide con lo que éste es para Cristo y en Cristo, por lo que al hacer el Señor del pan y el vino signos de su propia autodonación, confiere un nuevo ser y una nueva entidad a esas realidades. Así, pues, cuando el

creyente interpreta esos dones desde su pura realidad empírica, es él el que se equivoca al ser incapaz de captar su verdadera entidad. Por tanto, las ciencias positivas y el conocimiento racional no tienen la última palabra sobre el ser profundo de las cosas; pueden decirnos lo que éstas son a nivel empírico y funcional, pero nada pueden decirnos de su situación y su significado en el conjunto global del universo y sobre todo de su destinación última. Sólo en Cristo, pues, radica la verdadera y definitiva sustancia de la realidad y sólo en él podemos conocerla.

Por último, la transustanciación, según Bacciocchi, excluye tanto una transmutación total del ser cuanto una modificación puramente extrínseca de la realidad. Queda descartada así como posibilidad una consustanciación, por la que el pan seguiría siendo pan a la vez que coexiste con el cuerpo de Cristo. Esta dualidad no es compatible con la unidad del ser en sentido profundo: una misma realidad puede «tener» diversas formas de ser o diversas funciones compatibles entre sí (y por ello accidentales); pero esa misma realidad no puede a la vez «ser» cosas distintas.

En una rápida valoración podemos decir que la tesis de Bacciocchi merece un juicio positivo. Su teoría acerca del Cristo glorioso y el señorío que ejerce sobre la creación entera mediante su acción sacramental en el ámbito de la Iglesia inscribe a la eucaristía en el vértice de toda la economía salvífica. Pues es en la eucaristía donde Cristo ejerce su señorío no sólo con la máxima eficacia salvífica, sino además como renovación y transformación real del universo<sup>325</sup>. Es precisamente en este punto donde Bacciocchi se distancia de Leenhardt. La teoría de Leenhardt, aunque hace hincapié en una mutación real, no física ni metafísica, sino religiosa, no da todavía razón suficiente de una mutación a nivel objetivo; en cambio, la tesis de Bacciocchi —aun situándose de entrada en el mismo plano de Leenhardt—, al partir del misterio del Cristo total y de su señorío universal, salvaguarda mucho mejor la dimensión ontológica de la conversión eucarística<sup>326</sup>.

<sup>325</sup> Véase también a este respecto J. de Bacciocchi, *Les sacrements, actes libres du Seigneur*: NRTh 93 (1951) 681-706.

<sup>326</sup> Cf. E. Ruffini, *Note per lo studio di una recente controversia*: ScuolCatt (Supl. Bibl.) 97 (1969) 7s. Según E. Schillebeeckx, J. de Bacciocchi es «el primero que sobrepasó la interpretación física y la interpretación puramente ontológica» y el primero en reducir a síntesis «toda la densidad del realismo y del simbolismo sacramental»: *La presencia de Cristo*, 130s.132. Cf. además J. A. Sayés, *Presencia real y transustanciación*, 121-160.

#### 4. Replanteamiento del problema desde una mentalidad personalista

Podríamos distinguir tres tendencias fundamentales. La primera toma como punto de partida un análisis fenomenológico de la presencia personal. Su representante más destacado es P. Schoonenberg<sup>327</sup>, quien distingue entre signo informativo (que es aquel que sirve para recordar o hacernos caer en la cuenta de algo, y es, por tanto, de carácter intencional) y signo causativo (que no sólo recuerda, sino que además realiza aquello que significa). Por otra parte, establece una distinción entre la presencia personal y la presencia meramente local o espacial. La presencia local se caracteriza por el mero estar, por la simple contigüidad en el espacio y en el tiempo, mientras la presencia personal se basa en la comunicación interpersonal y adquiere toda su hondura y densidad por la comunión recíproca en la acogida mutua.

Pues bien, tras toda presencia personal late un signo causativo, de los que el más perfecto es el propio cuerpo humano, con su potencialidad para servir de expresión a la persona en su auto-donación, en el amor y en la acogida. Lo cual no excluye otros signos causativos que puedan servir de mediación a la presencia personal (como la palabra, una carta o un regalo, etc.). El signo causativo presupone, por tanto, el amor y la voluntad de comunión personal previos, que se plasman en el signo identificándose con él y como prolongándose en él, hasta el punto de que sin esta mediación del signo causativo la presencia personal interhumana no sería posible. Pero a su vez es también la voluntad de comunicación la que hace que el signo sea verdaderamente causativo de la presencia personal y no derive en un mero signo vacío, en un engaño o una mentira.

Dado que el hombre es un ser corpóreo, la presencia personal va generalmente asociada a la presencia local o espacial. No obstante, hay que admitir una gradación en la intensidad de la presencia personal, en dependencia tanto del grado de la voluntad de comunicación como de la capacidad de expresión del signo; hasta el punto de que la presencia personal de un amigo lejano, a través de su voz o de una carta, puede sernos más viva que la

<sup>327</sup> Sobre este autor, cf. E. Schillebeeckx, *op. cit.*, 141-146; J. A. Sayés, *Presencia real y transustanciación*, 185-211, y *Presencia real en la eucaristía*, 64-73. Muy similar a la postura de P. Schoonenberg, aunque menos matizada es la de L. Smits (cf. E. Ruffini, *Note per lo studio* II, 24-32).

presencia corporal inmediata de un desconocido. El amor o la amistad pueden convertir una cosa inerte en un profundo signo causativo de presencia. Por ello, aunque es verdad que la presencia personal adquiere de ordinario su máxima densidad en la presencia corporal inmediata, también es cierto que la presencia personal desborda el espacio y puede acaecer en la lejanía física; hasta el punto de que a veces la presencia amorosa en el corazón o en el recuerdo es mucho más honda que la presencia corporal o local. «El ámbito en el que se acrisola la fidelidad —sin la cual la presencia personal es inimaginable— coincide frecuentemente con un alejamiento en el espacio»<sup>328</sup>.

A partir de este análisis fenomenológico, P. Schoonenberg trata de explicar la presencia eucarística. La donación total de Jesús en su muerte se densifica y llega a su plenitud total en la resurrección. La existencia pneumática del Resucitado permite a Jesús una presencia que desborda en densidad y en intimidad a cualquiera otra presencia personal espacial o local (cf. Jn 14,28; 16,7). Pero dado que en el Resucitado coinciden total y plenamente su existencia y su autodonación misma (pues su ser es ya puro don y entrega de sí mismo), puede hacer de su propia corporalidad el signo causativo más perfecto de esa donación y prolongar ésta en otros signos: el dador y el don se identifican. Por eso Jesús puede realizar una donación *total* de sí mismo, y la realiza de hecho, a través de un banquete instituido por él. Pero en esta autodonación que es la eucaristía Cristo modifica y eleva la función de los signos (el pan y el vino), que no son ya meros signos de comunión interhumana en un convite profano, sino que, por obra del Espíritu, se convierten en signo y mediación de la nueva presencia personal de Cristo entre los hombres, así como de su sacrificio y oblación.

Si consideramos el signo como algo que constituye la realidad misma ontológica de un ser, podemos hablar en la eucaristía de una transignificación, pero que implica una mutación real entitativa que acaece tanto a nivel del banquete como de los dones que en el banquete se entregan. Pues el banquete se convierte en banquete memorial del sacrificio de Cristo y en banquete de comunión con el Resucitado. Y es el mismo Resucitado quien, en el contexto del convite, transforma los dones presentados en su propia persona en lo que ésta entraña de autodonación radical, esencial.

Valorando positivamente, en principio, las aportaciones de

<sup>328</sup> A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, 178.

P. Schoonenberg, parece, sin embargo, insuficiente el planteamiento individualista que hace de la presencia personal. En la eucaristía no se trata únicamente de la mutua presencia entre dos seres individuales, Cristo y yo, sino de una presencia fundamentalmente comunitaria, de Cristo a su Iglesia, y sólo a través de ésta al individuo. Sólo así es posible dar una respuesta a la objeción que E. Schlink plantea a P. Schoonenberg de que éste no da solución al problema de la *manducatio impii* (o de qué es lo que recibe el no creyente cuando recibe la eucaristía), pues en realidad parece que sólo existe el sacramento y la presencia de Cristo cuando el que lo recibe es digno, ya que sólo en este caso se daría aquella voluntad amorosa y por ello el signo causativo mediador de esa presencia personal (y cuya existencia como tal signo causativo va vinculada, como se ha dicho, a la voluntad amorosa de comunicación). La presencia de Cristo sería entonces dependiente de la dignidad o indignidad del que recibe el sacramento. No parece, pues, que quede suficientemente claro en P. Schoonenberg ni la dimensión eclesial de la presencia ni la densidad ontológica de la conversión eucarística<sup>329</sup>.

Una segunda tendencia toma como punto de partida el dato teológico. Esta línea está representada por J. Ratzinger, quien coincide con P. Schoonenberg en cuanto que se sitúa también en una clave personalista, si bien atribuye una mayor importancia a la autodonación de Cristo. El Señor «está presente según su ser personal (*Selbstsein*) esencial, al que él incorpora a ciertas creaturas, haciéndolas signo de su presencia. Presente está, pues, su amor, que ha pasado por el crisol de la cruz y en el que se nos da a sí mismo (la «sustancia» de sí mismo), es decir, su persona, configurada ya por la muerte y por la resurrección como realidad creadora de salvación<sup>330</sup>. J. Ratzinger vincula así con acierto y de

<sup>329</sup> Cf. A. Gerken, *op. cit.*, 177-184. De P. Schoonenberg puede consultarse en castellano: *Transustanciación. ¿Hasta qué punto está determinada históricamente esta doctrina?*: «Concilium» 24 (1967) 86-100.

<sup>330</sup> J. Ratzinger, *Das Problem der Transubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*: TheolQuart 147 (1967) 153ss. También E. Pousset trata de explicar la conversión eucarística a partir de Cristo como «pan de vida» o alimento. Jesús, por su muerte y resurrección, transformó su existencia en alimento (en entrega total o pan de vida) para nosotros. Esta autodonación (o sacrificio) total suyo es lo que da lugar a la transustanciación y no al revés. Ahora bien, la sustancia del pan, por una parte, coincide no con su mera realidad física, empírica (ésta es puro accidente), sino con su ser-alimento: sólo cuando el trigo o el racimo es elaborado *por* el

forma inseparable la persona de Jesús y su destino, de manera que la presencia de la persona (en su dimensión «sustancial») coincide plenamente con la presencia de su amor personal acrisolado por la muerte y convertido en esencia o sustancia propia por la resurrección. Porque la persona de Jesús, espiritualizada ya por la resurrección, está como «transustanciada» en una entrega amorosa de sí mismo, que constituye ahora su misma esencia, la realidad más íntima de su propia personalidad.

De este modo, Ratzinger logra unir indisolublemente la presencia actual conmemorativa de Cristo y su presencia real somática, el dar y el darse del Señor, o el sacramento y el sacrificio. Y, más aún, afirma la presencia actual del Resucitado (en cuanto anfitrión y presidente del convite eucarístico) como fundamento y soporte de su presencia real somática. El tránsito de la muerte a la resurrección —el misterio pascual— permite así a Jesús, por una parte, superar los límites del espacio y del tiempo, inaugurando una presencia y una cercanía a nosotros muy superiores a las que él mantuvo durante su vida terrena con sus discípulos; mientras que, por otra parte, le permite asumir como signo de esa presencia personal el banquete y, en el marco de éste, los dones.

Ratzinger hace luego una aplicación de su tesis a la Reforma, criticando la concepción local de la resurrección en Calvino. Cuer-

hombre (causalidad eficiente) para el hombre (a su servicio: causalidad final) por una especie como de transustanciación humana, aparecen el pan y el vino como verdaderas sustancias. Por otra parte, la realidad de la sustancia sólo adquiere toda su densidad en el ser personal; las cosas sólo son sustancia en un sentido débil e imperfecto. De aquí que esa sustancia «débil» de los dones (su ser alimento) pueda ser asumida y transformada por la sustancia «fuerte», personal, de Cristo en su «ser alimento» (pan de vida) a través tanto de la eficiencia de su palabra como del cambio de finalidad de los dones. El cambio de finalidad es lo más visible, pero remite a un cambio más profundo que acaece por la palabra de Cristo. La transustanciación que Cristo realiza sobre el pan y el vino al hacer de ellos un nuevo alimento: su cuerpo y su sangre (o él mismo como alimento), plenifica la anterior «transustanciación» que antes había realizado el hombre con su trabajo al hacer surgir la nueva sustancia del pan y del vino, del trigo y del racimo convertidos también así en alimento. Cf. E. Pousset, *L'Eucharistie, présence réelle et transubstantiation*: RechScRel 54 (1966) 177-212; así como *L'Eucharistie: sacrement et existence*: NRTh 98 (1966) 943-965. Cf. sobre este autor: R. Johnny, *Momenti di un dibattito*, en *Eucaristia. Aspetti e problemi dopo il Vaticano II* (Asís 1968) 15-37; E. Ruffini, *Note per lo studio II*, 33-35.

po y sangre de Cristo han de ser entendidos no en clave de naturaleza (*secundum modum naturae*) o como meras realidades físicas, sino en clave personalista (*secundum modum personae*), como mediación de la persona misma que en y a través de ellos actúa y se manifiesta. Una concepción puramente espacial o local de la presencia sería inadecuada e implicaría una falsa idea tanto de lo que la resurrección es como de lo que es el cuerpo de Cristo.

Tanto P. Schoonenberg como J. Ratzinger conciben la conversión eucarística como transignificación (aun cuando el segundo no utilice este término, antes bien siga empleando el concepto de sustancia como realidad, aunque superior a la realidad física, empírica). Esta sustancialidad real consiste en la entidad que el pan y el vino tienen en común con las demás criaturas: el existir en sí con un ser determinado por el Creador. En la eucaristía, según Ratzinger, el pan y el vino pierden esa autonomía propia de criaturas y son transformados por la palabra de Cristo de manera que se convierten en puros signos que albergan la presencia del Kyrios resucitado. La insistencia de Ratzinger en la resurrección de Cristo y en su estado actual de glorificación garantiza una verdadera presencia personal transformadora de la realidad creada y que acaece a un nivel ontológico (si bien en el marco de una ontología personalista y no meramente cosmológica o cosista)<sup>331</sup>. Digamos, por último, que a pesar de las coincidencias que existen entre el pensamiento de Schoonenberg y Ratzinger, el planteamiento del segundo se caracteriza por una mayor solidez y consistencia teológica frente al análisis fenomenológico del primero.

En esta misma tendencia, que toma como punto de partida la dimensión teológica, habría que situar también a Ch. Davies, para quien la presencia eucarística debería ser enmarcada en el contexto más amplio de la presencia de Cristo por la gracia en cuanto presencia vital, interpersonal, de conocimiento y mutua comunión. Pues de hecho la presencia eucarística no es fin en sí misma, sino medio o instrumento ordenado todo él a la comunión vital por la gracia.

Desde esta presencia vital por la gracia, como objetivo último de todo sacramento, es desde donde cabe pensar en los sacramentos como acciones simbólicas a través de las cuales se plasma el encuentro salvador entre Cristo y nosotros, a la vez que se pro-

<sup>331</sup> Cf. A. Gerken, *op. cit.*, 177-188; E. Kilmartin, *Sacramental Theology*, 238-239; E. Ruffini, *Note per lo studio II*, 11-32.



fundiza la presencia propia de la gracia. Sólo desde esta clave será posible superar las categorías cosistas en favor de otras personalistas, concebidas a partir del misterio de la gracia en cuanto participación vital en la comunión que se da entre las tres personas divinas en la Trinidad. En consecuencia, la presencia principal y la más densa es la que acaece por la gracia tanto en el sacramento como en el corazón del creyente, mientras que la presencia somática eucarística es siempre «instrumental» y se ordena toda ella a esa presencia más honda por la gracia.

Por otra parte, la presencia real eucarística adopta diversos grados: presencia en la celebración, en la palabra, en los dones, etcétera. En lo que respecta a los dones, éstos reciben un nuevo destino o finalidad al ser puestos al servicio de Jesús, con lo que cambia su realidad ontológica. «Cambiada su relación antropológica, el pan cambia como ser»<sup>332</sup>. Pero la presencia eucarística, para Davies, está situada siempre en el marco de la intercomuniación personal por la gracia y en función de ella.

La tercera tendencia plantea el problema de la transustanciación desde una ontología relacional que insiste sobre todo en la relación como constitutiva de la realidad ontológica misma, por lo que al cambiar la relación en un ser cambia también su sustancia misma. El primero en formular esta concepción fue B. Welte, quien sostiene que el ser no debe ser concebido de forma estática, sino desde un contexto de relaciones, pues éstas forman parte de la entidad o el ser mismo de los seres. Pero este contexto de relaciones o referencias pueden ser establecidas o modificadas por institución humana, determinando así el ser o la sustancia de la realidad concreta<sup>333</sup>. B. Welte fundamenta su ontología relacional en el «bien» o el *bonum* como propiedad trascendental del ser (*ens et bonum convertuntur*); pues el *bonum* implica siempre relación, es el ser mismo en cuanto referido a otros para los que es bien.

<sup>332</sup> Cf. Ch. Davies, *Understanding the real presence: The World as History* (Nueva York 1966) 154-178. Cf. también J. A. Sayés, *Presencia real en la eucaristía*, 79-83.

<sup>333</sup> Cf. B. Welte, *Zum Vortrag von A. Winklhofer. Zum Referat von L. Scheffczyk*, en M. Schmaus (ed.), *Aktuelle Fragen*, 184-194. El trabajo de Welte aparece luego reproducido en su obra *Auf der Spur des Ewigen* (Friburgo 1965) 459-467. Este trabajo había sido leído en el Simposio de Passau (Alemania) sobre la eucaristía, celebrado del 7 al 10 de octubre de 1959. Cf. E. Ruffini, *Note per lo studio* II, 8-10; J. A. Sayés, *op. cit.*, 53-56.

A partir de estos principios, Welte propone que en lugar de decir «Cristo se hace alimento», en la eucaristía, se utilice la expresión «la muerte de Cristo se hace banquete», destacando así el «para nosotros» la dimensión relacional tanto de la persona de Jesús y de su obra como de sus dones. En consecuencia, la conversión eucarística acaece en el plano de la relación cuando, en el contexto del banquete sacramental, el «para nosotros» (la dimensión relacional) del alimento terreno es asumido por Cristo para expresar y encarnar su nueva relación salvífica con nosotros establecida definitivamente en su vida y en su muerte «para nosotros». Este cambio del contexto relacional de los dones, operado por la institución y la voluntad de Jesús, implica así una verdadera mutación ontológica. Mutación que acaece a un nivel tan profundo que no queda reducida al tiempo de la celebración litúrgica, sino que, por estar basada en el amor y en la donación absoluta e irrevocable de Cristo, exige una presencia permanente del Señor que desborda los límites del banquete<sup>334</sup>.

Situado básicamente dentro de esta misma tendencia, E. Schillebeeckx propone una «ontología sacramental», en busca de un punto medio entre un realismo extremo puramente objetivo o cosístico y otro relativismo extremo que reduzca la presencia a un dinamismo de puras relaciones, donde la consistencia objetiva de la realidad es reemplazada por lo que ésta es en la mente de Dios o en la desnuda referencia al ser humano. Es preciso, por tanto, mantener el valor objetivo y absoluto de la realidad, a la par que el dinamismo de nuestro conocimiento que va captando progresivamente esa realidad, pues ésta nunca se desvela plenamente, sino sólo en signos y por ello de forma relativa y a medida que esos signos se proyectan sobre la realidad misma. «No es posible aprehender la realidad, sino ponerse en actitud de diálogo con ella. Sólo en este proceso constante de diálogo o de revelación en oculta-

<sup>334</sup> Cf. A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, 188-191. Cercano al planteamiento de B. Welte es el de K. Rahner, quien insiste en la necesidad de superar el dualismo entre signo y realidad significada. El símbolo no es algo sobreañadido a una realidad a la que remite; antes bien, es la realidad misma en su epifanía o manifestación. El símbolo tiene, pues, un valor ontológico: contiene la realidad a la vez que la manifiesta y presencializa. Véase K. Rahner, *Para una teología del símbolo*, en *Escritos* IV, 283-321. Por otra parte, en su artículo *Palabra y eucaristía* (*Escritos* IV, 323-407) define la eucaristía como la suprema actualización de la palabra de Dios; sin embargo, tiene poco en cuenta la dimensión eclesial de la eucaristía. Cf. A. Gerken, *ibid.*, 196s.

miento nos vamos aproximando a la realidad, tendiendo hacia ella».

En lo que respecta a la eucaristía, parte Schillebeeckx de la creación como lugar de revelación y de presencia a la vez que de relación y ausencia de la divinidad. La realidad es misteriosa en cuanto que nos remite a una realidad más profunda que se nos sustrae y que únicamente se nos manifiesta en signos. La realidad se me entrega como algo que es en sí y a la vez como algo que yo tengo que descubrir y luego proyectar sobre ella. Pues bien, en este sentido hay ya una transustanciación inicial por la nueva donación de sentido que el hombre da al pan-vino al hacer de ellos alimento y signo de comunión interhumana en el convite, como hay una ulterior transustanciación cuando ese convite humano adquiere una nueva dimensión cultural o religiosa en el antiguo banquete pascual. Lo que vuelve a repetirse en el banquete eucarístico instituido por Cristo.

En la eucaristía está institucionalizada por fundación de Cristo la presencia recíproca personal entre Cristo y su Iglesia, bajo determinados signos. Esta mutua autodonación sólo es comprensible para el que se sitúa en su contexto por la fe, por lo que sólo el creyente puede conocer esa modificación sustancial, aunque esta modificación no dependa de la fe, sino que es algo objetivo.

No podemos, pues, disociar la realidad y su aparición; realidad y aparición son lo mismo. Pero en la manifestación o aparición de la realidad va implicado al mismo tiempo el sentido que nosotros atribuimos a esa realidad y a su situación en el mundo, por lo que la realidad sólo se nos descubre parcialmente en su manifestación. Esto significa que la transignificación y la transustanciación están íntimamente vinculadas, pero no se identifican sin más, pues detrás o antes de la donación humana de significación está la acción creadora de Dios, ontológicamente previa, que sustenta aquélla<sup>335</sup>.

A. Gerken critica esta yuxtaposición en Schillebeeckx entre transignificación y transustanciación, aunque a lo largo de toda su obra todo parecía tender a una sustitución definitiva de la segunda por la primera. Mantener ambos conceptos equivale (según Gerken) a un retorno a la antigua ontología cosmológica, cosista, y al

<sup>335</sup> Cf. E. Schillebeeckx, *La presencia real de Cristo*, 84-96; ídem, *Transubstantiation*, 334-338. Cf. J. A. Sayés, *Presencia real y transustanciación*, 213-262, y *Presencia real en la eucaristía*, 90-95.100-110.

olvido de la ontología relacional, personalista, que en principio propugnaba Schillebeeckx<sup>336</sup>.

Otra nueva teoría, dentro de esta tercera tendencia, es la que defiende A. Gerken recogiendo y en parte sintetizando las anteriores<sup>337</sup>. Este autor propugna una ontología personalista o relacional que, por una parte, supere el mero relativismo, y por otra, una ontología meramente cosística. Mientras la persona es esencialmente apertura e interrelación, una ontología cosística condujo, en la teología medieval, a una disociación entre el cuerpo personal y el eclesial de Cristo considerados como realidades paralelas sin implicación mutua. En consecuencia, se afirmaba por una parte una presencia estática, no relacional, de Cristo en su individualidad, y por otra, una entrega de Cristo en la cruz, de donde brota el cuerpo eclesial, pero cuya presencia en la eucaristía empezó a ser interpretada de forma alegórica.

La categoría de relación no deberá ser considerada como un mero accidente que se sobreañade a la sustancia (tal como lo hacía una ontología estática), antes bien constituye la esencia misma del ser personal. De hecho, la Escritura considera los *acontecimientos históricos como algo esencial a la salvación misma*. En una ontología personalista, la relación es una realidad sustancial.

Pues bien, la presencia eucarística es una presencia relacional («por vosotros-por muchos») y por ello básicamente eclesial. Por eso no es acertado el utilizar categorías del ámbito de la causalidad física (causa eficiente, final, formal y material) para explicar la presencia eucarística, porque tales categorías pueden servir para expresar la realidad de las cosas o, a lo sumo, la relación del hombre con las cosas, pero son inapropiadas para expresar la relación personal interhumana. A su vez, las cosas habrán de quedar enmarcadas e insertas en esta relación interhumana: sólo así podrán convertirse en mediación de la presencia, en lenguaje o revelación del misterio personal.

Ahora bien, Cristo entregado a la muerte por nosotros y resucitado actualiza para nosotros en el banquete eucarístico su donación, otorgándonos la comunión salvífica consigo mismo. Nos encontramos así con una primera conversión o mutación (transignificación), que acaece a nivel del banquete en primer término: por ella la comunidad reunida, por la virtud salvadora de Cristo,

<sup>336</sup> Cf. A. Gerken, *op. cit.*, 197-199.

<sup>337</sup> Véase A. Gerken, *op. cit.*, 200-221.

se convierte en presenciarización de la entrega personal de Jesús y deviene cuerpo suyo, asamblea salvífica movida por la fuerza de su Espíritu. Pues en este banquete eucarístico el Señor resucitado hace presente su entrega por nosotros, su sacrificio salvador (en cuanto éste es relación con el Padre y con nosotros). Luego, en el marco de la transformación del banquete y de la celebración misma, acaece la transformación de los dones: pan y vino se convierten en signos eficaces de la entrega personal de Jesús, de manera que en ellos recibimos realmente su existencia rota y derramada por nosotros. Al comer del pan y beber del vino acaece en nosotros lo que estos dones significan: la comunión de nuestra existencia con la existencia del que murió y resucitó por nosotros.

En resumen, A. Gerken, en el marco de una ontología relational, insiste en la apertura radical de todo ser a Dios y en su capacidad de servir de cauce e instrumento a su presencia y su palabra. En un segundo momento, resalta el poder que tiene Jesús por su muerte y resurrección para, a través de su presencia personal salvadora en y por medio del banquete y de los dones del pan y del vino, hacer presente su acción salvífica y su entrega a nosotros. Este banquete sirve de mediación sensible entre el Señor y su comunidad: esta nueva relación hace del banquete una realidad nueva, convirtiéndolo en signo causativo o eficiente de su entrega personal (por y para nosotros). En tercer término, por medio del sacramento del banquete transforma la realidad transempírica del pan y del vino en un don escatológico, que implica a su vez la transfiguración plena de la realidad creada, en el reino de Dios.

Por último, G. B. Sala<sup>338</sup> coincide fundamentalmente con E. Schillebeeckx en su concepción de la realidad entera como esencialmente significativa, si bien disiente de él en seguir manteniendo la transustanciación paralelamente a la transignificación. Coincide así con A. Gerken, acusando a Schillebeeckx de falta de lógica. A su vez, G. B. Sala difiere de A. Gerken en que éste recalca más el valor del banquete, así como de la comunidad eclesial como signos fundamentales, mientras que Sala se sitúa preferentemente en el terreno de la filosofía y la antropología más que en el de la cristología y la eclesiología.

Insiste Sala en la imposibilidad de disociar entre el sujeto y

<sup>338</sup> Cf. G. B. Sala, *Transsubstantiation oder Transsignification*: ZKTh 92 (1970) 1-34.

el objeto, entre la realidad en sí y nuestro conocimiento de la misma. Las cosas se revelan al investigador o a la ciencia como una estructura «lógica», inteligible, con un sentido que ellas no poseen para sí mismas, sino que emerge en la conciencia humana en el momento en que ésta capta o entiende la realidad exterior. Esta posee, por tanto, mayor densidad y entidad cuanto más abunda en esta doble dimensión; por eso aquellas realidades en las que el hombre está de alguna manera implicado tienen una entidad mayor que las meras cosas. ¿Qué es más real: los puros sonidos inarticulados o la palabra humana, los trazos incoherentes de color o la pintura como arte, el conjunto inconexo de letras que integran la expresión literaria o la poesía y la literatura de las que aquéllas son el mero soporte material?

En consecuencia, el signo no tiene un mero valor instrumental accesorio, sino que forma parte de la realidad misma, de su ser esencial. La sacramentalidad es inherente a la realidad misma de la presencia, de manera que ésta no es algo que late tras el signo. El signo mismo es presencia, más que ocultamiento o velación. No se trata, por tanto, de una realidad que aparece en el signo o que se comunica y revela a través de él, sino de una realidad que está constituida esencialmente por la dimensión significativa o simbólica. Así acaece sobre todo en los gestos corporales, a través de los cuales se hace presente la persona entera en toda su densidad humana. Es a nivel del gesto humano, revelador y presenciarizador, y no de las meras cosas, donde hay que situar el signo sacramental. Por eso cabe hablar de una «ontología sacramental».

Pues bien, la intencionalidad divina hace de la persona de Jesús el sacramento primordial; en él, Dios mismo asume la naturaleza creada, de modo tan pleno que la integra en una unidad personal, por lo que su cuerpo es el lugar donde la divinidad se nos comunica. Esta misma integración se prolonga en la eucaristía, donde la intencionalidad de Jesús continúa viva a través de su palabra (que es un elemento constitutivo de la realidad sacramental y no una mera causa eficiente). Pan y vino plasman también aquella voluntad divina de entregarse al hombre para su salvación, realizada sobre todo en Jesús de Nazaret.

Frente a Schillebeeckx, Sala rechaza expresamente la transustanciación, pues la transignificación da razón suficiente del misterio. El intento de mantener la transustanciación equivale a un retorno a las categorías cosmológicas e implica una nueva disociación entre hombre y mundo, entre la realidad y su aparición

o entre la persona y los símbolos a través de los que ésta se revela. Es falso el creer que la categoría de transustanciación nos remite a una dimensión más profunda de la realidad cuando, de hecho, únicamente dice referencia a otra clave cultural cosmológica (frente a la clave antropológica, más moderna, que late tras el concepto de transignificación).

Según Sala, el intento de distinguir entre realidad en sí y realidad en su aparición está en dependencia de la filosofía de Kant. No se da un ámbito de aparición o de revelación contrapuesto a otro ámbito de lo verdadero o lo real; antes bien, la polaridad correcta debería situarse entre el polo de lo cosmológico y de lo antropológico. Pues los polos del conocimiento humano oscilan entre un conocimiento meramente descriptivo (vinculado al ámbito de los sentidos) y un conocimiento esclarecedor, que establece asociaciones o relaciones entre las cosas. Por eso, siguiendo a B. Lonergan, rechaza que la ciencia sólo capte lo fenoménico de la realidad y no la verdadera entidad o «sustancia» de las cosas.

G. B. Sala reduce, pues, el problema de la conversión sustancial a un triple esquema cultural: un esquema práctico, vulgar, donde lo real coincide con lo espacio-temporal o lo sensible (en un sentido craso): esta clave es la que utiliza el concilio romano de 1059 contra Berengario. Esquema intelectualista: que implica una concepción racional de la realidad tematizada en la contraposición sustancia-accidentes. Este esquema coincide con la categoría de la transustanciación y encuentra su culminación en Trento. Esquema antropológico, interpersonal, que afirma y valora el sentido, la significación y la finalidad como elementos constitutivos de la realidad, así como de la vida y del mundo del hombre. Es la clave de la transignificación, que coincide con la mentalidad actual. Ningún esquema tiene, pues, un valor absoluto, sino relativo, y tiene vigencia dentro de un determinado contexto cultural.

Como crítica a A. Gerken y a G. B. Sala cabe decir que es verdad que la vertiente relacional es una dimensión «sustancial» de la realidad, sobre todo de la realidad personal, olvidada por la reflexión teológica. Y en este sentido, la transustanciación podría identificarse con la transfinalización-transignificación. Pero también es cierto que el mundo, a la vez que realidad transparente al ser personal y por ello lugar de hierofanía y de revelación (interrelación), es asimismo una realidad opaca, no totalmente humanizada y asumida por la persona. La naturaleza no sólo es cauce de expresión; es también oposición y enfrentamiento a la realidad personal que no llega a dominarla. Y algo similar podemos decir

respecto a la presencia del Misterio: la naturaleza tiene que ser salvada, asumida progresivamente para que pueda ir sirviendo cada vez de mediación más pura del Dios personal o de Cristo como Señor. Esto significa que no es admisible una total reducción de la realidad entera a la mera clave antropológica (como ya lo propugnaba Bultmann) o puramente personalista. Ni hay una identificación total entre lo antropológico y lo cosmológico o una total sustitución de este plano por aquél. Tampoco hay una total identidad entre la persona y su presencia en el signo como manifestación de lo personal: el signo muestra sus resistencias a ser tal y tiene que ser progresivamente humanizado y como domesticado y convertido en signo en el marco de un dinamismo que conduce a la plenitud escatológica.

##### 5. Valoración y crítica de estas formulaciones

Es verdad que las teorías de la transignificación o la transfinalización son más próximas a la mentalidad del hombre actual. Por una parte unen más estrechamente la presencia personal con el signo que le sirve de mediación esencial, que por ello aparece como humanizado, como prolongación de la propia corporalidad humana. Por otra parte acentúan el valor de la presencia como encuentro y comunión interpersonal, en una entrega mutua que constituye precisamente la dimensión sacrificial de la eucaristía, de manera que presencia y sacrificio van íntimamente unidos. Por último, tienen en cuenta en mayor o menor grado la dimensión eclesial de la eucaristía, pues este cambio de signo o de finalidad en los dones sólo puede acaecer en el marco de lo humano, es decir, en el seno de una comunidad que, en el banquete eucarístico, utiliza esos dones con un nuevo sentido y de forma nueva: el pan y el vino «no realizan la presencia más que en la reciprocidad del don y de la acogida, en la cooperación de todos», o en el contexto de la comunidad como comunión<sup>339</sup>. Sin embargo, queda siempre planteada la pregunta de si estas teorías explican suficientemente

<sup>339</sup> F. X. Durrwell, *La eucaristía, sacramento pascual*, 20. Cf. también, del mismo autor, *L'Eucharistie, présence du Christ* (París 1971) 7-26, donde Durrwell insiste en que el principio de inteligibilidad del misterio de la presencia eucarística no estriba en las realidades terrenas ni siquiera en los elementos del sacramento, como base de reflexión, sino únicamente en el misterio pascual de Cristo. El estudio de la eucaristía no puede partir desde fuera, desde los elementos visibles que la constituyen, sino desde dentro, desde el misterio de la que ella es sacramento.

el realismo pleno de la presencia, sobre todo en algunos casos, o si la conversión acaece a un nivel más profundo que la mera intencionalidad del donante y de los que reciben el don.

Por supuesto, no se trata de negar o de echar por tierra todas estas aportaciones. Es claro que en la eucaristía se da de hecho una *transfinalización* y una *transignificación*, pues los dones cambian realmente de finalidad y de sentido. Por lo que estas interpretaciones en principio son válidas<sup>340</sup>. Pero el problema es: ¿son, además de válidas, suficientes? ¿Llegan al fondo de la cuestión, o será preciso completarlas de algún modo con la «transustanciación»?

Si la interpretación medieval de la transustanciación, desde una filosofía puramente cosmológica, cosista, se centraba en los dones como único ámbito de presencia real, las interpretaciones actuales, desde una filosofía antropocéntrica, prestan atención no tanto a los dones cuanto a la utilización de los mismos por la comunidad en el marco del banquete. Pero ¿no corremos el peligro de recaer, igual que sucedió en la teología medieval, en manos de una filosofía, aunque ésta sea ahora de signo distinto?<sup>341</sup>. Por eso resulta insuficiente el partir de un mero análisis filosófico de la relación humana y realizar una transposición directa de estos datos a la teología eucarística. Antes bien, el punto de partida debería ser el misterio salvador de Dios revelado en Cristo (Ef 1, 3-23), porque la lógica de la eucaristía es una lógica teológica (o, mejor aún, escatológica) más que puramente filosófica<sup>342</sup>. Por otra parte, el símbolo religioso no puede ser racionalizado como lo hacen estas teorías. No se trata, por tanto, de llegar en esta cuestión a una «demostración» filosófica, sino a una «mostración»; es decir, no es el objetivo el ofrecer una clave de mera comprensión racional, sino el aportar una ilustración o un esclarecimiento del problema de la presencia real en el marco de la «analogía de la fe» y del conjunto de la experiencia cristiana.

El punto de partida no deberá ser, pues, la filosofía, sino la teología y, más aún, la escatología. O, si se prefiere: el punto de arranque debería ser la fe y la experiencia cristiana, que se van explicitando y formulando con la ayuda de la razón, y no a la inversa.

<sup>340</sup> Así, O. Semmelroth, *Eucharistische Wandlung*: GuL 40 (1967) 93-106.

<sup>341</sup> De esta acusación pueden verse libres aquellos autores que parten de una perspectiva teológica, como F. J. Leenhardt, J. de Bacciochi, J. Ratzinger y, en parte, Ch. Davies.

<sup>342</sup> Cf. F. X. Durrwell, *La eucaristía*, 30.

## V. HACIA UNA NUEVA COMPRESION DEL CONCEPTO DE TRANSUSTANCIACION

### 1. *El sentido de un término*

No parece razón suficiente para rechazar el término «transustanciación» el que se trate de un tecnicismo. Un vocabulario más o menos técnico forma parte de todo lenguaje humano especializado, propio de un grupo humano peculiar o de una profesión específica. Términos técnicos son los que utiliza el agricultor para designar sus aperos de labranza o para describir sus cultivos; tanto un trabajador metalúrgico como un obrero de la construcción, un abogado como un médico, utilizan un lenguaje especializado, no siempre comprensible a los profanos o a los no iniciados. No ha de extrañarnos, pues, que la teología pueda utilizar también un lenguaje específico. No sería ésta, pues, la mayor objeción contra la palabra transustanciación. Aparte de que tan técnico resultaría para un profano este término como los de «transignificación» o «transfinalización». Y en todo caso, a un nivel sencillo, estas expresiones pueden ser traducidas por otras como «conversión», «transfiguración» o «transformación», ya utilizadas por los antiguos Padres de la Iglesia.

El mayor problema viene originado por la ambigüedad inherente al término sustancia y a su derivado transustanciación. Es difícil para el hombre actual poder captar el sentido correcto de estos términos. La sustancia no se identifica con la realidad física de un cuerpo, ni la mutación o conversión de los dones en la eucaristía acaece al nivel de su estructura físico-química. Por otra parte, el concepto de sustancia metafísica resulta un tanto abstracto, vago y difuso para el hombre actual, además de ir vinculado a un tipo de filosofía no muy en boga en nuestro tiempo. Por eso habrá que buscar nuevas vías de comprensión del contenido de estos términos. La clave de lo religioso podría ser una de ellas: lo religioso tiene una dimensión real, aunque esta realidad no sea reducible al orden de lo físico ni tampoco al orden de lo puramente metafísico. Sin embargo, también esta clave parece insuficiente, porque lo religioso no es una entidad «sustancial» que exista en y por sí misma, sino algo inherente al ser creado. Quizá únicamente desde la categoría de la realidad escatológica y de la transformación que ésta implica tendría sentido el concepto de transustanciación.

Digamos, por otra parte, que en la teología no tienen cabida conceptos solitarios, desconectados del conjunto de los misterios

de la fe, como esos bloques erráticos que a veces aparecen súbitamente en la llanura rompiendo la línea uniforme del paisaje. Esto ha sido de hecho la transustanciación: una noción que, surgida de repente en el marco de la eucaristía, se eclipsaba acto seguido por resultar inservible para los restantes ámbitos de la reflexión teológica. Venía a ser un concepto situado al margen de la «analogía de la fe»: no era aplicable a la cristología ni a la eclesiológia, a la justificación, a la vida de la gracia o a la escatología. Pero esta situación es comprometida, porque desvincula fácilmente la transustanciación de todo el conjunto del misterio cristiano, de por sí tan coherente, convirtiéndola en un hueso dislocado no compaginable a primera vista con el resto de la fe y la experiencia cristianas y por ello en algo que se puede extirpar de la teología sin mayores consecuencias. Pero, sobre todo, conduce —lo que es aún más peligroso— a una disociación entre la presencia eucarística de Cristo y su presencia universal salvífica en el misterio de la Iglesia y en la existencia cristiana.

Sólo en la medida en que la transustanciación contribuya a explicitar otras verdades de la fe y a su vez pueda ella ser explicada y justificada por la *analogía fidei* desde el conjunto de la fe misma, tendrá sentido mantener este término. De lo contrario, si ha de seguir siendo un concepto solitario y anómalo, no integrable en el conjunto del misterio de la salvación, mejor es que desaparezca. O expresado en otros términos: sólo si la transustanciación no se reduce a una categoría abstracta y vacía, sino que puede servir de cauce adecuado de expresión tanto de nuestra propia experiencia de conversión «sustancial» por la justificación y la gracia como de la profunda transformación que acaece en una comunidad que llega a ser cuerpo de Cristo y sobre todo de aquella transformación última, escatológica, del universo entero en la «nueva creación» (todo ello compendiado y anticipado ya en la eucaristía), será una categoría vital válida y hasta importante en la teología.

## 2. La transustanciación y el reino de Dios como transformación radical, «sustancial», del universo

«Aunque todas las *apariencias* del mundo inferior siguen siendo las mismas (los determinismos materiales, las vicisitudes del azar, la ley del trabajo, la agitación de los hombres, el paso de la muerte...), quien ose creer penetra en una esfera de lo creado en que las cosas, aun conservando su contextura habitual, parecen

hechas de otra *sustancia*. Todo sigue invariable en el plano de lo fenoménico y todo se hace, sin embargo, luminoso, animado, amante»: «Cristo es quien aparece, naciente, sin violentar nada, en el corazón del mundo»<sup>343</sup>. Estas palabras de P. Teilhard de Chardin, que nos hablan de una nueva «sustancia» que surge en la creación, pueden servir de pauta a esta reflexión.

En realidad, el sentido originario y primordial de lo que llamamos la transustanciación habría que buscarlo en la escatología. Es en el futuro de la nueva creación y en la transformación densa, profunda de la realidad, que allí acaecerá, donde tendrá lugar la verdadera transustanciación del universo, de la realidad entera, de la que es anticipación en el tiempo y prefiguración (real y no sólo en figura) la transustanciación eucarística. Es, pues, en la teología, y sobre todo en la escatología, donde tenemos que buscar el *analogatum princeps* de este concepto. En esta nueva creación futura no sólo se le dará «un nombre nuevo» a las cosas (cf. Is 62,2; 65,15; Ap 2,17; 3,12), sino que todo quedará transfigurado y transformado, no ya en las apariencias, sino en su misma realidad intrínseca, ontológica, en el mismo ser.

Estamos de acuerdo con W. Pannenberg en la afirmación de una especie como de «ontología escatológica»; es desde la escatología o desde el futuro desde donde se nos dice verdaderamente lo que la realidad es<sup>344</sup>. La definición de lo que es el auténtico ser, la verdadera «sustancia» de las cosas, es claro que no podemos buscarla en el remoto pretérito, en la indefinición del proceso evolutivo en sus primeros pasos, en la creación primera (tal como lo hace la religión en general), sino en la «nueva creación», en lo que la realidad llegará a ser cuando alcance su plenitud. Así como no es la infancia humana lo que define el ser del hombre, sino su adultez o su edad madura, así también en el proceso evolutivo del universo es evidente que el ser verdadero, la sustancia del hombre y de las cosas, no pueden definirse por las caracterís-

<sup>343</sup> P. Teilhard de Chardin, *Pensamientos escogidos*, en *Himno al Universo* (Madrid 1971) 145.

<sup>344</sup> «El futuro decide la significación definitiva y, por consiguiente, la *esencia* de todo lo que es al revelar cuál era su significación verdadera en el marco de todo lo que acontece; es decir, al revelar lo que verdaderamente era y es. Es indudable que todo ente es 'algo' en el instante presente, que es una unidad en sí mismo, pero es este algo sólo por anticipación del futuro que fundamenta en última instancia su unidad» (W. Pannenberg, *Teología y reino de Dios* [Salamanca 1974] 24). En este sentido, «creación y escatología se implican mutuamente» (*ibid.*, 6).

ticas que configuraron al *homo faber* y su entorno, sino por las del *homo sapiens*, que emerge y se desarrolla en el marco de la evolución; pero será, sobre todo, el «hombre nuevo» del futuro (cf. Ef 4,24; Col 3,10), aparecido ya y anticipado en Cristo, el que nos dará la verdadera medida de lo que es y de lo que puede llegar a ser el hombre, de su realidad actual y de sus posibilidades todavía abiertas. Nos hallamos aún ante un *homo absconditus* en vías de realización, en camino hacia el *homo revelatus*, hacia el Punto Omega. Es en el futuro, pues, donde está la definición, el verdadero ser, la «sustancia» del presente<sup>345</sup>. Y es este cambio o este paso a la sustancia definitiva, esta «transustanciación» última, la que se hace presente ya, en el corazón del tiempo humano, en la historia, por la eucaristía<sup>346</sup>.

Es evidente que Jesús no pronunció en todo el contexto de la última cena la palabra «sustancia», término que no aparece en ninguno de los textos eucarísticos del Nuevo Testamento. J. M. Powers advierte con razón que ni «aun los autores más críticos de la teoría de la transignificación admitirían que la sustancia de pan o la sustancia de su cuerpo era lo que estaba en la mente de

<sup>345</sup> Con razón propugna W. Pannenberg una inversión en la ontología: «En este sentido (desde el reino de Dios), el presente aparece como efecto del futuro; mientras que el pensamiento habitual concibe, inversamente, el pasado y el presente como causa del futuro». En cambio, «la prioridad del futuro escatológico como motivo determinante del presente exige también una inversión de las formas corrientes de concebir la ontología y la cosmología». Y apoya este aserto en que «el mensaje de Jesús partió manifiestamente de la prioridad del futuro de Dios. Por eso parece más adecuada la ordenación inversa del presente respecto del futuro, que comprende el presente del reino de Dios como la manifestación anticipada de su futuro» (W. Pannenberg, *op. cit.*, 15; cf. también *Fundamentos de cristología*, 237ss. 453-492).

<sup>346</sup> «La nueva creación de los elementos, su transformación en cuerpo y sangre suya, tiene lugar porque él mismo los asume como su cuerpo y su sangre. El realiza en ellos su epifanía. Así, la eucaristía se convierte en anticipación de su parusía futura», afirma J. Betz, *Eucharistie in der Zeit I/1*, 149. Y. J. M. Tillard, en *L'Eucharistie et le Saint Esprit*: NRTTh 90 (1968) 384, dice: en la eucaristía, «el Señor quiere reactualizar para los suyos el don total de sí mismo, su cuerpo y sangre entregados por amor, pero transfigurados ya por la gloria de Dios y llegados así a ser fermento de una humanidad nueva». Así, «el pan y el vino no llegan a ser cuerpo y sangre más que a partir de esta irradiación del señorío de Cristo, que se realiza por la implantación sacramental de la carne y la sangre como semillas de vida nueva insertadas en la totalidad de la humanidad creyente».

Jesús en su acción de la última cena»<sup>347</sup>. Y, sin embargo, creo que puede afirmarse que Jesús tenía la clara conciencia y el propósito definido de anticipar y hacer presente ya, a través de su vida, muerte y resurrección, aquella transmutación profunda de la realidad entera que iba vinculada al advenimiento del reino escatológico de Dios como conversión radical (o «transustanciación») del mundo y de la historia.

Ya hablamos en el capítulo primero de la relación que el mismo Jesús estableció entre la última cena y el banquete futuro del reino. Pues bien, es en ese contexto donde él alude al «vino nuevo» o a la realidad nueva del reino de Dios (Mc 14,25; Mt 26,29; Lc 22,18). Este vino nuevo era, sin duda, aquel mismo al que Jesús se había referido en un contexto anterior de comida con los pecadores, cuando dijo que el vino nuevo hace estallar las viejas estructuras de los odres antiguos (cf. Mc 2,22; Mt 9,17; Lc 5,36-37). Jesús tiene, pues, ante los ojos esa mutación o transformación profunda, sustancial, de la realidad originada por la presencia del reino capaz de *convertir* la realidad entera en algo nuevo, el agua en «vino bueno» (*to hydōr oionon gegenēmenon*: Jn 6,9; cf. v. 10), como en el banquete de bodas de Caná<sup>348</sup>.

Pero ¿en qué puede consistir esa «transustanciación» o transmutación esencial futura? Pablo nos habla claramente de esa creación nueva como una mutación (o inmutación: *allassein*, 1 Cor 15,51.52), o de una transformación (*metamorphousthai*: 2 Cor 3, 18; *metaschematizein*: Flp 3,21) de nuestro cuerpo humilde en cuerpo de gloria, o en claridad por el Espíritu del Señor, como un llegar a *ser* hombre nuevo o nueva criatura (2 Cor 5,17; Gál 6,15; Ef 2,15), como un revestirse del hombre nuevo (2 Cor 4, 16; Col 3,10; Ef 4,24) o como un deshacerse y corromperse del hombre viejo y un renacer o renovarse del nuevo, de manera que lo mortal desaparezca absorbido por la vida y transmutado en ella (2 Cor 5,2.4). Lo que acaece por el poder de Dios, «que da vida a los muertos y llama al ser a las cosas que no son (*ta mē onta ōs onta*)» (Rom 5,17). De manera que, al final, la realidad entera quede sumergida en el misterio de Dios, que «será todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28; Ef 4,6). Juan afirma esta misma transformación a través del verbo *metabainein*, que define el pasar

<sup>347</sup> J. Powers, *Teología de la eucaristía*, 159. Cf. también C. O'Neill. *What is transignification all about?*: CathWorld 202 (1965-1966) 209.

<sup>348</sup> Cf. P. Lebeau, *Le Vin nouveau du Royaume* (París-Brujas 1966) 35-45. Cf. también G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, 38-42.

de la muerte a la vida (Jn 5,24; 1 Jn 3,14; cf. Jn 3,16). O bien como la transmutación del universo en los nuevos cielos y la nueva tierra (Ap 21,1; cf. 2 Pe 3,13), en la «nueva Jerusalén» (Ap 3,12; 21,2). Pero quizá la mejor formulación de esta misteriosa transustanciación o mutación escatológica de una realidad antigua en otra nueva sean aquellas palabras del Apocalipsis: «lo anterior ha pasado. Y dijo el que estaba sentado en el trono: he aquí que hago nuevas todas las cosas». Y añadió: «es ya un hecho. Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin» (Ap 21,4-5)<sup>349</sup>.

También los Padres ponen en relación, de forma explícita, la eucaristía y el reino de Dios. San Atanasio habla de la mesa celestial de la que participamos ya en la tierra<sup>350</sup>. Hilario y Juan Crisóstomo refieren la eucaristía al reino futuro y la nueva Jerusalén<sup>351</sup>. San Jerónimo (s. v), recogiendo una idea de Cirilonas (s. iv), afirma que el Señor condujo a sus discípulos a la «habitación superior» (en el cenáculo), que es imagen del reino celestial: fue allí donde él se recostó a la mesa con sus discípulos. Ellos «le miraban cómo él comía y se transfiguraba»<sup>352</sup>. Por otra parte, el mismo san Jerónimo nos dice que del mosto proveniente del fruto de la verdadera vid «bebemos el vino nuevo en el reino del Padre» y por ello «cantando el cántico nuevo, que sólo se puede cantar en el reino de la Iglesia, que es ya el reino del

<sup>349</sup> También habría que aludir a Heb 8,5 y 10,1 y su visión de la liturgia terrena (así como de todo el orden salvífico de la encarnación) «como una vasta liturgia, imagen temporal y terrenal de la liturgia eterna que se desarrolla en los cielos» (H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 218). Cf. también, sobre Máximo el Confesor, los capítulos «La síntesis de los tres cultos» y «Presencia y eternidad», en el libro de H. Urs von Balthasar *Liturgie Cosmique* (París 1947) 242-253.265-278. Expresan también el sentido escatológico de la eucaristía primera fórmulas muy antiguas como el *Maran atba* o el *sursum corda*, según G. Wainwright, *op. cit.*, 70-73.

<sup>350</sup> Cf. *Ep.*, 7,8 y 10 (PG 26,1395B.1396B; Sol I, 301.303).

<sup>351</sup> «Ni podía ciertamente (Judas) beber con el Señor el que no había de beber en el reino, ya que todos los que entonces bebían de aquel fruto de la vid recibieron la promesa de beberlo con él más tarde» (Hilario de Poitiers, *Com. in Mt* 30,2: PL 9,1065B; Sol I, 455). Y Juan Crisóstomo: «Ninguno de los que comen esta Pascua mire a Egipto, sino al cielo y a la Jerusalén celestial. Por eso la comes ceñido y calzado; para que aprendas que, desde el momento en que has comenzado a comer la Pascua, debes peregrinar y caminar» (*In Eph. hom.*, 23,2: PG 62,166A; Sol I, 923).

<sup>352</sup> Cirilonas, *Hom. 1 de pasch.* (Sol I, 1021-23); Jerónimo, *Com. in Ez*, 12,41 (PL 25,399B; Sol II, 69).

Padre»<sup>353</sup>. Teodoro de Mopsuestia pone asimismo en relación el futuro con el presente de la eucaristía<sup>354</sup>. Aduzcamos por último el testimonio de san Agustín, de Máximo el Confesor (s. vii) y, ya en el siglo ix, de P. Radberto. Agustín afirma: esto «significa el fin de los tiempos, cuando será el descanso de los santos (lo cual) no acaece todavía en el sacramento de la esperanza por el que en nuestro tiempo se congrega la Iglesia cuando es bebido aquello que manó del costado de Cristo, sino que (tendrá lugar) en la perfección de la salvación eterna, cuando el reino sea entregado al Dios y Padre de manera que, en la contemplación abierta de la verdad inmutable, no necesitemos ya de los misterios (sacramentos) corporales»<sup>355</sup>. Según Máximo el Confesor, de los misterios en los que aquí participamos, participaremos también «en el siglo venidero, verdaderamente y en su realidad misma», «cuando nos transformará, ciertamente, en sí mismo el Dios y Salvador nuestro Jesucristo, quitando de nosotros las señales de la corrupción que hay en nosotros y concediéndonos gratuitamente los misterios arquetipos (originales) que nos fueron mostrados (prefigurados) por medio de los símbolos sensibles de aquí (abajo)»<sup>356</sup>. Pascasio Radberto, por su parte, afirma: «Bienaventurado aquel hombre que coma pan en el reino de Dios (cf. Lc 14,15): porque en ningún otro lugar se puede comer el pan de la verdadera vida. Aquí (se come) ciertamente ya en el reino de Dios Padre, pero todavía bajo el sacramento; allí, en cambio, cuando este reino haya llegado a su plenitud en nosotros, haya sido suprimido lo que es caduco y podamos gozar cara a cara una vez que el mismo (Señor) venga y con él todo lo que es perfecto»<sup>357</sup>.

En este mismo sentido, la fórmula *umbra-imago-veritas* (sombra-imagen-verdad o realidad), utilizada por numerosos Padres, nos ofrece el marco más adecuado para esta nueva comprensión de la eucaristía y de la transustanciación misma<sup>358</sup>. En el ámbito

<sup>353</sup> Jerónimo, *Ep.* 120,2 (PL 22,985s; Sol II, 121); cf. también *Com. in Ier*, 31,14 (PL 24,910C; Sol II, 68).

<sup>354</sup> Teodoro de Mopsuestia, *Hom. Cat.*, 16,30 (Sol II, 174). Cf. también *Hom. Cat.*, 15,8 (Sol II, 146).

<sup>355</sup> Agustín, *Contr. Faust.*, 12,20 (PL 42,265).

<sup>356</sup> Máximo el Confesor, *Mystag.*, 24 (PG 91,704-705; Sol II, 1,281).

<sup>357</sup> P. Radberto, *Com. in Mt*, 12,26 (PL 120,896B).

<sup>358</sup> «Pues sombra son las cosas del Antiguo Testamento, imagen las del Nuevo y verdad el estado de las cosas futuras» (Máximo el Confesor, *Schol. in ecl. hier.*, 3,3,2: PG 4,137D). Expresiones similares pueden encontrarse en Orígenes, *In Ps 38 hom.*, 2,2 (PG 12,1402s) y sobre todo en Ambrosio,



de las «sombras» pretéritas se sitúa el signo en toda su densidad material, en lo que implica de criatura efímera. En el polo opuesto, la «verdad», está emplazado el futuro de la nueva creación, donde el Señor resucitado asumirá como cuerpo suyo el cosmos, el universo entero (cf. Col 1,18; Ef 1,22-23). Entonces ya no dará a *comer* su cuerpo y a beber su sangre, porque todo *será* cuerpo suyo<sup>359</sup>. En este cuerpo último, escatológico, de Cristo radica el *verum corpus Christi* o, según la carta a los Efesios 4,12s.15-18), «la plenitud de Cristo»<sup>360</sup>.

Pues bien, es esta transformación escatológica la que se anuncia y se prefigura y, aún más, se anticipa realmente en la eucaristía. La transformación de los dones realiza ya en primicias aquella transfiguración última por la que «todo será vuestro, vosotros de Cristo y Cristo de Dios» (1 Cor 3,22-23). De un modo todavía fragmentario, pero real, la transformación del mundo está acaeciendo ya y su conversión en el cuerpo de Cristo: la eucaristía es el signo real, el sacramento de todo este misterio de incorporación<sup>361</sup>.

*Enarr. in Ps* 38,25 (PL 14,1051s; Sol I, 511), y *De off. ministr.*, 1,48,238 (PL 16,94 AB). Cf. también Juan Damasceno, *De imag. or.*, 1 y 3 (PG 94, 1269-72.1361-64).

<sup>359</sup> Porque «después de esta vida, ni necesitaremos aquel pan que reclama el hambre ni tendremos que recibir el sacramento del altar, porque allí estaremos ya con Cristo, cuyo cuerpo recibimos (ahora)» (Agustín, *Serm.*, 59,3,6: PL 38,401; Sol II, 291). Ya antes san Atanasio: «este pan no sólo es alimento de los justos aquí, sino que también nosotros lo comeremos en el cielo; porque el Señor es igualmente alimento de todos los espíritus celestiales y será todo en todos» (*Ep.*, 7,8: PG 1395 B; Sol I, 301). Según Teodoro de Mopsuestia, el Señor, por la eucaristía, «nos conduce a participar de los bienes futuros. Entonces... sin sacramentos ni signos, seremos alimentados y vendremos a ser perfectamente inmortales, incorruptibles e inmutables por naturaleza» (*Hom. Cat.*, 16,25: Sol II, 168).

<sup>360</sup> Cf. P. Teilhard de Chardin, *El Medio divino* (Madrid 1967), 128-137, donde habla de la reducción del cosmos al cuerpo de Cristo; cf. también *La misa sobre el mundo*, en *Himno del Universo*, 21-27.

<sup>361</sup> «En el fondo, desde los orígenes de la preparación mesiánica hasta la parusía, pasando por la manifestación histórica de Jesús y las fases de crecimiento de su Iglesia, un solo acontecimiento se desarrolla en el mundo: la encarnación realizada en cada individuo por la eucaristía» (P. Teilhard, *El Medio divino*, 132. De este modo, «al asumir nuestra humanidad el mundo material y al asumir la hostia nuestra humanidad, la transformación eucarística desborda y plenifica la transustanciación del pan del altar. Poco a poco invade irresistiblemente el universo» (*ibid.*, 134). Cf. F. Ferrier, *II senso dell'eucaristia in Teilhard de Ch.*, en *Eucaristia* (Asís 1968) 211-232.

Desde esta perspectiva, la dimensión de lo «accidental» o de las «especies» coincide con la realidad creatural en lo que ésta arrastra de efímero y caduco y por ello de transitorio (es transitoria la apariencia de este mundo, afirma Pablo: 1 Cor 7,31; cf. 1 Jn 2,17). Pero si lo accidental es lo «pretérito», lo sustancial radica en la novedad del futuro, de la nueva creación y el hombre nuevo, de ese cuerpo total del Resucitado que acaece al incorporar a sí a su comunidad y al cosmos, y que en la eucaristía se hace presente bajo los velos del tiempo como *imago* (o sacramento), en la que coincide la realidad caduca de un pasado en declive con la realidad plenísima del futuro ya presente (aunque en forma germinal y velada). O, en palabras de Teilhard: «Las especies sacramentales están formadas por la totalidad del mundo, y la duración de la creación es el tiempo requerido para su consagración»<sup>362</sup>. Esta anticipación del futuro, de la «verdad» en la «imagen», fue expresada por algunos Padres de la Iglesia al comentar el padrenuestro: el pan *epiousios* (sobresustancial) que pedimos es principalmente el pan futuro del reino y su banquete, pero que tiene que convertirse para nosotros en cotidiano, en pan de cada día<sup>363</sup>.

<sup>362</sup> *Ibid.*, 134. También el Concilio Vaticano II nos recuerda la profunda renovación escatológica de las cosas junto con el género humano, cuando «la creación entera, que está íntimamente vinculada al hombre y en él alcanza su fin, sea perfectamente renovada en Cristo (cf. Ef 1,10; Col 1,20; 2 Pe 3,10-13)». Este misterio futuro se anticipa ya en la Iglesia, cuerpo de Cristo y sacramento de salvación, y en los sacramentos, en especial en la eucaristía, en la participación de la vida gloriosa de Cristo por medio de su cuerpo y sangre (cf. const. *Lumen gentium* sobre la Iglesia, núm. 48. Véase también const. *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo, números 39 y 45). Cf. J. Alfaro, *Eucaristía*, en *Cristología*, 521-523.

<sup>363</sup> Según Ambrosio, «los latinos llamaron 'cotidiano' a este pan, al que los griegos llaman 'venidero'» (*De Sacr.*, 5,4,24: PL 16,471 B; Sol I, 568). Y en el siglo V afirma Pedro Crisólogo: pedimos «que ese mismo pan con el que cada día, es decir, perennemente, hemos de ser alimentados en la eternidad, hoy, esto es, en la vida presente, lo tomemos en el convite del santo altar» (*Serm.*, 70: PL 52,400 B; Sol II, 737). «Danos ya hoy el pan que no pertenece a la era presente y con el que los santos serán recompensados en la era futura», dice Pedro de Laodicea, *De or. dom.* (PG 86,3333 A). Y Juan Damasceno: «Este pan es las primicias del pan venidero, que es el *epiousios*, pues *epiousios* significa el que ha de venir o el del siglo futuro». Pero, «de cualquier modo que se entienda, se aplicará al cuerpo del Señor con toda propiedad» (*De Fid. ort.*, 4,13: PG 94,1152 B; Sol II, 1336).

La transustanciación, pues, no deberá entenderse únicamente a partir de la fuerza y el poder de la palabra inicial de Dios en la creación antigua (como la entienden F. J. Leenhardt o J. de Bacciochi), sino sobre todo desde el poder escatológico del Señor resucitado, que «realizará la transformación (o metamorfosis) de nuestro humilde cuerpo conforme a su cuerpo glorioso, con la virtud que él posee de someter a sí la realidad entera» (Flp 3,21) y de hacerla, unificada, cuerpo suyo y nueva creación. Pero esta incorporación escatológica no es un mero cambio accidental, periférico, una mutación puramente exterior en la *facies* del cosmos o en la mera superficie de la realidad, sino algo que afectará a la entidad profunda, al corazón o a la sustancia del universo, aunque no resulte mensurable del todo en el plano de lo cuantitativo y de lo empírico.

Pero esta transformación que el reino de Dios implica y que afecta al ser del universo porque entraña una especie como de nuevo nacimiento de la realidad (Pablo habla de dolores de parto: Rom 8,18-23), no es el mero paso de una situación a otra o la conversión de unas cosas en otras cosas, sino que va vinculada a una realidad muy concreta: a la persona de Jesús, así como a la incorporación (y en cierto modo «personificación») de la creación entera como cuerpo por Cristo como su cabeza. Por esta razón precisamente, la transustanciación (tanto escatológica como eucarística) acaece no por aniquilación o mera supresión de la realidad creada, sino por transformación en algo mejor, *in melius*, de esa misma realidad como lo comprendió acertadamente la teología medieval). Es transformación por superación y ennoblecimiento de la realidad, no por mera desaparición. Esto significa que la conversión eucarística (como la escatológica) no tiene lugar por una sustitución de una realidad material (pan y vino) por otra realidad corpórea (cuerpo y sangre), o por desplazamiento de una cosa por otra que tiene que ceder su lugar a aquélla, sino por asunción de una realidad terrena en otra de distinto orden, escatológica, o por una incorporación de aquélla por ésta y en ésta<sup>364</sup>.

Por eso la transustanciación (como la salvación misma) no arranca a las criaturas de sus propias raíces, de su ser creado, para situarlas entre el cielo y la tierra, sino que las hace retornar —aunque purificadas y renovadas— a su propia realidad creatural. Esta conversión en Cristo acaece no por disolución de la pro-

<sup>364</sup> Cf. F. X. Durrwell, *L'Eucharistie, présence du Christ*, 48-65; P. de Haes, *Eucaristia ed Escatologia*, en *Eucaristia* (Asís 1968) 158-178.

pia realidad de las cosas, sino por una especie como de interiorización o densificación de esa realidad que queda hecha más plenamente ella misma, devolviéndola a su propia entidad creatural, pero colmada y plena. Quizá el mejor ejemplo de esta plenitud nos lo ofrece la resurrección de Jesús como cumbre de la obra salvífica de Dios y primicias de una transformación universal. La resurrección (y en la misma medida la encarnación) no es huida de la tierra o negación de lo humano, sino «conversión» a lo humano en lo que éste tiene de más pleno, noble y profundo; es personalización plena de la naturaleza humana y no su disolución. La humanidad de Jesús no queda eliminada, sino potenciada al máximo, «sobreealtada» (*hyperypsoō*: Flp 2,9). De modo similar los dones eucarísticos: no se pierden, sino que se recobran a sí mismos en su entidad renovada, por elevación a su perfección suprema. Sólo en este sentido dejan los dones de ser lo que eran, pero para convertirse en pan y vino en un grado sumo, increíble: en pan y vino del reino o en pan de vida eterna<sup>365</sup>. Este cambio real y sustancial afecta a los dones por entero (y no sólo a una parte de los mismos), convirtiéndolos en vehículo y en signo de aquella unión íntima, personal y amorosa, que funde estrechamente en uno la persona de Cristo como cabeza con nosotros, su cuerpo (eclesial) y miembros suyos, por una comunión «en la carne y la sangre» de Cristo, que nos hace a nosotros verdaderamente «concorpóreos y consaguíneos» suyos, a la vez que hermanos y «consanguíneos» también entre nosotros.

Por todo lo dicho, la teoría de la consustanciación parece insuficiente, porque no salva la dimensión de transición o de tránsito hacia el futuro escatológico que va implicada en la conversión eucarística. Es verdad que (tal como lo afirmó ya la escolástica medieval) nada impediría en principio el que una realidad o «sustancia» de otro orden, escatológico y pneumático, como es ya la persona del Resucitado, pudiera coexistir con la realidad material de los dones como impregnándola o empapándola. Pero el incon-

<sup>365</sup> Cf. también F. X. Durrwell, *La eucaristía*, 85-88. Por otra parte, la liturgia pone en estrecha relación el banquete eucarístico con el banquete del reino de los cielos (orac. comun. fiesta Todos los Santos y fiesta de Cristo Rey, así como del domingo 9 del tiempo ord.), o con el banquete de bodas en el reino (orac. comun. común de vírgenes, II), o con los bienes futuros y el festín eterno (orac. colecta miércoles 1.ª semana adviento); y con mucha frecuencia con la vida eterna, la gloria celestial o la herencia prometida. La transformación de la realidad acaece por su sometimiento al Señor resucitado (prefacio de Cristo Rey).

veniente de esta solución estriba en que concibe a ambas realidades como en mutua yuxtaposición estática sin que realmente acaezca esa necesaria incorporación, progresiva y dinámica, de la realidad creada por Cristo, en vías hacia su plena renovación escatológica. En cambio, el concepto de transustanciación expresa mejor esa gradual transición y la absorción progresiva de lo viejo por lo nuevo, por lo que responde mejor al esquema bíblico del «éxodo» o de la historia de salvación; mientras que la consustanciación, en su carácter estático, responde más bien al esquema platónico de los dos órdenes paralelos (traducido luego en las categorías de lo natural y lo sobrenatural).

Por último, la transformación escatológica parece poner en cuestión igualmente la transignificación y la transfinalización. Pues es claro que la nueva creación escatológica implica una metamorfosis o transfiguración, una mutación o conversión que afectará a las raíces más profundas de la realidad, de las personas y las cosas, del mundo y de la historia; y por ello ni puede ser concebida como algo que se yuxtapone o se sobreañade a la realidad o a las estructuras del presente (consustanciación) ni puede reducirse a un mero cambio de la finalidad o del sentido y la significación de las criaturas (transfinalización, transignificación).

### 3. La transustanciación como transformación de cosas y personas en el cuerpo de Cristo

El reduccionismo originado por la teología medieval al centrar exclusivamente su atención sobre la presencia real somática de Cristo, olvidando la dimensión eclesial, condujo a un empobrecimiento de la conversión eucarística, contrayéndola a una mera conversión objetiva de los dones naturales. Por lo que la transustanciación vino a convertirse en cierto sentido en una especie como de espectáculo que acaecía ante los ojos de los fieles sobre el altar (recuérdense ciertas exageraciones de la piedad medieval en torno a la elevación de la forma), que puede ser contemplada como algo objetivo, pero sin que afecte en nada a las personas. La «conversión admirable», de que habló el Concilio de Trento, acaece así *ante* nosotros pero *sin* nosotros, es decir, sin que esta conversión nos comprometa o nos afecte personalmente en su dinamismo, sin que nosotros estemos implicados en ella de forma directa e inmediata.

Sin embargo, esta concepción de la transustanciación como mera conversión de los dones y no de las personas olvida, en pri-

mer lugar, la relación íntima que el propio Jesús estableció entre la cena eucarística y el reino de Dios y la consiguiente transfiguración o transformación que éste implica no sólo a nivel de las cosas, sino también, y sobre todo, de las personas y de las estructuras humanas plasmadas en el dinamismo histórico. En segundo lugar olvida además que el pan y el vino son nuestro pan y nuestro vino, frutos de la tierra, pero sobre todo producto del trabajo y el esfuerzo de los hombres y signo, por tanto, de nuestra propia vida. Por lo que la conversión de los dones no sólo afecta a lo que éstos son en sí mismos, sino también a lo que ellos significan: el mundo de la creación, así como el de la historia humana, tanto a nivel colectivo como personal. Pero, especialmente, y en tercer lugar, la teología había olvidado que la transustanciación no es una mera conversión de la «sustancia» de unos dones materiales en otra sustancia o realidad similar y paralela que sustituye a aquélla (cuerpo y sangre), sino conversión en algo distinto, en una realidad personal y además escatológica (el Señor resucitado) y por ello no en «otras cosas», sino en un misterio vivo y dinámico de autodonación personal. No se trata, pues, de una mera presencia de cuerpo y sangre, sino de cuerpo y sangre entregados, en una donación y un derramamiento propios de la persona de Jesús, que en ellos y a través de ellos se nos hace presente, generando en nosotros su misma actitud de entrega y transformando así radicalmente nuestra propia existencia humana.

Con todo lo que venimos diciendo no pretendemos negar o excluir en modo alguno la singular conversión de los dones en el cuerpo y sangre de Cristo en la eucaristía. Pero sí queremos advertir que la transustanciación eucarística es algo más que eso y que implica, además de la conversión de los elementos, la transformación de las personas. Es verdad que los dones se transforman o se convierten en el cuerpo y sangre de Cristo; pero también es cierto que una comunidad tiene que convertirse y transformarse —al mismo tiempo— en el cuerpo de Cristo (que es su Iglesia). Y esta formación y crecimiento del cuerpo de Cristo, que somos nosotros, implica una transformación y «transustanciación» personal no menos honda y radical de lo que es la conversión o transustanciación de los dones. Aún más: habría que decir que la transustanciación eucarística es signo o sacramento de otra realidad más profunda: de nuestra conversión en el cuerpo de Cristo en la Iglesia. Esta transformación es la verdadera *res sacramenti*; la transformación de los dones es *sacramentum* de aquella realidad más profunda: el cuerpo Iglesia.

La transformación de los dones nos remite, pues, a una transformación más honda: la de las personas. Es más, la metamorfosis del mundo y de la creación entera (de la que es primicia la de los dones eucarísticos) sólo adquiere su verdadera densidad y hondura si acaece enmarcada en la transformación más amplia de las personas y de la historia humana. Sólo en la medida en que se transfigura el hombre se transfigura también el entorno humano, el mundo y las cosas. Así lo afirma abiertamente Pablo, al vincular el surgir de un mundo nuevo a la transformación del hombre en hijo de Dios: «la creación entera está ansiosa, esperando la manifestación de los hijos de Dios, ya que las criaturas están sujetas a la vanidad no de grado, sino por razón de quien las sujeta (el hombre), con la esperanza de que también ellas serán liberadas de la servidumbre de la corrupción, para participar de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8,20s). De manera que no es lo primero la metamorfosis de las criaturas, sino la necesaria metamorfosis del hombre, que es el que las sujeta a la vanidad corruptible. Y sólo cuando el hombre se convierta en «hombre nuevo» (en hijo de Dios, dice Pablo) tendrá lugar la conversión plena y definitiva de la creación en «creación nueva».

La transformación, pues, de los elementos no parece dissociable de nuestra transformación, la de las personas, en el cuerpo de Cristo. Sólo en la medida en que nosotros somos transformados en hijos por y en el Hijo, en esa misma medida —y enmarcada en esa transformación— acaece la transformación y el cambio de las cosas, de los dones. Porque no en vano, además, esos dones no son dones anónimos, impersonales, sino que son *nuestros* dones, los dones de una comunidad que —a la vez que los dones, y como enmarcándolos— tiene también que quedar convertida en el cuerpo de Cristo. Y si la transustanciación no acaeciese a este doble nivel (en las personas y en las cosas), algo fundamental faltaría en la eucaristía. Nos hallaríamos sí ante la presencia de la «carne y sangre» del cadáver de Jesús, crucificado y muerto; pero no ante el «cuerpo dado y la sangre derramada» de un Jesús que, porque está vivo y resucitado, continúa transfundiendo en el cuerpo de su Iglesia su misma vitalidad, haciendo de ella una alianza nueva y una comunión vital. No en vano, según el relato de Lc (22,20) y Pablo (1 Cor 11,25), el misterio más profundo que se contiene en el cáliz eucarístico es «la nueva alianza en mi sangre». Y esa nueva alianza se identifica en concreto con la comunidad eclesial como cuerpo de Cristo.

En consecuencia, el verdadero problema de la eucaristía no

radica sólo en «hacer» (de los dones) el cuerpo de Cristo, sino sobre todo en «hacernos» (a nosotros mismos) el cuerpo de Cristo; porque no basta con «tener» ante nosotros el cuerpo de Cristo si a la vez no llegamos a «serlo». Esto fue algo que vieron y expresaron con toda claridad los Padres de la Iglesia, así como ciertos ámbitos de la tradición posterior. Seleccionando entre los abundantes textos los más significativos, citaríamos en primer término al propio san Justino, que hacia el año 150 ya aplicó el término *metabolē* (que sirve en los Padres para expresar la conversión eucarística) no sólo a los dones, sino también a los mismos creyentes: el alimento eucaristizado obra «nuestra transformación» (*metabolēn hēmōn*)<sup>366</sup>. Y de modo similar Ireneo de Lyon. San Cirilo de Jerusalén pone en relación la santidad de los dones por la conversión eucarística con la santidad de los fieles: «Después dice el sacerdote: las cosas santas a los santos. Santas son las cosas que están ante vosotros y que han recibido la efusión del Espíritu Santo. Santos sois también vosotros, que habéis sido juzgados igualmente dignos del Espíritu Santo. Las cosas santas convienen, pues, a los santos»<sup>367</sup>. Según Teodoro de Mopsuestia, la eucaristía tiende a «transformarnos en una naturaleza inmortal e incorruptible»<sup>368</sup>. Pero es, sobre todo, san Agustín el que mejor expresa esta doble transformación: «Esto que ahora estáis viendo sobre el altar de Dios es pan y vino; mas este pan y este vino, al acceder la palabra, se hacen cuerpo y sangre del Verbo»; por eso «en este sacramento nos encomendó su cuerpo y sangre, cosa que también nos hizo a nosotros mismos; pues también nosotros hemos sido hechos cuerpo suyo»<sup>369</sup>. Y compara la transformación de los dones con la transformación del neófito en hombre nuevo: «Vosotros sois los mismos hombres que érais, ya que no habéis traído caras nuevas. Y, sin embargo, sois nuevos: viejos por la apariencia del cuerpo, pero nuevos por la gracia de la santidad, y esto sí que es verdadera novedad. (Así también) como veis, todavía es pan y vino; pero adviene la santificación y aquel pan será el cuerpo de Cristo y aquel vino será la sangre de Cristo. Esto hace (en ambos casos) el nombre de Cristo; esto hace la gracia de Cristo: que (la realidad) parezca lo mismo que parecía

<sup>366</sup> Justino, *Apol.*, 1,66 (PG 6,429s; Sol I, 495).

<sup>367</sup> Cirilo, *Cat. Myst.*, 5,19 (PG 33,1126; Sol I, 495).

<sup>368</sup> Teodoro, *Hom. Cat.*, 16,26 (Sol II, 169).

<sup>369</sup> Agustín, *Serm. de sacr.* (PL 46,834; Sol II, 342). Dice además: vosotros «habéis pasado a formar parte del cáliz divino y allí estáis, colocados sobre la mesa, contenidos en la copa santa» (*ibid.*: Sol II, 344).

y que, sin embargo, no valga aquello que valía»<sup>370</sup>. Cirilo de Alejandría, después de hablar de que la eucaristía nos hace concordes y consanguíneos de Cristo, se pregunta: «¿No es claro que nosotros, dejando en cierto modo nuestra vida propia (*idían zōēn*) y unido a nosotros el Espíritu Santo, alcanzando la vida celestial y transformados de algún modo en otra naturaleza (*eis heteran methistametha physin*), podemos llamarnos no sólo hombres, sino también hijos de Dios y hombres celestiales por participar de la naturaleza divina?»<sup>371</sup>.

Por último, san León Magno habla de «la verdad del cuerpo y la sangre en el sacramento de la comunión», del que participamos, «para que, recibiendo la virtud del manjar celestial, nos transformemos en la carne de aquel que se hizo carne nuestra». «Pues no hace otra cosa la participación en el cuerpo y sangre de Cristo que el que nos convirtamos en aquello que comemos (*ut in id quod sumimus transeamus*)»<sup>372</sup>. Y en esa misma época dice Fausto de Riez: «Nadie dude de que las criaturas elementales (pan y vino) puedan pasar a ser la naturaleza (*transire in naturam*) del cuerpo del Señor por la presencia de la suprema Majestad, cuando vemos al mismo hombre hecho cuerpo de Cristo por disposición de su misericordia celestial»<sup>373</sup>.

Los Padres griegos acentúan la vertiente óptica (o mística) de nuestra transformación personal: la vida nueva de la resurrección, o vida eterna, anticipada ya, y que origina un hombre nuevo. En cambio, los Padres latinos destacan la vertiente ética de nuestra transformación personal: el comportamiento nuevo y la superación del pecado, así como la necesidad de la caridad y la paz. Sin

<sup>370</sup> Agustín, *Serm. de dom. pasch.* (Sol II, 359). Una afirmación similar en san Ambrosio: por la fuerza de la palabra el pan es, después de la consagración, el cuerpo de Cristo, así como «tú mismo existías, pero eras vieja criatura; pero después de ser consagrado (*consecratus*) (por el bautismo), empiezas a ser nueva criatura», incorporado al cuerpo de Cristo (*De Sacr.*, 4,4,16: PL 16,461 A; Sol I, 543).

<sup>371</sup> Cirilo, *Com. in Io*, 11,11 (PG 74,561 C; Sol II, 689).

<sup>372</sup> León Magno, *Ep.*, 59,2 (PL 54,868 AB; Sol II, 845); *Serm.*, 63 (PL 54,357 BC; Sol II, 853).

<sup>373</sup> Fausto de Riez, *Hom.*, 11 (PL 30,275 C; Sol II, 872). Y en otro pasaje: «No debe parecerse nuevo o imposible el que cosas percederas y terrenas se transmuten (*commutentur*) en la sustancia de Cristo. Pregúntate a ti mismo, que ya has sido regenerado en Cristo» y, una vez «renovado por los misterios de la salvación, pasaste a formar parte del cuerpo de la Iglesia (*in corpus ecclesiae transisti*)» (*ibid.*, 2-3: PL 30,272 C; Sol II, 862s).

embargo, creo que en ambos casos hay una coincidencia fundamental; el cristiano tiene que transformarse en aquello de lo que participa: el cuerpo de Cristo (concretado en la comunión de los santos o en la Iglesia).

En la primera teología medieval pervive la postura de los Padres. Así, Rabano Mauro: «pues de igual manera que aquello se convierte en nosotros cuando lo comemos y lo bebemos, así nosotros nos convertimos en el cuerpo de Cristo»<sup>374</sup>. Y un autor anónimo, dependiente de Isidoro de Sevilla y anterior al año 820, comentando la petición del canon romano de que la ofrenda «sea para nosotros cuerpo y sangre de tu amado Hijo», afirma: «es decir, para que nosotros seamos hechos cuerpo suyo y para que él nos entregue en el misterio de la gracia divina el pan que descendió del cielo»<sup>375</sup>. Y ya en el siglo XII, Honorato de Autún dice: «así como el alimento corporal se convierte en la sustancia de nuestro cuerpo, así la Iglesia por este alimento se convierte en cuerpo de Cristo y se hace con él una sola carne»<sup>376</sup>. Poco tiempo antes, Ruperto de Deutz utilizaba el término consagración aplicado a la Iglesia: «el cuerpo del Señor que tomamos en el altar es llamado con razón sacramento de unidad, porque por este alimento visible somos consagrados invisiblemente en una única Iglesia de Cristo, que es el cuerpo suyo»<sup>377</sup>. Con razón afirma

<sup>374</sup> Rabano Mauro, *De cler. inst.* (PL 107,318 A). Un pasaje similar en P. Radberto, *In Mt*, 1,1, y en 3,4 (PL 120,54 A.209 D).

<sup>375</sup> *Exp. sup. Missam* (PL 138,1180 D). Y añade: «Porque, ¿qué significa que el Señor quiso transfigurar (*transfigurare*) el pan y el vino en su cuerpo sino que, porque el pan se confecciona con muchos granos de trigo y el vino se exprime de muchos racimos, así también la Iglesia es el cuerpo de Cristo congregado en una sola fe a partir de muchas personas, edades y clases?» (*ibid.*: PL 138,1181).

<sup>376</sup> Honorato, *Eucharistion*, 4 (PL 172,1252 B).

<sup>377</sup> Ruperto, *Com. in Io*, 6 (PL 169,483 A). Y en otro texto afirma: «Esta comida y bebida quieren significar la conjunción (*societatem*) del cuerpo y de los miembros que es la Iglesia». «De esta unidad del cuerpo de Cristo que es la Iglesia es sacramento el pan y el vino; pero «¿por qué se llaman sacramento si no es por la consagración (*nisi a sacrando*), pues consagra (*consecrat*) el cuerpo de Cristo que es la Iglesia y al consagrarla realiza su unidad?» (*ibid.*). Algunos autores, como el papa Inocencio III, vinculan expresamente esta transformación o consagración de la Iglesia al advenimiento del reino escatológico: en la eucaristía hacemos conmemoración e imploramos la comunión (*consortium*) de los santos antes de las palabras de la institución, «porque antes de que se consagre (*consecratur*) el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia universal, es decir, antes

H. de Lubac que los verbos *converti, transire, transfundi, transfigurari* (como antecedentes del posterior *transubstantiari*) significan «bien la mutación sufrida por el pan y el vino, bien —como el verbo *traici*— nuestro paso al cuerpo de Cristo»<sup>378</sup>.

La consagración eucarística, por tanto, no sólo lo es de las cosas; debe ser a la vez consagración de las personas en un solo cuerpo, al participar del único banquete del reino. Por eso no cabe pensar que las palabras de la institución, repetidas en cada celebración eucarística, se refieren únicamente a los dones colocados sobre el altar; también van dirigidas (y cabría decir: en primer término) a la asamblea, que debe ser transformada sin cesar en una realidad nueva. Las fórmulas «esto es mi cuerpo entregado» o «ésta es mi sangre derramada» recaen también sobre nosotros y de nosotros se dicen; y se ordenan a transformar una comunidad humana —y no sólo los dones— en cuerpo de Cristo. Por eso las palabras de la institución pueden ser entendidas además en esta clave: «esto (esta comunidad) es mi cuerpo entregado» o «mi sangre (vida) derramada». Por tanto, es preciso abrir nuestro corazón a esas palabras y acogerlas, porque también a nosotros se dirigen, ya que sólo oídas e interiorizadas serán capaces de transustanciar (no de forma mágica, pero sí paulatina y sucesivamente) nuestra vida, convirtiendo nuestro individualismo egoísta en donación y capacidad de apertura, en «cuerpo entregado y sangre derramada» como la de Jesús. ¿O es que vamos a otorgar a la palabra de Cristo una potencia singular para transformar los dones y se la vamos a negar para aquello que es al menos tan importante: la transformación de las personas en cuerpo de Cristo?

Por eso creo que no andaba desacertado Lutero, al igual que

de que venga el reino, nos es necesario en nuestro caminar el sufragio de los santos». Pero «una vez que el cuerpo de Cristo haya sido consagrado ( *fuerit consecratum*), es decir, cuando haya llegado el reino, entonces conseguiremos en la patria la comunión ( *consortium*) de los santos» ( *De sacr. alt. myst.*, 3,9: PL 217,818 AB).

<sup>378</sup> H. de Lubac,  *Corpus Mysticum*, 98. Lo mismo podría decirse del verbo  *confici*: « *conficitur unum corpus, quod est Christi et ecclesiae*», dice Esteban de Baugé,  *Tract. de sacr. alt.* (PL 172,1285 C). Véase una expresión similar en Ruperto de Deutz,  *De div. off.*, 2,22 (PL 170,49s). También la liturgia resalta nuestra conversión o transfiguración en nuevas criaturas (orac. colecta martes 3.ª semana adviento, y orac. com. miércoles octava de Pascua) o nuestra transformación en oblación perenne o en ofrenda permanente (orac. ofrendas sábado 3.ª semana tiempo pascual, y anáfora 3.ª del  *Misal Romano*).

Calvino, cuando, al conceder cierta preponderancia a las palabras de la institución, insistían en que esas palabras debían ser pronunciadas en voz alta, porque son palabras que afectan también a la asamblea (por ser el «testamento» de Cristo)<sup>379</sup>. O en la formulación de un teólogo católico de nuestros días: la palabra de Cristo en el relato de la institución «no es primaria e inmediatamente una palabra *sobre* el pan, sino una palabra dirigida a los discípulos, de manera que la relación principal que se establece (en la cena) no es la relación 'Jesús y el pan', sino la relación 'Jesús y sus discípulos' o bien 'Jesús y nosotros como comunidad de los que creen en él'»<sup>380</sup>. Pues es evidente que en la cena predominan las palabras dirigidas a los discípulos: tomad, comed, bebed, y sólo en este marco aparecen las palabras referidas a los dones. Lo que Jesús pretende como meta última es una participación y una comunidad de mesa que, a través de esos dones, nos conduzca a una incorporación a la persona y a la vida del propio Jesús<sup>381</sup>. Los dones no son fin en sí mismos, sino medio para conseguir aquel objetivo último: nuestra incorporación a Cristo.

Las palabras de Cristo tienen fuerza suficiente para convertirnos también a nosotros (y no sólo a los dones) en cuerpo suyo. Esta transformación es un don gratuito, formulado en presente de indicativo. Algunos Padres antiguos, como Juan Crisóstomo y Agustín, hicieron ya notar el paralelismo entre «esto es mi cuerpo» (1 Cor 11,24) y «vosotros sois el cuerpo de Cristo» (1 Cor 12,27; cf. también Rom 12,5: «muchos somos un cuerpo en Cristo»). Pero a la vez estas palabras son también un imperativo, una exigencia ética que deriva del indicativo: sed, por tanto, el cuerpo de Cristo. De este modo, la eucaristía es gracia y juicio al mismo tiempo; gracia que se nos otorga, pero también un reto que se nos lanza y una pregunta que se nos formula. Ante las palabras de la institución que nos hablan de la donación absoluta de Jesús, ¿somos también nosotros, es la Iglesia —su cuerpo—, «donación y derramamiento» de sí misma hacia todos los hombres como lo es Cristo, su Cabeza? Las palabras de la institución es-

<sup>379</sup> Cf. M. Lutero,  *Serm. von dem N.T.* (1520) (WA 6,362), así como  *De Capt. Babyl.* (WA 6,516); J. Calvino,  *Inst. Rel. Chr.* IV, 17,39 (CR 30, 1041s), y  *Petit Traicté* (CR 33,454s). Véase también M. Gesteira,  *La eucaristía*, 208 y nn. 37-38.

<sup>380</sup> A. Gerken,  *Theologie der Eucharistie*, 25. Cf. también H. J. Weber,  *Eucharistie, Sakrament der Christugemeinschaft*: TheolPhil 48 (1973) 194-217.

<sup>381</sup> A. Gerken,  *op. cit.*, 23,25.

tán, pues, no sólo para ser pronunciadas, sino también para ser escuchadas por nosotros mismos y para ser referidas a nuestra propia «conversión».

#### 4. La transustanciación, ¿un milagro?, ¿un misterio?

Conforme la problemática de la presencia real de Cristo, así como de la conversión o transustanciación, se va distanciando del núcleo central del misterio de la salvación (que es Cristo, sobre todo resucitado, y su cuerpo-Iglesia) y, en consecuencia, se va «cosificando», empieza a prevalecer la idea de su carácter arcano e ininteligible para la razón humana. El «misterio», que originalmente era luz, capaz de esclarecer y ahondar la experiencia y la racionalidad humanas, se desdobra en una multiplicidad heterogénea y un tanto inconexa de «misterios», que se convierten en densa oscuridad, en algo inaccesible e ininteligible para la razón humana. La reflexión teológica empezará a buscar su único apoyo en la omnimoda voluntad divina y en su potencia milagrosa, mientras va prescindiendo del sentido racional y de la coherencia lógica que el misterio como tal aporta al ser y al vivir del hombre en su acontecer histórico tanto personal como colectivo.

El momento estelar de este proceso podría situarse en el siglo IV, y va vinculado a la transición del anterior esquema «tripartito» (propio de la historia de salvación como un proceso unitario, cuyas etapas se incardinan de forma coherente en todo un dinamismo progresivo de la humanidad en el tiempo hasta llegar a la salvación en plenitud, futura), al esquema dualista de los dos órdenes (natural y sobrenatural) que concibe la salvación y la presencia del Misterio no como anticipación progresiva y dinámica de la plenitud escatológica, sino como un momento puntual, como «descenso» y por ello como irrupción súbita de Dios en la historia. Lo cual facilita la idea de la intervención preternatural de Dios en sus acciones salvíficas más destacadas, con la consiguiente ruptura del orden o de las leyes de la naturaleza. Es decir, como un milagro.

Esta concepción aparece por primera vez con toda claridad en san Ambrosio. Para explicar la transformación de los dones en la eucaristía apela al poder de la palabra de Cristo, «que suele cambiar cualquier criatura y, cuando quiere, transforma las leyes de la naturaleza (*mutet instituta naturae*)»<sup>382</sup>. En consecuencia, Am-

<sup>382</sup> Ambrosio, *De Sacr.*, 4,4,17 (PL 16,441; Sol I, 544).

brosio recurre a la potencia de la palabra de Dios en la creación, que continúa haciendo producir a la tierra sus frutos<sup>383</sup>. Una idea que se repite, entre otros Padres, en J. Crisóstomo y en Fausto de Riez<sup>384</sup>. Pero es sobre todo Ambrosio el primero en aducir una serie de prodigios tomados de los dos principales ciclos de milagros del Antiguo Testamento: el de Moisés y el de Elías. Del primer ciclo aduce como ejemplos de transmutación una serie de milagros del éxodo: el cambio de la vara de Moisés en serpiente, la conversión de los ríos en sangre, la separación de las aguas en el Mar Rojo y el Jordán, el maná y el agua que brota de la roca, la conversión del agua amarga en dulce. Del ciclo de Elías, el fuego del cielo que hace bajar el profeta y el hacha que se mantiene a flote por la palabra de Eliseo (cf. 2 Re 6,5)<sup>385</sup>. Ejemplos que eran utilizados todavía como argumento en pro de la transustanciación en la época de la Reforma, pues Calvino se hace eco de ellos para rechazarlos<sup>386</sup>.

Por otra parte, del ámbito del Nuevo Testamento, ya Cirilo de Jerusalén había aducido la conversión del agua en vino en Caná. Pero sobre todo Ambrosio insiste en el ejemplo de la concepción virginal de Jesús, que acaece «fuera del orden natural (*praeter naturae ordinem*)», igual que la conversión eucarística<sup>387</sup>.

Ya hemos dicho cómo algunos teólogos medievales insistieron en el carácter milagroso de la transustanciación como una razón para superar toda explicación racional y situar este misterio en el ámbito de la pura fe. Para santo Tomás, esta conversión es del todo sobrenatural y afirma que lo único que acaece milagrosamente en la eucaristía es la consagración<sup>388</sup>. Pero la propensión al milagro se incrementará en el nominalismo. Desde su extrinsecismo radical, G. de Ockham apela a la «potencia absoluta de Dios» para dar razón tanto de la transustanciación como de la presen-

<sup>383</sup> *Ibid.*, 4,4,13-16 (PL 16,439-441; Sol I, 542-543).

<sup>384</sup> Cf. J. Crisóstomo, *De prod. Iud. hom.*, 1,6 y 2,6 (PG 49,380.389; Sol I, 705.711); Fausto, *Hom.*, 2,12 (PL 30,272 C.275s; Sol II, 862.873).

<sup>385</sup> Cf. Ambrosio, *De Sacr.*, 4,4,18 (PL 16,442; Sol I, 545); *De Myst.*, 9,51 y 52 (PL 16,405-407; Sol I, 581-582).

<sup>386</sup> Cf. J. Calvino, *Inst. Rel. Chr.* IV, 17,15 (CR 30,1013-14), quien califica estos ejemplos de *magica incantatio*.

<sup>387</sup> Cirilo, *Cat. Myst.*, 4,2 (PG 33,1097 B; Sol I, 469); Ambrosio, *De Sacr.*, 4,4,17, y *De Myst.*, 9,53 (PL 16,441 AB.407 A; Sol I, 544.583).

<sup>388</sup> Cf. STh III, q. 77, a. 5 ad c. Pero el milagro no consiste para Tomás en la creación de una materia nueva, sino en el nuevo sujeto de inhesión que asume los accidentes.

cia multilocal de Cristo en la eucaristía. Por su omnipotencia absoluta Dios puede hacer todo lo que le venga en gana, sin limitación alguna, quebrantando si fuera preciso las leyes que él mismo se había fijado en la creación. De este modo —al menos como posibilidad—, el milagro tiende a convertirse en norma ordinaria de la actuación (sobre todo salvífica) de Dios.

Pero toda esta evolución alcanza su paroxismo en el siglo XVII con la teoría cartesiana del milagro que Dios obra en nuestros sentidos con ocasión del misterio eucarístico. La identificación radical que Descartes establece entre la sustancia y la cantidad le lleva a afirmar una mutación o conversión eucarística que acaece en el plano de la realidad cuantitativa y material, física. Pero como esta afirmación contradice lo que de hecho perciben nuestros sentidos, para los que la realidad exterior continúa siendo la misma, los cartesianos explican la permanencia de las especies (color, sabor, etc.) en virtud de una impresión subjetiva producida milagrosamente por Dios sobre nuestros sentidos una vez que, al cambiar la sustancia, han desaparecido también los correspondientes estímulos sensitivos (dimensiones, color, etc.). El milagro, pues, se ha desplazado ahora del ámbito objetivo de las cosas al de la percepción subjetiva (en correspondencia con el subjetivismo cartesiano) y, lo que es peor, se ha convertido en un milagro para engañar al hombre.

Vemos así a qué extremos conduce un planteamiento puramente cosista del misterio de la transustanciación. «La concentración miope sobre la sustancia del pan y la sustancia del cuerpo de Cristo desemboca en un milagro cosmológico desprovisto de todo valor religioso simbólico», afirma un teólogo actual<sup>389</sup>. El recurso indiscriminado y fácil al milagro por parte de la teología es por lo general la consecuencia de una insuficiente comprensión racional de la revelación y va unido a una innecesaria y absurda separación entre fe y ciencia o fe y razón. Cuando la fe carece de «razón», de recursos racionales y del necesario respaldo antropológico, el milagro —o la apelación a la voluntad y al poder omnímodos de Dios— constituye un fácil subterfugio para explicar algo que se ha convertido en ininteligible al ser desvinculado del contexto, tanto teológico como antropológico, capaz de darle sentido. Reaparece así de nuevo el problema del dualismo radical o de los dos órdenes, que hace de toda intervención divina y de su incidencia en la realidad creatural una ruptura del equilibrio

de fuerzas de la naturaleza y una intromisión siempre alienante de Dios en el orden de la historia o del mundo, capaz de convertir la antigua urdimbre de la creación en una tela de Penélope tejida y destejida sin cesar, de forma caprichosa y a veces hasta contradictoria, por la divinidad.

No es así en realidad. Antes bien, la intervención salvadora de Dios (desde la encarnación a la resurrección o desde la Iglesia a la eucaristía) no ejerce jamás violencia sobre las personas o las cosas. Las cambia, sí, y las transforma, pero siempre revalorizándolas *in melius*<sup>390</sup>, a través de una acción que a la vez que ejerce una transmutación, lo hace con vistas al restablecimiento y la afirmación en toda su hondura (es decir, en su plenitud escatológica) de aquel mismo orden creatural inicialmente establecido por él. Dios interviene no destruyendo simplemente (no por aniquilación, decían los escolásticos), sino transformando por superación y por ello potenciando al máximo las posibilidades más genuinas de las personas o las cosas y elevándolas a su máxima potencia. Dios no niega nunca su propia obra, antes bien la «sobreexalta» a un grado sumo. Hace así del simple pan, «pan del reino»; de un reino de Dios que no es otra cosa que el mismo Cristo Jesús. Y eso es precisamente la transustanciación: no ruptura (por un «milagro») del orden de la naturaleza, sino su plenificación en Cristo, el Señor.

<sup>390</sup> Así, Alejandro de Hales, Alberto Magno y el propio santo Tomás (cf. p. 500 de este mismo capítulo). Si bien la fórmula «*in mediis valet commutare*» se remonta a Fausto de Riez, *Hom.* 12 (PL 30,275 D); Sol 11, 873).

<sup>389</sup> J. M. Powers, *Teología de la eucaristía*, 161.



## LA EUCARISTIA Y EL ESPIRITU SANTO

I. LA OBRA DEL ESPIRITU  
EN LA PERSONA Y EN LA VIDA DE JESUS

La teología occidental no prestó la atención debida a la obra del Espíritu en todo el conjunto del misterio de la salvación. Una de las causas de este olvido fue la escisión entre la Iglesia oriental y la occidental, en un cisma que se inicia en el siglo IX y se consuma en el XI. De todos es sabido que la teología oriental mantuvo siempre una especial sensibilidad para la obra y la actuación del Espíritu Santo. Postura que debería servir de pauta a la teología occidental, ya que una mayor atención a la persona y la obra del Espíritu contribuiría a enriquecer tanto la cristología como la eclesiología, así como, en nuestro caso, la teología eucarística.

La cristología en primer término. El Espíritu desempeñó un papel esencial tanto en la constitución de la personalidad de Jesús como en el desarrollo de su obra. En la constitución de su personalidad singular de Hijo, pues el misterio de la encarnación no es algo estático, sino un dinamismo vivo que se despliega en una historia personal, y por ello en todo un proceso de realización humana. La filiación divina original es vivida en un éxodo, a lo largo de un proceso ininterrumpido, en una serie de opciones sucesivas de obediencia filial al Padre y de entrega a los hombres. Es bajo el impulso y el cálido aliento del Espíritu del Padre, derramado en toda su plenitud sobre Jesús, como éste va traduciendo en un vivir filial, en cada momento de su existencia humana y sin desmayo, aquel don original de su filiación divina que le había sido otorgado desde un principio. Es, pues, el Espíritu el que dinamiza toda la vida de Jesús haciendo que su filiación se concrete en obediencia amorosa, en oblación y entrega por los hombres al Padre y por ello en sacrificio. O, en la acertada expresión de la carta a los Hebreos (5,8): «siendo Hijo, aprendió por los padecimientos la obediencia (filial)» y «por el

Espíritu Santo se ofreció a sí mismo como oblación inmaculada a Dios» (Heb 9,14).

Pero el Espíritu es además como la «sustancia» o la virtud interna de toda la obra y la actuación de Jesús, de aquello que hoy llamamos su «pretensión» y que se resume en la instauración del reino de Dios. El Espíritu es el que le unge (es decir, el que lo invade y lo penetra), impulsándole a anunciar a los pobres la buena nueva del reino, a iluminar a los ciegos y liberar a los oprimidos y a proclamar e inaugurar el «año de gracia del Señor» (cf. Lc 4,14.18-19.21). Por eso Jesús se enfrenta, en este «espíritu», al espíritu del mal que parece prevalecer en el mundo, y afirma: «si yo arrojo a los espíritus malignos con el Espíritu de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12,28). Este «espíritu nuevo», que se opone y vence al espíritu del mal, es el que Jesús viene a traer: de él se siente inundado y pleno, pues «Dios no le escatimó su Espíritu» (cf. Jn 3,34)<sup>1</sup>.

Por último, es este mismo Espíritu, dador de vida, el que vivifica a Jesús en la resurrección de entre los muertos (cf. Jn 6,63; 2 Cor 3,18; 1 Pe 3,18), penetrando hasta tal punto toda su realidad personal, que le constituye en un ser pneumático, plenamente espiritual.

Pero es asimismo el Espíritu el que actualiza la presencia de la persona y la obra de Jesús en la Iglesia, a la vez que anticipa en ella el futuro del reino. Por ser él la fuente y como el compendio de toda la intención y la actuación de Jesús, de su pretensión, pertenece al Espíritu el asumir la obra de Jesús (en el dinamismo de su vida, muerte y resurrección) y universalizarla, haciéndola presente en cada momento del espacio y del tiempo. Según el teólogo ortodoxo P. L'Huillier, una mayor atención a la obra del Espíritu por parte de la teología católica contribuiría a resolver la antinomia planteada en Occidente entre el *ephapax* o la vinculación de la salvación al pasado de la vida y la obra del Jesús histórico, y su universalización así como su reactualización o su presencia siempre nueva en el sucesivo decurso de la historia<sup>2</sup>.

La tensión entre el pasado de la obra salvífica del Jesús histórico y la presencia universal salvadora del Resucitado a través del Espíritu encuentra una clave de comprensión en la tensión paralela entre Pascua y Pentecostés. ¿Añade Pentecostés algo

<sup>1</sup> Cf. sobre una cristología del Espíritu: O. González, *Jesús de Nazaret* (Madrid 1975) 555-589.

<sup>2</sup> Cf. P. L'Huillier, *Théologie de l'épîclèse*: VerbCaro 14 (1960) 312s.

nuevo a la Pascua (es decir, a la salvación acaecida ya por la vida, la muerte y la resurrección de Jesús)?<sup>3</sup>. Pentecostés no es una repetición de la Pascua ni añade nada nuevo a la salvación realizada por Jesús, a no ser la actualización y presencialización incesante de este misterio salvífico para los creyentes diseminados en el espacio y en el tiempo<sup>4</sup>. O mejor aún: Pentecostés realiza la incorporación de la comunidad de los creyentes dispersos en la historia, a la persona y la vida de Jesús y a su misterio pascual: «Yo, una vez exaltado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32). Al Espíritu, que es el testigo de Jesús, de su persona y de su obra (cf. Jn 15,26; cf. 15,16; 16,14), le compete la constitución de la Iglesia como el único cuerpo de Cristo: él es el vínculo capaz de unir estrechamente la comunidad cristiana a Cristo como cabeza (cf. 1 Cor 12,13; cf. vv. 4-14; Ef 4,4-6), haciendo así de muchos un solo cuerpo en Cristo (cf. Rom 12,5; 1 Cor 12,12.20). El Espíritu, que reposa sobre el Hijo, se expande sobre su comunidad mesiánica (cf. Hch 2,14-16) y la une a Cristo convirtiéndola en cuerpo suyo, haciéndola participar así de la salvación y de la vida eterna que de la Cabeza fluye hacia sus miembros.

Por otra parte, el descenso del Espíritu en Pentecostés inaugurar la era escatológica. Por eso la eucaristía es anuncio de la parusía final (cf. 1 Cor 11,26) a la vez que su presencia anticipada. En verdad, los cristianos son «los que han sido iluminados, los que han gustado el don celestial y han llegado a participar del Espíritu Santo, gustando la palabra de Dios y los prodigios del mundo venidero» (Heb 6,4-5).

<sup>3</sup> Es conocida la controversia que sobre esta cuestión (aunque referida a las relaciones entre el bautismo y la confirmación) tuvo como protagonistas en Inglaterra a teólogos como G. Dix, G. H. Lampe y L. S. Thornton. Cf. J. Crehan, *The Years Work on Baptism and Confirmation, 1945-1955*: TheolStud 17 (1956) 494-515.

<sup>4</sup> Dice, con razón, el teólogo ruso B. Bobrinsky: «Hablar de la economía del Espíritu Santo en cuanto contradictista de la economía del Hijo no significa en modo alguno disociar u oponer ambas economías. El tiempo del Espíritu no sucede al tiempo de Cristo, sino que constituye su acabamiento y su plenitud. Toda la Iglesia se encuentra enclavada en el tiempo de Pentecostés, pero el Espíritu de Pentecostés es tanto el agente de la presencia permanente del Señor en su Iglesia como el fruto y el don permanente de Cristo resucitado y exaltado a la derecha del Padre». Por eso «la presencia de Cristo y la del Espíritu son simultáneas y al mismo tiempo diversas»: *Présence réelle et communion eucharistique*: RevScPhilTheol 53 (1969) 413.

Es el advenimiento del Espíritu sobre la comunidad reunida y sobre sus dones, pan y vino, el que suscita el ardiente deseo de la segunda venida del Señor, anticipada y misteriosamente pre-significada en el «adviento» o advenimiento sacramental de Cristo. Por eso el contexto eucarístico es el ámbito apropiado del *Maran atba*, súplica de la primera comunidad: pues son «el Espíritu y la Esposa (los que) dicen: ven. Ven Señor Jesús. Amén» (Ap 22,17; cf. 1 Cor 16,22; *Did.* 10,6). La tradición oriental insiste especialmente en la estrecha vinculación entre la eucaristía, la presencia del Espíritu y la anticipación del reino de Dios, de forma que la comunión con el Espíritu «nos hace espirituales, nos integra al paraíso, nos introduce en el reino de los cielos y, en la adopción filial, nos da la confianza para llamar a Dios Padre y participar en la gracia de Cristo, ser llamados hijos de Dios y tener parte en la gloria eterna»<sup>5</sup>.

## II. UN ESPÍRITU DE COMUNIÓN: ECLESIAL Y EUCHARÍSTICA

No basta en la eucaristía con la participación en «la carne y sangre» de Cristo si a la vez no se da la comunión con su Espíritu, es decir, con lo más profundo de su propio ser personal. El espíritu resume y expresa, a nivel humano, la interioridad más honda de la persona: cuando decimos de alguien que tiene un espíritu abierto o que tiene buen espíritu, estamos hablando de su forma de ver y de sentir, de su manera de pensar y de actuar y, aún más, de su misma forma de ser. Algo similar podemos decir del Espíritu divino: es la interioridad más recóndita del ser de Dios y lo que lo define como tal. Por eso «las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios», hasta el punto de que «el Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios» (1 Cor 2,10-11). De aquí que al dárseos el Espíritu Santo (que lo es a la vez del Padre y del Hijo, Jesucristo) se nos da con él «el pensamiento de Cristo» y «la mente del Señor», la forma de ser y de vivir de Dios (1 Cor 2,16). Por eso es el Espíritu divino el que nos hace «conformes con la imagen del Hijo» (Rom 8,29; cf. 2 Cor 3,18; Flp 3,21; Col 3,10).

<sup>5</sup> San Basilio, *De Spir. Sancto*, 15,36 (PG 32,132). Fórmulas similares que ponen en relación al Espíritu con el futuro escatológico pueden encontrarse en la *Tradición Apostólica* (cf. Sol I, 171), en la anáfora de san J. Crisóstomo y en la liturgia bizantina, entre otras (cf. B. Bobrinskoy, *art. cit.*, 415.418. Cf. también P. L'Huillier, *art. cit.*, 313-314).

La eucaristía, pues, se orienta en última instancia a una fusión nuestra con el Espíritu de Cristo y a una comunión plena con él. La participación en el cuerpo y la sangre del Señor no son un fin en sí mismo, sino un medio para lograr esa comunión «espiritual» con Cristo, es decir, para alcanzar esa fusión plena de nuestro espíritu con el suyo, de nuestra persona con la suya. Por eso afirma el Evangelio de Juan que la carne no aprovecha para nada si no nos lleva a participar del Espíritu, de la forma de ser y de actuar de Cristo (cf. Jn 6,63). Y algunos teólogos hablan con razón de la eucaristía como un «acontecimiento pneumático» o espiritual, por el que nos incorporamos al Señor resucitado a la vez que participamos de su Espíritu<sup>6</sup>. El Vaticano II afirma de Cristo que es «pan vivo, por su carne que da vida a los hombres, vivificado y vivificador por el Espíritu Santo»<sup>7</sup>.

La comunión es, pues, no sólo una comunión en el cuerpo y sangre de Cristo, sino también en su Espíritu. Y por ello es también una comunión eclesial, porque la Iglesia no acaece más que allí donde el Espíritu de Cristo congrega a una comunidad vivificándola y aunándola en un único cuerpo.

### 1. *El Espíritu como generador de la densidad de la presencia y la comunión*

Tres son las principales funciones del Espíritu en el misterio de la salvación: la universalización de la obra de Cristo, su actualización y su personalización o interiorización<sup>8</sup>. Por la resurrección y la ascensión no sobreviene una radical separación de Cristo respecto a sus discípulos, sino más bien una cercanía y una presencia que, por obra del Espíritu, se convierte en un encuentro personal más profundo aún que el que se daría con el Jesús histórico, pues acaece por interiorización de esa presencia<sup>9</sup>.

La nueva presencia eucarística, propia del Resucitado, se diferencia así de la del Jesús terreno en que ya no es una mera pre-

<sup>6</sup> Cf. J. M. Tillard, *L'Eucharistie et le Saint Esprit*: NRTh 90 (1968) 376, así como *L'Eucharistie, pâque de l'Église* (Paris 1964) 59-105; G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, 95-102.

<sup>7</sup> Decreto *Presbyterorum ordinis*, n. 5b.

<sup>8</sup> Cf. O. González, *op. cit.*, 557s.

<sup>9</sup> Cf. J. H. McKenna, *Eucharistic Epiclesis*: TheolStud 36 (1975) 278; J. Ratzinger, art. *Himmelfahrt Christi*: LThK 5,360-362; así como art. *Ascensión de Cristo*: SM 1,438-439.

sencia estática —un mero estar ante nosotros o nosotros ante él—, sino que es una presencia esencialmente comunicativa, de intercomunidad vital, por la que él nos asume incorporándonos a su propia vida y nosotros vivimos por él y en él. Implica, pues, una divinización del hombre, que es a la vez su humanización plena<sup>10</sup>. Por eso, así como la presencia del Resucitado a los discípulos implicaba la elevación de éstos a su mismo nivel y su participación en el Espíritu y la vida nueva de la resurrección, así también en la eucaristía se requiere esa misma comunión con el Espíritu de Cristo para poder percibir su presencia<sup>11</sup>. Sólo en ese vínculo de amor englobante que es por esencia el Espíritu puede darse la presencia recíproca como presencia auténticamente personal: presencia no sólo del Señor a su Iglesia, sino también de ésta a él.

La presencia de Cristo resucitado sólo puede ser una presencia de comunión vital y no meramente objetiva o cosística. Por eso sólo cuando el Espíritu hace de Cristo y de su Iglesia «una mística persona» (H. Mühlen), o un único cuerpo del que participan la Cabeza y los miembros, es cuando se da verdaderamente una presencia íntima, vital a la vez que personal. El Espíritu va con frecuencia vinculado a la comunión en el Nuevo Testamento (cf. 2 Cor 13,13; Flp 2,1). Y la teología habla de él como el

<sup>10</sup> «Las posibilidades, formas e intensidad de la presencia son correlativas a la densidad ontológica o personal de los seres que se presencian». En el caso de la humanidad glorificada de Jesús, nos hallamos ante «una realidad finita que, al ser glorificada, participa de las propiedades que Dios posee respecto de las criaturas, y que existe al margen del espacio y del tiempo». La presencia de Cristo no significa, pues, que sea directamente accesible a nuestros sentidos, sino «que él puede hacerse presente con toda su fuerza personal, iluminando nuestra inteligencia, fortaleciendo nuestra voluntad y liberando nuestra libertad, es decir, transformándonos. Que por ello el creyente tiene la posibilidad de vivir en una referencia respecto de él semejante a la que se vive frente a una persona amada» (O. González, *op. cit.*, 583).

<sup>11</sup> «El luminoso advenimiento del Espíritu nos hace entrever, como en la mañana primera, la resurrección del Maestro; o más bien nos concede la gracia de verle a él mismo, a él, el Resucitado... Cuando esto se produce en nosotros por el Espíritu, él nos resucita de entre los muertos, nos vivifica y se nos deja ver todo entero, viviendo en nosotros, él, el Inmortal e Imperecedero. Y, no contento con ello, nos concede la gracia de conocerle a él claramente, a él que nos conresucita y nos conglorifica consigo tal como lo atestigua toda la divina Escritura» (Simeón el Nuevo Teólogo [† 1022], *Catequesis XIII*: SC 104,198-201).

vínculo de amor que funde en una comunión indisoluble al Padre y al Hijo; misterio que encuentra en la Iglesia, y dentro de ella en la celebración eucarística, su plasmación.

Pero el que esta presencia sea personal y no objetiva no significa que sea sin más individual o subjetiva. Se trata de una presencia en un marco eclesial y, por tanto, no de una mera presencia de Cristo a nosotros en unos dones por sí solos, aislados de todo contexto; ni tampoco de una mera presencia nuestra, subjetiva, a él como individuos solos, aislados de todo contexto, sino de una presencia de Cristo a su Iglesia y de ésta a Cristo (que incluye, por supuesto, los dones). Y en este sentido cabe hablar de una presencia real personal ciertamente objetivada (en la mutua comunión vital entre Cristo y su Iglesia), aunque no objetiva y cosística; a la vez que personal, pero no meramente subjetiva o individualista. La presencia implica, pues, por una parte, la donación personal de Cristo a su comunidad, pero, a la vez, la apertura y la acogida de ésta, así como su donación en respuesta.

La conjunción *hic et nunc* de esa donación recíproca es obra del Espíritu y tiene lugar sobre todo en la celebración sacramental, de tal manera que si uno de esos dos momentos fallase, no se daría el encuentro sacramental. Un mismo Espíritu en Cristo y en nosotros es el que hace que la presencia eucarística adquiera toda su densidad y hondura, toda su fuerza de mutua entrega.

Por tanto, la eucaristía no encuentra en los dones su meta, sino en la Iglesia. La celebración se ordena al encuentro entre Cristo y su esposa, la Iglesia, mientras el pan y el vino actúan como intermediarios, como signos eficaces de esa presencia y donación mutuas. Los dones son las arras de esta alianza matrimonial; más aún, son «la carne y la sangre» de las que participan por igual la Cabeza y su cuerpo (la Iglesia) y con las que el Esposo como cabeza nutre y alimenta a la esposa, cuerpo suyo<sup>12</sup>. Pues la eucaristía no se orienta únicamente —como a veces creemos— a la santificación personal del cristiano o a la comunión individual con Cristo, antes bien su finalidad primordial es la constitución y profundización de la comunidad como cuerpo de

<sup>12</sup> Tal como se afirma en Ef 5,29-32: «Porque nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y abriga como Cristo a su Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo». El esposo y la esposa «serán dos en una sola carne: gran misterio es éste, pero yo lo aplico a Cristo y a su Iglesia».

Cristo por medio del Espíritu<sup>13</sup>. Se ordena sobre todo a la «comunidad de los santos» y, sólo en este marco, a la comunión individual. La realidad más profunda de la eucaristía, la *res sacramenti*, es la constitución de la comunidad<sup>14</sup>.

Es en este marco de la Iglesia como cuerpo de Cristo donde hay que encuadrar todas las otras dimensiones de la eucaristía: la presencia del Señor en los elementos, que se realiza en el contexto de una celebración litúrgica y de una comunidad orante, en la que el Señor se ha hecho antes presente por su palabra y por la fuerza de su Espíritu. Sólo en ese mismo contexto eclesial acaece igualmente la memoria, que coincide con la fe misma y la vida de la comunidad, así como la acción de gracias o *eucharistia*, la respuesta en alabanza y adoración de la Esposa al Esposo. Y es, por último, en este marco más amplio de comunión que es la Iglesia donde se da el encuentro individual de cada creyente con Cristo.

Todavía nos quedan reminiscencias, en algún documento del magisterio, de esta mutua implicación, de la incorporación personal a Cristo a través de la incorporación a su cuerpo eclesial. Así, el Concilio de Florencia afirma, refiriéndose a la vez a la gracia y a la eucaristía, que por ellas «el hombre se incorpora a Cristo y se une a sus miembros» (DS 1322). Y el Vaticano II afirma que por la eucaristía se consuma la edificación del cuerpo de Cristo<sup>15</sup>. El disociar ambos planos, el personal y el eclesial, fue funesto para la comprensión de la eucaristía y para la praxis cristiana, porque condujo a una concepción según la cual el creyente podía participar en la eucaristía al margen de la vida comunitaria de la Iglesia.

## 2. La eucaristía, alimento espiritual

Esta temática se formuló, en determinados momentos de la historia, bajo la denominación de *manducatio impii*: ¿qué es lo

<sup>13</sup> «La Iglesia y la eucaristía son, por tanto, indisociables e indivisibles. Se trata de un misterio único; y el acto litúrgico de la comunión desvela precisamente esta correlación», afirma B. Bobrinskoy, *art. cit.*, 411.

<sup>14</sup> Con razón afirma N. Cabásilas: «Si nos fuese dado ver con los ojos de la carne a la Iglesia de Cristo en esa dimensión en la que ella se encuentra unida a él y participa de su carne sagrada, no veríamos otra cosa que el cuerpo mismo del Salvador» (*Expl. de la div. lit.*, 38,2: SC 4, 230s).

<sup>15</sup> Cf. const. sobre la Iglesia *Lumen gentium*, núms. 13-16. Véase además el decreto de ecumenismo *Unitatis redintegratio*, núms. 2b.4c.

que recibe en la eucaristía aquel que se acerca a ella sin las debidas disposiciones o, más aún, sin la fe como el requisito mínimo indispensable? Desde una concepción que disociaba entre la persona de Jesús y la aplicación de los frutos de la salvación realizada por él, cabe pensar en una recepción en la eucaristía del cuerpo y la sangre de Cristo sin recibir la salvación que él trae. Pero si partimos de otros presupuestos y afirmamos la presencia del Resucitado como indisociable de la salvación que él mismo es (y no sólo que él trae, como algo inherente a su persona o a su obra), su presencia es a la vez presencia salvífica. Surge entonces el interrogante: el que no recibe el don de la salvación, ¿tampoco recibe en la eucaristía el cuerpo y la sangre del Señor, sino únicamente pan y vino?

El Nuevo Testamento nos habla de la manducación eucarística en dos pasajes importantes. El primero es el de 1 Cor 11, 27-29 (cf. además 30-34), donde Pablo afirma que «quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y la sangre del Señor», y añade: «pues el que come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condenación». Este texto ha sido interpretado con frecuencia en un sentido individualista: como el sacrilegio que comete aquel que se acerca a la comunión eucarística sin las debidas disposiciones, sin la fe requerida o con la conciencia de un grave pecado personal. Sin embargo, algunos autores modernos insisten, creo que con acierto, en la dimensión eclesial. El discernimiento debe orientarse en un doble sentido: es preciso discernir ciertamente «el cuerpo y la sangre» del Señor y responder a su presencia con la fe y las disposiciones que él merece y que espera de nosotros; pero es preciso discernir asimismo nuestra relación con su cuerpo eclesial. De manera que aquel que no respeta el cuerpo del Señor en sus miembros tampoco es digno de acercarse al Señor como cabeza de ese cuerpo. De este modo, el que no discierne el cuerpo (eclesial) del Señor se hace reo del cuerpo y la sangre (personal) de Cristo, de manera que come y bebe su propia condenación (cf. vv. 27.29). O expresado en términos similares: «que cuando os juntéis para el banquete (eucarístico), os esperéis unos a otros», de manera «que no os reunáis para vuestra propia condenación» (cf. vv. 33.34). La comunión de los dones no es, pues, disociable de la comunión de los santos<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> E. Käsemann resalta la importancia del Espíritu en la eucaristía, según Pablo. Dado que la nueva corporeidad del Resucitado está transida del Espíritu, su autodonación es descrita por Pablo como comunicación del

El segundo pasaje es el de Jn 6,63: «el Espíritu es el que da vida; la carne no aprovecha para nada», en donde se destaca la importancia de la recepción del Espíritu y la vida eterna comunicada a través de él, y no sólo de la carne y la sangre, para una verdadera manducación eucarística.

Para los Padres de la Iglesia, e incluso para la teología medieval hasta el siglo XI, el Espíritu, así como la gracia y la vida eterna no eran disociables de Cristo resucitado. El Cristo total, es decir, su persona, su cuerpo eclesial, su Espíritu, su vida misma derramada sobre nosotros como don y como gracia, constituyen no entidades dispersas, sino un único conjunto indivisible. La verdadera comunión del cuerpo y sangre de Cristo implica indisolublemente la participación en su Espíritu y por ello en su cuerpo eclesial. «No busquen al Espíritu Santo sino en el cuerpo de Cristo —afirma Agustín—, cuyo sacramento (algunos) tienen sólo externamente, pero sin tener dentro la realidad misma de la que aquél es sacramento: y por eso comen y beben su propia condenación». Y esta realidad es precisamente la unidad eclesial, «porque el pan, que es uno, es sacramento de unidad»<sup>17</sup> (cf. 1 Cor 10,7), de manera que si falta esa unidad del cuerpo eclesial de Cristo la eucaristía se convierte, según el Doctor de Hipona, en un mero sacramento externo, sin contenido.

Agustín habló de la «virtud del sacramento» o de una participación real del cuerpo de Cristo<sup>18</sup>. Pero estos términos no signifi-

cajan todavía entonces una realidad impersonal (la gracia como un don en sí), sino que servían para expresar la vida misma del Resucitado y su Espíritu comunicado a nosotros<sup>19</sup>. Por eso comer verdaderamente significa permanecer en Cristo como miembros de su cuerpo y tenerle a él permaneciendo en nosotros<sup>20</sup>. «El que está, pues, en la unidad de su cuerpo, es decir, en la unión de los miembros cristianos, cuyo sacramento cuando comulgan los fieles suelen recibir en el altar, este tal se dice verdaderamente que come el cuerpo de Cristo y bebe la sangre de Cristo», y, por consiguiente, los que están separados «de la unidad de este cuerpo, pueden recibir el mismo sacramento, mas no de suerte que les sirva de provecho, sino de mucho daño». «No debe decirse, por tanto, que come el cuerpo de Cristo el que no está en el cuerpo de Cristo»<sup>21</sup>. Sólo a partir de esta dimensión, que podríamos llamar mística, deduce luego Agustín las consecuencias éticas: come indignamente el cuerpo y la sangre de Cristo el que no vive el amor, la unidad y la paz exigidos por el cuerpo (eclesial) de Cristo: «Quien recibe el misterio de unidad y no tiene el vínculo de la paz, no recibe un misterio que le aprovecha, sino más bien un sacramento que le condena»<sup>22</sup>. Y comentando 1 Cor 11,27, afirma: «Dignamente lo recibís si os guardáis del fermento de la mala doctrina» o «si hubiera en vosotros el fermento de la caridad», que es el vínculo de unión de la Iglesia<sup>23</sup>. Y de modo

Esperito. Hasta cabría esperar que el Apóstol formulase así las palabras sobre el pan: «éste es mi espíritu», porque el cuerpo de Cristo es ya un cuerpo espiritual, como es «la roca espiritual» y la «comida y bebida espiritual» (1 Cor 10,3-4). Además, 1 Cor 7,17 afirma que «quien se une al Señor se hace un espíritu con él». Esta misma vinculación entre el cuerpo y el Espíritu de Cristo reaparece en 1 Cor 12,13: la comunidad se convierte en cuerpo de Cristo en virtud y por obra del Espíritu de Cristo; y, según Rom 8,9, somos incorporados sacramentalmente al cuerpo de Cristo los que tenemos su Espíritu. Cf. *Anliegen und Eigenart*, en *Exegetische Versuche* I, 33. Aunque la tesis de Käsemann es exagerada, porque no distingue suficientemente la obra de Cristo y la del Espíritu, su intuición fundamental es sin duda interesante.

<sup>17</sup> Agustín, *Ep.*, 185 (PL 33,815; Sol II, 213). «Háganse cuerpo de Cristo los que quieren vivir del espíritu de Cristo. Del espíritu de Cristo no vive sino el cuerpo de Cristo» (*In Io tract.*, 26,13: PL 35,1612; Sol II, 229).

<sup>18</sup> «Una cosa es el sacramento, otra la virtud del sacramento» (*In Io tract.*, 26,11: PL 35,1611; Sol II, 225. Cf. también *ibid.*, 26,12: PL 35, 1612; Sol II, 227).

ficaban todavía entonces una realidad impersonal (la gracia como un don en sí), sino que servían para expresar la vida misma del Resucitado y su Espíritu comunicado a nosotros<sup>19</sup>. Por eso comer verdaderamente significa permanecer en Cristo como miembros de su cuerpo y tenerle a él permaneciendo en nosotros<sup>20</sup>. «El que está, pues, en la unidad de su cuerpo, es decir, en la unión de los miembros cristianos, cuyo sacramento cuando comulgan los fieles suelen recibir en el altar, este tal se dice verdaderamente que come el cuerpo de Cristo y bebe la sangre de Cristo», y, por consiguiente, los que están separados «de la unidad de este cuerpo, pueden recibir el mismo sacramento, mas no de suerte que les sirva de provecho, sino de mucho daño». «No debe decirse, por tanto, que come el cuerpo de Cristo el que no está en el cuerpo de Cristo»<sup>21</sup>. Sólo a partir de esta dimensión, que podríamos llamar mística, deduce luego Agustín las consecuencias éticas: come indignamente el cuerpo y la sangre de Cristo el que no vive el amor, la unidad y la paz exigidos por el cuerpo (eclesial) de Cristo: «Quien recibe el misterio de unidad y no tiene el vínculo de la paz, no recibe un misterio que le aprovecha, sino más bien un sacramento que le condena»<sup>22</sup>. Y comentando 1 Cor 11,27, afirma: «Dignamente lo recibís si os guardáis del fermento de la mala doctrina» o «si hubiera en vosotros el fermento de la caridad», que es el vínculo de unión de la Iglesia<sup>23</sup>. Y de modo

<sup>19</sup> Comentando Agustín la frase «tú tienes palabras de vida eterna» (Jn 6,68), dice: «Tú tienes, en efecto, la vida eterna que tú mismo comunicas con tu cuerpo y tu sangre». «Tú eres la misma vida eterna y no das en tu cuerpo y tu sangre otra cosa que lo que tú mismo eres» (*In Io tract.*, 27,9: PL 35,1619; Sol II, 248. Cf. también F. M. Berrouard, *L'être sacramentiel de l'eucharistie selon saint Augustin*: NRTh 99 [1977] 707-710).

<sup>20</sup> «La señal de que ha comido y bebido (el cuerpo y la sangre) es ésta: si él permanece en Cristo y Cristo en él; si él habita en Cristo y Cristo en él» (*In Io tract.*, 27,1: PL 35,1616; Sol II, 238). «El que no permanece en mí y yo en él, que no diga que come mi cuerpo o bebe mi sangre» (*De civ. Dei*, 21,25: PL 41,742; Sol II, 401). Véase también *In Io tract.*, 27,11 (PL 35,1615-21). Cf. F. M. Berrouard, *art. cit.*, 709.

<sup>21</sup> Agustín, *De civ. Dei*, 21,25 (PL 41,741; Sol II, 398.399).

<sup>22</sup> Agustín, *Serm.*, 227 (PL 38,1009; Sol II, 329). Por tanto, que **esto** nos lleve «no a recibir el cuerpo de Cristo y su sangre sólo sacramentalmente, sino a comer y beber hasta participar de su Espíritu, de manera que permanezcamos en el cuerpo del Señor en calidad de miembros, a fin de ser animados por su Espíritu» (*In Io tract.*, 27,11: PL 35,1621; cf. 1620ss). Véase también F. M. Berrouard, *art. cit.*, 715-717.

<sup>23</sup> Agustín, *Serm. de sacr.*, 4 (PL 46,827s; Sol II, 341).

similar Juan Crisóstomo, aunque acentuando en mayor grado la dimensión ética, en especial la caridad<sup>24</sup>. El comer indignamente consiste, pues, no sólo en acercarse a la eucaristía en pecado personal grave, sino en esa situación de contradicción grave que implica el comer el cuerpo sin ser del cuerpo (y, por tanto, excluyendo la caridad). El pecado grave como disposición personal indebida tiene importancia, sin duda, pero no desvinculado de la actitud negativa adoptada respecto al cuerpo de Cristo en toda su amplitud.

La progresiva identificación, en la teología medieval del siglo IX, entre el cuerpo eucarístico y el cuerpo del Jesús histórico, su carne y su sangre, así como la separación consiguiente entre el cuerpo eucarístico y el cuerpo eclesial (la teoría del *duplex* y aun el *triplex corpus*) origina también la disyunción entre el sacramento y la virtud del sacramento: al sacramento se le adscribe la presencia real de Cristo, de su cuerpo y su sangre; a la virtud, la eficacia del Espíritu o bien la donación de la gracia como realidad autónoma (don desvinculado ahora en parte de la vida eterna, del Resucitado).

Esta ruptura de la unidad original llevará, primero con Ratramno, pero sobre todo con Berengario, a una disociación en dos posturas antagónicas. La primera, la simbolista, es acertada en su intención de mantener la dimensión *espiritual* del sacramento, pero se equivoca al no considerar la realidad eucarística en su vinculación intrínseca con la persona del Resucitado, sino como un *fluidum* impersonal que deriva, como gracia o como un don intermedio, del Señor en los cielos y que se hace presente en el pan y el vino. La presencia, pues, no es del cuerpo y la sangre de Cristo, sino de su virtud, su fuerza o su gracia presente en los dones. A su vez, el realismo extremo acierta al insistir en la presencia real de Cristo, de su persona, de su cuerpo y su sangre rechazando toda sustitución de Cristo por su Espíritu o la reducción de la presencia de la persona de Jesús a su «virtud», su gracia o la eficacia de su acción salvadora. En cambio, se equivoca

<sup>24</sup> Afirma J. Crisóstomo: «Nos hizo su cuerpo y nos dio su cuerpo» (*In Eph. hom.*, 3,3; PG 62,27; Sol I, 912). Y comentando el «comer y beber indignamente» (1 Cor 11,27), dice: «¿Cómo no lo hará indignamente el que desprecia al hambriento y el que, al despreciarlo, lo llena de confusión? Pues el no dar a los pobres excluye del reino» (*In 1 Cor hom.*, 27,4; PG 61,230; Sol I, 884). Cf. también *In 1 Cor hom.*, 28,1 (PG 61,233; Sol I, 893).

al entender el sacramento de una forma excesivamente *carnal* o material, olvidando su dimensión espiritual.

En este contexto surgen cuestiones tan insólitas como la pregunta de si el cuerpo y la sangre de Cristo son objeto de digestión y de desecho, tal como sucede con los restantes alimentos, así como la célebre disputa medieval (siglos XI y XII) sobre qué es lo que come un ratón cuando roe la forma. Llegamos así a la máxima exacerbación de aquel concepto materialista del cuerpo y de la sangre de Cristo, preconizada por la postura antiberengariana del siglo XI, conducente de por sí a una manducación carnal (aunque todo tipo de manducación carnal había sido ya rechazada por la teología medieval, desde el siglo IX, por autores como Floro de Lyon o Pascasio Radberto<sup>25</sup>). Sin embargo, también en el mismo siglo XI y en el ámbito de aquellos teólogos que empiezan a utilizar el término «sustancia» como respuesta a la postura de Berengario, surge un brote de exagerado espiritualismo: tal es el caso de Durando de Troarn, que destaca de tal modo la presencia sustancial del cuerpo y la sangre de Cristo, que minusvalora las especies, hasta el punto de afirmar que la eucaristía nada tiene de alimento corpóreo; todo en ella es espiritual<sup>26</sup>. Guitmundo de Aversa, de forma similar, considera las especies como un mero epifenómeno, por lo que su corrupción es puramente ilusoria; en la eucaristía sólo hay cuerpo y sangre de Cristo. Por último, Algerio de Lieja, en el siglo XII, presta suma atención a esta problemática. Otorga a los accidentes cierta realidad, aun después de la consagración, aunque defiende una refluencia de la incorruptibilidad del cuerpo sobre los elementos.

Por esta misma época se debaten también cuestiones como ésta: ¿qué es lo que come un animal cuando devora las especies

<sup>25</sup> Cf. Floro, *Adv. Amal.*, 4,9 (PL 119,74.78); P. Radberto, *De Corp. et Sang. Dni.* (PL 120,1331). La tesis que propugnaba una manducación carnal del cuerpo y sangre de Cristo recibió el nombre de «estercoranismo» (término procedente del latín *stercus*, estiércol, y que alude a una supuesta conversión del cuerpo de Cristo en materia desechable por la digestión). El inventor de este término fue, paradójicamente, el cardenal Humberto de Silva Candida —aquel que más se aproximó a la teoría de la manducación carnal—; un apelativo que él no dudó en aplicar a algunos de sus contemporáneos, uno de ellos oriental (cf. *Contra Nicetam*, 22: PL 143,993). A tales extremos puede llegar una concepción carnal de la eucaristía. Cf. sobre esta cuestión A. Gaudel, art. *Stercoranisme*: DTC 14,2590-2612.

<sup>26</sup> Cf. Durando, *Liber de corp. et sang. Chr.*, 2,9.11 (PL 149,1380-1389n. 1392).

eucarísticas? Diversas fueron las respuestas a tal pregunta<sup>27</sup>. Lo sorprendente es que la teología medieval primera relacionó esta cuestión con la *manducatio impii*, es decir, con la pregunta acerca de qué es lo que recibe el no creyente cuando toma la eucaristía.

La progresiva clarificación de las relaciones que median entre la sustancia y los accidentes permitirá, primero a Pedro Lombardo y posteriormente a Alberto Magno y a santo Tomás, distinguir entre una manducación corporal de las especies y una manducación espiritual del cuerpo y sangre de Cristo. Por una parte, Tomás de Aquino tiene el acierto de volver a poner en relación, de algún modo, el alimento espiritual con nuestra incorporación a Cristo. Citando a san Agustín, afirma: «ésta es la diferencia entre el alimento corporal y el espiritual: que el alimento corporal se convierte en la sustancia de aquel que de él se nutre», mientras que «el alimento espiritual convierte al hombre en el mismo (alimento)», según aquella voz que oyó Agustín de labios de Cristo: «No eres tú quien me transformarás en ti, como alimento de tu carne, sino que eres tú quien te transformarás en mí» (*Conf.* 7, 10)<sup>28</sup>. Por otra parte, Tomás insiste en que la presencia de Cristo

<sup>27</sup> Es la célebre cuestión medieval «Quid sumit mus?». Cf. sobre esta cuestión A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* (Ratisbona 1955) III/2, 207-222. Las principales respuestas a esta cuestión son las siguientes: según unos autores (escuela de Abelardo), cuando los ratones comen las especies sacramentales desaparece de ellas inmediatamente el cuerpo de Cristo, permaneciendo únicamente dichas especies (algunos añaden que retorna la sustancia del pan); según otros, los ratones comen el cuerpo de Cristo, pero sin que éste resulte contaminado por esta manducación, «pues pasa puro e inmaculado por la boca del ratón como pasa por la boca del hombre impío: a la manera como el rayo de sol atraviesa una ciénaga sin mancharse» (*ibid.*, 207). Esta segunda sentencia, vinculada a la escuela de Anselmo de Laón, supone ya que el cuerpo de Cristo no puede ser «triturado por los dientes» (como afirmaba la profesión de fe impuesta a Berengario por Nicolás II en 1059). Por tanto, el roer del animal o el masticar del hombre afectan únicamente a las especies sacramentales, pero no al cuerpo resucitado de Cristo, que es inviolable e incorruptible. Véase el eco de toda esta cuestión en la carta de Gregorio XI a los arzobispos de Tarragona y Zaragoza (8 agosto 1371) en DS 1101-1103.

<sup>28</sup> STh III, q. 73, a. 3 ad 2. También Alberto Magno apunta algunos datos interesantes. Por una parte, establece una distinción entre el mero recibir y el comer. El pecador recibe a Cristo (con una mera recepción material, como la de los vasos sagrados), pero no «come», o no realiza una manducación verdadera, pues ésta no acaece por una mera presencia de contacto o yuxtaposición, sino por una unión íntima, de incorporación,

permanece mientras permanecen las especies: cuando por la manducación o por otras causas las especies se corrompen, cesa también la sustancia y con ella la presencia<sup>29</sup>. Finalmente, Tomás disocia definitivamente, con buen sentido, la manducación de un animal y la manducación humana: el hombre, por muy pecador que sea, es capaz de una manducación espiritual; algo de lo que no es capaz el animal en ningún caso<sup>30</sup>.

La controversia se recrudece nuevamente en la Reforma bajo el concepto de *manducatio oralis*. Ante la espiritualización del sacramento propugnada por la tendencia calvinista y zuingliana, surge muy pronto el problema: ¿el sacramento se resuelve en la fe y se reduce a ella? ¿La manducación acaece únicamente por la fe?

Lutero subraya la dimensión sacramental, haciendo hincapié en la «manducación oral»: tanto el que no tiene fe como el que la tiene, cuando reciben el sacramento, reciben a Cristo; aunque en el primer caso para juicio y condenación, mientras en el segundo para salvación (es decir: para el perdón de los pecados). Calvino, en cambio, rechazó la manducación oral, porque el cuerpo de Cristo no es separable de la comunicación de su Espíritu y por ello de la donación de la salvación. Calvino afirma expresamente la manducación de la carne de Cristo, pero no en el sentido de comer una «materia celestial», sino únicamente en el sentido de un encuentro personal con el Señor, cuyo Espíritu recibimos y cuya presencia nos alimenta. Si se excluye o no tiene lugar este encuentro interpersonal, no queda otra manducación

pues «comer es incorporar»: cf. *In IV Sent.*, d. 9, a. 9 (*Opera*, ed. E. Borgnet, 29,219). Por otra parte, según Alberto, tres son las cosas que se requieren para una recepción digna de la eucaristía y para que tenga lugar la manducación espiritual: la fe, la caridad y la unión y la conjunción con el cuerpo místico de Cristo, que es consecuencia y efecto de las dos anteriores: cf. *ibid.*, d. 9, a. 8 (*Opera*, 29,228).

<sup>29</sup> STh III, q. 77, a. 4 y 7. Cf. también, a este respecto, K. Rahner, *Sobre la duración de la presencia de Cristo*, en *Escritos de Teología IV*, 397-407.

<sup>30</sup> Tomás, *In IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 2, sol. 3 ad 3 (*Opera*, ed. Vivès, 10,215; cf. 213-216). Alberto Magno se expresa de forma muy similar: cf. *In IV Sent.*, d. 9, a. 7 (*Opera*, ed. Borgnet, 29,226). Esta curiosa identificación entre la manducación del «infiel» y el comer de los ratones u otros animales tiene su origen sin duda en la *Tradición Apostólica* de san Hipólito (siglo III), donde al hablar del cuidado con el que se debe tratar a la eucaristía se aducen esos dos ejemplos (aunque sin relacionarlos todavía mutuamente): cf. Sol I, 175.



que la de los puros signos vacíos. Calvino, pues, tiende a disociar entre el signo sacramental y la realidad salvífica significada, reduciendo el signo a una prenda o garantía —«promesa», dice él— de la salvación. De hecho pueden darse por separado.

Sin embargo, la exclusión de la manducación oral por parte de Calvino y la afirmación de una manducación puramente espiritual no significa que sea la fe del creyente la que hace que el signo tenga o no contenido. Esto se opondría al principio fundamental de la Reforma: la justificación y la salvación no por las obras, sino sólo por la gracia. Calvino resuelve así esta antinomia: es preciso distinguir entre el «ofrecer» y el «recibir» (en consonancia con su teoría de la predestinación). Dios ofrece a todos su presencia salvadora en Cristo, por tanto, el signo es para todos; por lo que la falta de fe no anula la promesa de Dios ni el sacramento, en el que esta promesa adquiere su concreción. Pero sólo algunos reciben la realidad significada por el signo: la salvación y la incorporación al cuerpo de Cristo, que es únicamente para los predestinados<sup>31</sup>.

En realidad, el sacramento es signo de la inserción del individuo en el cuerpo y en la persona de Cristo por la fuerza de su Espíritu. Cristo es en verdad el que nos «come» o nos incorpora a nosotros, más que comerle nosotros a él. Al considerar Calvino a la persona de Cristo como extrínseca a los dones o a los signos (pues el Señor está en el cielo), destaca nuestra incorporación a él, no como medio para obtener la vida eterna, sino ya como fin y como meta. En esta incorporación a la persona de Cristo somos alimentados y sustentados con la fuerza de su Espíritu.

<sup>31</sup> La manducación es la fe o es efecto de la fe (*Inst. Rel. Chr.* IV, 17,5, y sobre todo IV, 17,33-34: CR 30,1006.1033-38). Esta disociación entre la «vocación externa» y la «interna», es decir, entre la realización exterior del sacramento y el acontecimiento salvífico interior —que corren paralelos sin mutua implicación intrínseca—, es, en definitiva, consecuencia de otros principios teológicos de Calvino, como el de la *praedestinatio gemina* (elección de unos y reprobación de otros *a priori* por Dios; teoría superada hoy definitivamente por las aportaciones de K. Barth en el tomo II/2 de su *Kirchliche Dogmatik*). Según ello, todos son llamados exteriormente, en el signo y la palabra, aunque no todos sean elegidos. Influye asimismo la tesis de la duplicidad de los dos órdenes: el de la providencia y el de la elección; así como el principio cristológico del *finitum non capax infiniti*, que supone un dualismo en el misterio de la encarnación y, aún más, en la concepción misma del símbolo religioso. Dualismo que tiene su origen en la filosofía helénica más que en la Escritura.

La teología eucarística de Calvino peca de un exagerado escatologismo. La manducación puramente espiritual de Cristo es algo que tendrá lugar sólo en el reino de Dios, en la contemplación cara a cara. Pero mientras caminamos por la tierra es necesario el signo sacramental, que Calvino infravalora un tanto. Por ello, aun siendo imprescindible ese encuentro personal con el Resucitado que Calvino propugna, también es cierto que no puede excluirse la presencia de Cristo a través de los signos, porque de lo contrario estaríamos ya sentados a la mesa del banquete futuro del reino, donde el pan y el vino como elementos materiales serán sustituidos por la presencia inmediata y directa del Pan de Vida.

Una adecuada solución del problema podría partir del supuesto de los diversos grados de presencia del Resucitado. Tanto el creyente como el no creyente reciben el cuerpo de Cristo, aunque no se pueda decir que sea la misma la densidad de la presencia, como no lo es el de la presencia de una cosa y el de una persona amada. Sólo el que participa del Espíritu de Cristo capta su presencia personal y puede ser alimentado verdaderamente por el cuerpo de Cristo. En consecuencia, Cristo es verdadero alimento para aquel que participa de su cuerpo (eclesial) y en la medida en que esta participación se da. Lejos de esta presencia viva y vivificadora, enmarcada en la participación del Espíritu vivificador del Resucitado y de la consiguiente inserción previa en su cuerpo, la presencia de Cristo es más bien similar a la presencia general, anónima, por la que está presente en las cosas, en la creación y en el mundo: presencia no reconocida y a veces objeto de rechazo por parte del hombre. La presencia, pues, del Señor, siendo invariable por y en sí misma, es en cambio gradual en relación con la mayor o menor disposición de los participantes. En toda recepción consciente la presencia del Señor es siempre y fundamentalmente gracia; pero esa gracia es a la vez juicio para nosotros. La presencia del Señor nos juzga. Y en el caso en que recibiésemos al Señor con conciencia clara de nuestra falta de una disposición conveniente, la gracia podría convertirse en condena para nosotros, pero no porque la gracia deje de ser gracia salvadora o porque el cuerpo de Cristo se convierta en algo malo para nosotros, sino porque siendo nosotros malos recibimos mal el bien, como afirma san Agustín<sup>32</sup>.

Por ello no basta con comer o beber participando de los dones, sino que es preciso creer y acoger con corazón limpio la

<sup>32</sup> Agustín, *In Io tract.*, 26,11 (PL 35,1611; Sol II, 225).

presencia de aquel que se nos entrega generosamente en la eucaristía. Sólo así acaece la verdadera comunión con el Señor. En definitiva, «el Espíritu es el que da vida, mientras la carne sola no aprovecha para nada» (cf. Jn 6,63). Algo que resaltan también los Padres, en especial san Agustín: el cuerpo y la sangre de Cristo no es un mero manjar material, «como si el Señor hubiese de cortarse unas partículas de su cuerpo y dárselas» a los discípulos, antes bien es un cuerpo y una sangre espiritualizados ya por la resurrección e invadidos por el Espíritu<sup>33</sup>. Es un alimento y un manjar espiritual, aquel que «por el fuego del divino Espíritu» es ya «el cuerpo del pan celestial y la sangre de la sagrada vida»<sup>34</sup>.

### III. LA INTERVENCIÓN DEL ESPÍRITU: LA EPICLESIS EUCARÍSTICA

#### 1. Origen y significado de la epiclesis

La palabra *epiklēsis* es un sustantivo derivado del verbo griego *epikalein*, invocar, por lo que significa deprecación o invocación. El sustantivo *epiklēsis* no aparece en el Nuevo Testamento, donde sí se encuentra la forma verbal *epikalein* en pasajes en los que se habla de «invocar el nombre» de Dios o de Cristo (cf. Hch 2,21; 9,14; 22,16; 1 Cor 1,2; véase también Rom 10,12; 2 Tim 2,22; Sant 2,7s). Tampoco se encuentra en los Padres apostólicos; aparece por primera vez en san Ireneo<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Agustín, *Enarr. in Ps*, 98,9 (PL 37,1265; Sol II, 282). Cf. afirmaciones similares en *In Io tract.*, 11,5; 27,2-3,5 (PL 35,1477.1616; Sol II, 223.239-240.242).

<sup>34</sup> Gaudencio de Brescia, *Tract. in Ex*, 2,25 (PL (20,858-859; Sol II, 31). También Cirilo de Alejandría afirma que, aunque la naturaleza de la carne sea incapaz de vivificar, antes bien tenga que ser ella misma vivificada, la carne de Cristo es espiritualizada y vivificada por la potencia del Verbo que la inunda, pues «es el cuerpo del que es la Vida por naturaleza y no de un hombre cualquiera». Por eso no es vivificadora la carne de Pablo o de Pedro o la de otro hombre, pero sí la carne de Cristo, «en la que habita la plenitud de la divinidad corporalmente». Por tanto, la carne de Cristo «debe ser llamada en realidad espíritu». Y nada de extraño tiene esto ni hay por qué escandalizarse de ello, porque el Señor es espíritu y el que se adhiere a él se hace un espíritu con él (1 Cor 6,17) (cf. *Com. in Io*, 4,6,64: PG 73,601-604; Sol II, 662-671).

<sup>35</sup> Cf. Ireneo, *Adv. Haer.*, 4,18,5: «Porque así como el pan, que es de la tierra, recibiendo la invocación (*epiklēsín*) de Dios, ya no es pan ordi-

Se entiende hoy bajo el nombre de epiclesis ciertas oraciones de bendición o de consagración de los elementos sacramentales (por ejemplo, la bendición del agua bautismal, sobre la que se pide el descenso de la fuerza del Espíritu). Pero en un sentido estricto la epiclesis es aquella invocación del Espíritu Santo que encontramos en numerosas liturgias eucarísticas (tal como se refleja en diversas anáforas o en textos de los Padres). Según todos los indicios, la epiclesis eucarística más antigua conocida aparece en la liturgia siríaca a mitad del siglo IV<sup>36</sup>: situada después del relato de la institución, parece tener ya un carácter consecratorio. Por lo general, el Oriente dará especial relieve en la liturgia a la invocación y a la acción del Espíritu, debido a la importancia que la teología y la piedad orientales conceden a la acción peculiar de cada una de las personas divinas y en especial a la función propia del Espíritu en la obra de la salvación<sup>37</sup>. En cambio, en la liturgia romana no encontramos una epiclesis o invocación al Espíritu estrictamente dicha, sino sólo una súplica de bendición o consagración de los dones antes del relato de la institución. En Occidente, después de las palabras de la institución, «siguió ocupando siempre el puesto principal la petición implorando la abundancia de bendiciones celestiales sobre todos los que iban a recibir la comunión»<sup>38</sup>.

#### 2. Controversia con las Iglesias orientales

Es todo un símbolo el que las grandes controversias eucarísticas de los siglos IX y XI, protagonizadas por Ratramno y Beren-

nario, sino eucaristía», así también «nuestros cuerpos, al recibir la eucaristía, ya no son corruptibles, sino que participan de la resurrección» (PG 7, 1028 B; Sol I, 115).

<sup>36</sup> Cf. J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 858s.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, 860s. Según L. Bouyer, la anámnesis muy pronto se despliega en epiclesis, o el recuerdo de la obra del Padre y del Hijo en invocación del Espíritu. Pues «se comprende fácilmente que en una época (la de las controversias trinitarias) en la que se creía necesario insistir en la igual divinidad del Espíritu, así como en su personalidad, se desarrolle algo que en un principio era sólo incidental, para hacer de ello la primera epiclesis: una invocación formal del descenso del Espíritu, hoy, sobre la celebración eucarística, paralelo al del Hijo en la encarnación, para consumar *un* sus efectos en nosotros» (*Eucaristía*, 191). Sobre la génesis de la epiclesis, cf. *ibid.*, 308-311. Esta dimensión trinitaria resalta, por ejemplo, en Teodoro de Mopsuestia, *Hom. cat.*, 16,6-7 (Tonneau, 543-547).

<sup>38</sup> J. A. Jungmann, *op. cit.*, 861.

gario, vayan vinculadas a sendos debates y enfrentamientos entre la Iglesia oriental y la occidental. Por una parte Ratramno escribió una amplia obra en contra de Focio, patriarca de Constantinopla, defendiendo el primado romano<sup>39</sup>. A su vez, en el siglo XI, fue Humberto de Moyenmetier, cardenal De Silva Candida, el que, en 1054, había depositado sobre el altar de Santa Sofía, en Constantinopla, la bula de excomunión contra el patriarca Miguel Cerulario, consumando así definitivamente la división entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente, el mismo que en 1059 redactó la profesión de fe impuesta a Berengario en el Concilio de Roma. Y entre los motivos más fútiles que dieron pie a la separación de las Iglesias estuvo el uso, por parte de la Iglesia bizantina, de pan fermentado para la celebración de la eucaristía frente al uso del pan ázimo en Occidente.

Ya desde antiguo sostuvo el Oriente la tesis de que, además de las palabras de la institución, era necesaria la epiclesis o invocación al Espíritu para que pudiese tener lugar la consagración de los dones. En esta tesis coincide la mayor parte de las Iglesias orientales (aun las más antiguas, como las nestorianas y las monofisitas), según una tradición que hacen remontar a los Padres, sobre todo a san Juan Crisóstomo<sup>40</sup>. Sólo alguna liturgia, como

<sup>39</sup> Ratramno, *Contra Graecorum opposita* (4 libros) (PL 121,223-346), escrito el año 868. La controversia con el patriarca Focio se inicia en el 867 hasta el 880.

<sup>40</sup> Ya Cirilo de Jerusalén habla de que «invocamos al Dios amorador de los hombres para que envíe su santo Espíritu sobre la oblación, para que haga al pan cuerpo de Cristo y al vino sangre de Cristo. Pues, ciertamente, cualquier cosa que toque el Espíritu Santo será santificada y transformada» (*Cat. Myst.*, 5,7: PG 33,1113s; Sol I, 483). Afirmaciones similares pueden encontrarse en san Basilio, *De Sp. sanct.*, 27,66 (PG 32,188 B; Sol I, 616), y en Gregorio de Nisa, *Or. cat.*, 37 (PG 45,97; Sol I, 650-651), e *In Bapt. Chr.* (PG 66,581; Sol I, 655), que habla de santificación por el Verbo y el Espíritu. Según el Crisóstomo, «no pueden realizarse el cuerpo y la sangre místicos sin la gracia del Espíritu Santo» (*Hom. de res.*, 8 (PG 50,432; Sol I, 720). Para Teodoro de Mopsuestia, «si la naturaleza del Espíritu vivificador hizo al cuerpo de nuestro Señor de esta naturaleza de la que él no era antes, es preciso que nosotros» no veamos ya «como pan y como cáliz lo que se nos presenta, sino como el cuerpo y sangre de Cristo, en que los transforma el descenso de la gracia del Espíritu Santo» (*Hom. cat.*, 15: Sol II, 150; cf. otras afirmaciones muy similares en *Hom. cat.*, 16,12.24.36: Sol II, 162-163.180). Y, por último, Juan Damasceno: «el pan de la oblación y el vino y agua, por medio de la epiclesis y la venida del Espíritu Santo, se cambian (*metapoioantai*) de modo sobrenatural en el

la de la Iglesia egipcia, sitúa la epiclesis antes del relato de la institución.

Pero es sólo a partir del siglo XVII cuando la teología oriental empieza a defender que la consagración se realiza *únicamente* por la epiclesis y no por las palabras de la institución. Esta afirmación surge como consecuencia de las disputas en torno a la figura de Cirilo Lukaris († 1638), acusado de connivencia con la teología calvinista occidental. Al rechazar la presencia real, despertó la hostilidad de toda la Iglesia ortodoxa, llevándola a un replanteamiento del problema de la consagración<sup>41</sup> y del momento en que ésta tiene lugar.

En Occidente, la afirmación explícita de una consagración de los dones por las palabras de la institución aparece ya en san Ambrosio († 397), según el cual es Cristo quien, por boca del sacerdote ministro, consagra los dones; consagración que acaece en el momento en que las palabras han sido pronunciadas<sup>42</sup>. Esta postura se refleja en algún texto de Agustín<sup>43</sup>, así como en Faus-

cuerpo y la sangre de Cristo» (*De Fid. ort.*, 4,13: PG 94,1145 A; Sol II, 1330; cf. además *ibid.*, 1141 A; Sol II, 1328).

<sup>41</sup> Cf. P. L'Huilier, *art. cit.*, 319; S. Salaville, *art. Epiclèse*: DTC 5, 235-247; cf. también M. Jugie, *De forma eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis* (Roma 1943). Ya en la Edad Media, en el *Libellus ad Armenios* (agosto 1431) se les achaca a éstos el contraponer el valor consecratorio de la epiclesis frente al de las palabras de Cristo (cf. DS 1017-18); imputación que los armenios rechazan en el Concilio de Sis en 1345.

<sup>42</sup> «Antes de la consagración es pan; mas apenas sobrevienen las palabras de Cristo, es el cuerpo de Cristo» (*De Sacr.*, 4,5,23: PL 16,463; Sol I, 550). Expresiones similares en *De Sacr.*, 4,4,14,16,19,21, así como *De Myst.*, 52 y 54 (PI 16,449-50.461.462.464; Sol I, 541.543.582.584).

<sup>43</sup> «Este pan que veis en el altar santificado por la palabra de Dios es el cuerpo de Cristo» (*Serm.*, 272: PL 16,449-50; Sol II, 314). Aunque «la palabra de Dios» consecratoria podría entenderse también de toda la anáfora, pues en otro pasaje habla Agustín de que el cuerpo y sangre de Cristo son «el fruto formado de la semilla terrena y consagrado por la oración mística» (*De Trin.*, 3,4,10: PL 42,874; Sol II, 427). Según el Crisóstomo, «no es el hombre quien convierte la ofrenda en el cuerpo y sangre de Cristo. El sacerdote está sólo para cumplir la representación, pero son la virtud y la gracia de Dios las que todo lo obran. Esto es mi cuerpo, dice: estas palabras transforman (*metarrythmizei*) la ofrenda» (*De prod. Iud. hom.*, 2,6: PG 49,389; Sol I, 711). Cf. sobre esta cuestión el documentado estudio de J. R. Geiselman, *Die Abendmahlslehre*, 198-224, donde analiza la postura de diversos Padres: Cipriano, Ambrosio, Agustín, Gregorio Magno, Gelasio y Fulgencio de Ruspe.

to de Riez<sup>44</sup> y luego prevalecerá en el medievo, siendo recogida en diversos documentos posteriores del magisterio desde la profesión de fe de Berengario<sup>45</sup>. Tomás de Aquino, en el siglo XIII, desarrollará esta tesis (cf. STh III, q. 78, a. 1 ad 4), mientras Duns Escoto la considera una mera opinión teológica<sup>46</sup>.

Esta vinculación exclusiva de la consagración a las palabras de Cristo tiene su origen, según algunos autores, en la falta de una epiclesis en la liturgia occidental o según otros en la regresión de una epiclesis inicial en la liturgia romana en el siglo III hasta su total desaparición en los comienzos del siglo IV. Algo parecido sucede en la liturgia galicana, de manera que la tesis de la consagración por las palabras de la institución parece ya extendida en las Galias en el siglo VII. España, en cambio, por sus

<sup>44</sup> Cristo, sacerdote visible, «convierte por su palabra a criaturas visibles en la sustancia de su cuerpo y sangre con secreto poder, diciendo: tomad y comed, esto es mi cuerpo» (*Hom.* 2: PL 30,272; Sol II, 862).

<sup>45</sup> La profesión de fe de 1059 repite por dos veces que «después de la consagración (en la eucaristía) no sólo está el sacramento, sino también el verdadero cuerpo y sangre» (DS 690). En cambio, la profesión de fe de 1079 es más matizada: afirma que «por el misterio de la oración sagrada y las palabras de nuestro Redentor, el pan y el vino se convierten sustancialmente en la verdadera y propia carne y sangre vivificadoras de Jesucristo», y «después de la consagración son verdadero cuerpo de Cristo» (DS 700). Esta segunda fórmula es más amplia: tanto «la oración sagrada» como el término «consagración» se podrían entender referidos a toda la anáfora como plegaria consecratoria (que incluye las palabras del Señor). Más tarde aparecerá el esquema de la «materia» y la «forma». La aplicación de la forma (las palabras consecratorias) a la materia del pan y del vino constituye el sacramento y la presencia real, y por ellas tiene lugar la consagración. El primer documento del magisterio que recoge el esquema de materia y forma es el *Decreto para los Armenios* del Concilio de Florencia (22 nov. 1439) (DS 1321). El Concilio de Trento se limita a afirmar que «por la consagración tiene lugar la conversión de toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo» y del vino en su sangre (DS 1642), pero sin utilizar la clave de materia y forma.

<sup>46</sup> Cf. Duns Escoto, *In IV Sent.*, 1.4, d. 8, q. 2 (*Opera*, ed. Vivès, 17, 36ss; cf. 34-74). Escoto aduce la razón fundamental siguiente: las palabras o las frases sólo adquieren sentido y vigencia a partir del ámbito o el contexto en el que se sitúan. El mismo relato de la cena puede ser contado como una simple narración de un hecho pasado o como palabra eficaz (lenguaje performativo, diríamos hoy). El que tenga uno u otro sentido lo da no sólo la intención interior del ministro, sino todo el contexto litúrgico y en especial el conjunto del canon; es decir, la anámnesis, y la deprecación o epiclesis.

relaciones con Bizancio y su mayor lejanía de Roma, se vio menos afectada por esta doctrina: de hecho, todavía en el siglo VII Isidoro de Sevilla afirma sin ambages la necesidad de la invocación del Espíritu para la conformación del sacramento<sup>47</sup>.

También en Occidente se refleja así el valor consecratorio de la epiclesis y se afirma la santificación o consagración de los dones por obra del Espíritu; una tesis que, como hemos dicho, prevalece entre los Padres orientales, y a la que se adhieren algunos Padres occidentales como Agustín o Fulgencio de Ruspe<sup>48</sup>, así como algunos teólogos medievales<sup>49</sup>. No es, pues, ni menos antigua ni menos merecedora de atención que la tesis precedente.

### 3. El sentido de la epiclesis

J. M. Tillard afirma con razón que en la liturgia no es posible disociar la palabra y el Espíritu: inseparables ya en el Antiguo Testamento, lo son todavía más a partir de la resurrección de Jesús. No es que Jesús y el Espíritu sean la misma persona, antes bien son personas distintas, pero mutuamente indisolubles: el

<sup>47</sup> Después del Sanctus, afirma Isidoro, «viene la sexta (parte de la misa): la conformación del sacramento, para que la oblación que se ofrece a Dios, santificada por el Espíritu Santo, se conforme (*conformetur*) al cuerpo y sangre de Cristo» (*De eccl. off.*, 1,15: PL 83,753A; Sol II, 1225). Sobre los antecedentes de Isidoro de Sevilla (y la vinculación que establece de la consagración con la oración deprecativa más que con las palabras de la cena), así como su posterior influjo en numerosos teólogos medievales hasta el siglo XII (en el que se impone ya con Anselmo de Laón la consagración por las palabras de Cristo). Cf. el importante estudio de J. R. Geiselman, *Die Abendmahllehre*, 86-156.180-197.

<sup>48</sup> Además de los Padres orientales (cf. nota 40 de este capítulo), cabe citar en Occidente a Agustín: «Sacramento hecho visible por intervención de los hombres, pero santificado por la acción invisible del Espíritu Santo» (*De Trin.*, 3,4,10: PL 42,874; Sol II, 427), así como a Fulgencio de Ruspe: «Se pide la misión del Espíritu para santificar el don de nuestra ofrenda» o «para la consagración del sacrificio» (*Ad Mon.*, 6,7: PL 65,184-186; Sol II, 997-998).

<sup>49</sup> Todavía los teólogos medievales del siglo IX afirman que la eucaristía «se realiza (*conficitur*) en la palabra de Cristo por el Espíritu Santo», de igual manera que el cuerpo de Cristo fue formado en el seno de María por el Espíritu. De modo que el cuerpo de Cristo «no se hace (*efficitur*) por el mérito del que consagra (*consecrantis*), sino por la palabra del Creador y la virtud del Espíritu Santo» (así, P. Radberto, *De corp et sang Dni.*, 4 y 12: PL 120,1279.1310; CCh [Ser. Maed.] 16,30.76). Por ambos, pues, se realiza la consagración.

Hijo único lo es también porque le inunda el Espíritu del Padre. Por eso no es posible separar la palabra y la obra de Cristo de la actuación y la potencia de su Espíritu (que lo es a la vez del Padre)<sup>50</sup>.

Por otra parte, en la palabra del Resucitado no resulta fácil deslindar la voz del Jesús histórico y su amplificación en esa caja de resonancia que es la Iglesia (en especial la Iglesia apostólica). De hecho, la palabra de Jesús en los evangelios se nos transmite amplificada por la predicación y el anuncio de la Iglesia. Y hasta las mismas fórmulas eucarísticas se nos conservan como voz de Jesús a la vez que de la comunidad, como reflejo de la celebración de la cena última a la vez que de la celebración litúrgica de la Iglesia primera. Las palabras sacramentales no son por lo general palabras tomadas al pie de la letra del texto evangélico (ni aun en el caso de la eucaristía), sino que son fórmulas de la Iglesia que matizan, amplificándolas y explicitándolas, otras fórmulas evangélicas. Pero por el hecho de «que en la Iglesia la palabra (sacramental) no sea proclamada sin más en una escrupulosa fidelidad al texto revelado, sino que en ella se plasme también la alabanza por la que el pueblo fiel expresa su fervor y su adoración, no deja esa palabra de ser por ello palabra del Señor», pues bien dice Agustín que «la cabeza y el cuerpo no tienen más que una única voz»<sup>51</sup>.

Esto significa que es la palabra de Dios entendida en este sentido amplio la que posee eficacia consecratoria. Y por ello la consagración de los dones caee en todo un proceso sucesivo y paulatino que coincide con la totalidad de la celebración. La eficacia consecratoria corresponde no sólo a las palabras de Cristo repetidas por el presbítero, sino también a la fuerza de la oración y la palabra de la Iglesia, imbuida de la potencia y la energía del Espíritu de Cristo. Una mayor valoración de la epiclesis, de la intercesión de la Iglesia, contribuiría a destacar en mayor grado la importancia de la intervención de la comunidad entera en la celebración eucarística impidiendo una excesiva clericalización<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Cf. J. M. Tillard, *L'Eucharistie et le Saint Esprit*, 386.

<sup>51</sup> P. L'Huillier, *Théologie de l'épiclese*, 326; cf. J. M. Tillard, *art. cit.*, 385-386.

<sup>52</sup> Es bien significativo el que Humberto de Silva Candida, promotor de la separación definitiva entre la Iglesia oriental y la Iglesia latina occidental, haya sido no sólo el defensor de una concepción radicalmente carnal de la eucaristía (contra Berengario) tan lejana a la mentalidad «espiritual» propia del Oriente que destaca al Espíritu, sino además el hombre que preparó

Se ha llegado a hablar a veces de un poder omnímodo del sacerdote sobre el mismo Dios, que obedece a sus palabras y viene al altar, o se deja conducir de un lugar a otro. Expresiones que son del todo inadecuadas y suenan a una concepción mágica de la función del ministro. En realidad, Dios no se somete de forma mecánica a las palabras de un hombre, aunque éstas sean repetición de las palabras del Hijo, Jesucristo; antes bien habría que decir que responde a las peticiones y a la oración de su comunidad, cuerpo de Cristo, en cuanto que ésta desea y anhela la presencia del Señor, su Cabeza y Esposo. Peticiones y deseos que a su vez tampoco son iniciativa de la comunidad, sino inspiración del Espíritu (del Padre y del Hijo) que clama en nosotros con gemidos inefables. Al presbítero le compete en buena parte el dar forma y expresión a esa oración y a esos anhelos de la comunidad —inexpresables en toda su hondura— y, en virtud de la misma fuerza del Espíritu que actúa en la comunidad entera, pronunciar las palabras de Cristo<sup>53</sup>.

De este modo, la epiclesis nos recuerda que la transformación de los dones y la presencia real de Cristo no son un proceso auto-

la reforma eclesial de Hildebrando, el papa Gregorio VII. El tratado del cardenal De Silva Candida, *Adversus Simoniacos* (escrito entre 1057 y 1058: cf. PL 143,1005-1211), implica ya una concepción nueva (más «política» que la del «cuerpo místico») de la Iglesia: al atacar con razón la herejía simoníaca (o la ocupación de cargos eclesiásticos comprados por dinero), Humberto rechaza a la vez de forma indiscriminada toda intervención de los laicos en la Iglesia, clericalizándola. Este libro inspiró la actuación del papa Nicolás II, quien, en el mismo concilio romano que condenó a Berengario en 1059, promulgó el decreto por el que se reservaba la elección del papa sólo a los cardenales, sustrayendo así la elección del sumo pontífice a toda otra instancia laical (cuando la intervención laical debería ser regulada, dados los abusos de la época, pero en ningún modo excluida de raíz). Coincide, por último, con estas fechas el nacimiento de las guerras de religión: en 1063 la Reconquista española toma el nombre de cruzada o guerra santa (bajo la inspiración de los monjes de Cluny y la aprobación del papa Alejandro II) y muy pronto, en 1059, se encaminará hacia el Oriente la primera cruzada.

<sup>53</sup> El papa Inocencio III explica así el «nos servi tui et plebs tua sancta» del canon romano: «o sea, el pueblo cristiano, porque lo que el pueblo realiza por su voto (devoción y anhelo), los sacerdotes lo cumplen por el sacramento» (*De sacr. alt.*, 5,2: PL 217,888). Y ya antes, Remigio de Auxerre: «lo que se cumple propiamente por el ministerio de los presbíteros se realiza de forma general por la fe y la devoción de todos (los creyentes)» (*De div. off.*: PL 101,1258).

mático o un milagro súbito, consecuencia de la pronunciación de unas palabras mágicas, sino que la consagración es fruto de la actuación del Espíritu, invocado por la oración y la deprecación de la Iglesia. Por lo que la actuación ineludible del Espíritu y su iniciativa son la fuente última de la presencia eucarística de Cristo. Y es esta apelación al Espíritu, en la epiclesis, la que confiere su verdadero sentido al *ex opere operato* sacramental, al hacer depender la eficacia de las palabras sacramentales no del ministro individualmente, sino de la potencia del Espíritu y de la consiguiente súplica e impetración de la Iglesia, cuerpo de Cristo. Pues cuando actúa a impulsos del Espíritu de Cristo, la Iglesia es escuchada siempre, prestando así el necesario respaldo a las palabras sacramentales. De manera que el *ex opere operato* podría ser traducido como *ex opere operantis Ecclesiae* o, mejor aún, *ex opere operantis Spiritus*, por la obra del Espíritu (y de la Iglesia) actuante.

La epiclesis nos recuerda, pues, que la Iglesia no puede forzar la presencia de Cristo; sólo le cabe, como María, esperar confiadamente y rogar que esa presencia singular acaezca en su seno en beneficio de los hombres, sus miembros. De aquí la íntima relación entre «epiclesis» y «anámnesis». Sólo a partir del recuerdo vivo y agradecido de las proezas salvadoras de Dios en Jesucristo (y que es fruto asimismo de la acción conmemorativa del Espíritu, «que os recordará todo lo que yo os he dicho»: Jn 14,26), la Iglesia puede impetrar, una y otra vez, siempre de nuevo, la presencia y la acción salvífica del Resucitado y la reactualización de la actuación salvadora ejercida un día por Dios en Jesucristo<sup>54</sup>. Es esta apelación a la fuerza divina del Espíritu la que transforma la asamblea creyente junto con sus dones, de manera que la celebración sacramental pueda actualizar la mutua presencia y el mutuo encuentro: no sólo la presencia y la donación de Cristo a su Iglesia, sino también la de la Iglesia a su Señor y Esposo<sup>55</sup>.

Es al Espíritu al que le compete toda obra de «consagración» y de santificación en la Iglesia. Por eso es también desde este dinamismo del Espíritu desde el que habrá que entender la consagración eucarística en su doble vertiente: como consagración de los dones y —lo que quizá es más importante aún— como consagración de las personas.

<sup>54</sup> Cf. sobre la relación entre anámnesis y epiclesis M. Thurian, *La pain unique* (Taizé 1967) 39-47, así como *L'Eucharistie*, 253-256.

<sup>55</sup> Cf. J. H. McKenna, *Eucharistic Epiclesis*, 273-274.

#### a) Consagración de los dones.

La conversión eucarística de los dones y la presencia del cuerpo y de la sangre del Señor resucitado tras el pan y el vino es fruto de la intervención y la potencia del Espíritu, «pues no pueden realizarse el cuerpo y la sangre místicos (= eucarísticos) sin la gracia del Espíritu»<sup>56</sup>.

Así, pues, el agente de la conversión eucarística no es ni sólo el ministro ni sólo la palabra de Cristo pronunciada por éste ni sólo el Espíritu disociado de Cristo o en contraposición a él. Sino el Espíritu que ratifica y pone en vigor las palabras y los gestos de Cristo de modo semejante a como Pentecostés puso en vigor lo realizado en la Pascua. Esta transformación de los dones por obra del Espíritu es algo afirmado ya por las epiclesis antiguas<sup>57</sup>, así como por numerosos Padres de la Iglesia, seguidos por otros autores medievales como Beda el Venerable<sup>58</sup> o Pascasio Radberto<sup>59</sup>. Pero aun el mismo Tomás de Aquino, que tan firmemente se adhiere al valor consecratorio de las palabras de Cristo, no duda de que el cuerpo de Cristo está en el sacramento «espiritualmente», es decir, invisiblemente, «y por la potencia del Espíritu Santo»<sup>60</sup>. Y ya Inocencio III, en la fórmula de fe impuesta a los valdenses (Durando de Huesca) —en carta al arzobispo de Tarragona: diciembre de 1208—, afirma que la eucaristía se realiza «no por el mérito del que consagra, sino por la

<sup>56</sup> J. Crisóstomo, *Hom. res.*, 8 (PG 50,431; Sol II, 720).

<sup>57</sup> Cf. L. Bouyer, *Eucaristía*, 145-336.

<sup>58</sup> «La criatura del pan y del vino se convierte (*transfertur*) en sacramento del cuerpo y la sangre por la santificación inefable del Espíritu», afirma Beda, *Hom.*, 1,14 (PL 94,75). Sobre la postura de los Padres anteriormente citados, cf. notas 40 y 48 de este capítulo.

<sup>59</sup> «Cristo quiso que verdaderamente, *in mysterio*, por la consagración del Espíritu Santo, este pan y este vino fuesen, por un acto de potencia creadora, su cuerpo y su sangre». Y así como su carne fue creada verdaderamente de la Virgen por el Espíritu, «así por el mismo Espíritu el mismo cuerpo y la misma sangre de Cristo son consagrados místicamente de la sustancia del pan y del vino» (*De corp. et sang. Dni.*, 3: PL 120,1277s; CCh [Ser. Maed.] 16,27s).

<sup>60</sup> STh III, q. 75, a. 1 ad 1. Según Tomás, no hay por qué contraponer la virtud del Espíritu al valor de las palabras de Cristo: «Cuando se afirma que el pan se convierte en el cuerpo de Cristo sólo por la virtud (*sola virtute*) del Espíritu Santo, no se excluye la virtud instrumental; como cuando se dice que sólo el herrero fabrica el cuchillo no se excluye la virtud del martillo» (STh III, q. 78, a. 4 ad 1).

palabra del Creador y por la virtud del Espíritu Santo» (DS 794); una fórmula que recuerda la antigua afirmación de san Ireneo acerca del Logos y el Espíritu como las dos manos del Creador<sup>61</sup>, por las que se actualiza el designio divino de salvación. Ese Espíritu que actúa en la dimensión más profunda, incomprensible e inefable, de la persona y la obra de Jesús, así como en la transformación de la comunidad, es el mismo que realiza la transformación inefable de los dones en la eucaristía.

El Espíritu, vinculado tan estrechamente a la persona y a la obra entera de Jesús, nos comunica lo que de él toma (pues «tomará de lo mío y os lo dará»: Jn 16,14) haciendo que la persona de Cristo y su obra, «por una especie de epifanía, irradian en y a través del pan y del vino con una plenitud tal que se hacen sacramentalmente presentes»<sup>62</sup>. El mismo Espíritu, que convirtió el cuerpo y la sangre de Jesús, vivificándolos y espiritualizándolos, en «cuerpo espiritual», transido del Espíritu (1 Cor 15,44s), es también el que transforma el pan y el vino haciéndolos translúcidos a la presencia singular del Resucitado y convirtiéndolos en «comida y bebida espiritual» (cf. 1 Cor 10,6s)<sup>63</sup>. Esta transformación de los dones es, pues, una de las expresiones más significativas y más explícitas del señorío que el Resucitado ejerce ya sobre la creación entera.

#### b) Consagración de la comunidad.

La epiclesis nos recuerda, además, que la consagración no sólo es consagración de los elementos, sino también de la comunidad y de las personas que la constituyen. Consagración que coincide con la conversión de la Iglesia (y no sólo de los dones) en cuerpo de Cristo, pues es el Espíritu el que hace de la Iglesia un misterio de comunión con Cristo, convirtiéndola en cuerpo de esa Cabeza. O en frase de san Agustín: «Viene, pues, el Espíritu Santo; después del agua (bautismo) el fuego, y quedáis convertidos

<sup>61</sup> Cf. Ireneo, *Adv. Haer.*, 4,20,1 (PG 7,1032). La fórmula utilizada por Inocencio III está tomada al pie de la letra de P. Radberto (cf. nota 49 de este capítulo).

<sup>62</sup> J. M. Tillard, *art. cit.*, 385 (véase 378-385); y del mismo autor, *L'Eucharistie, pâque de l'Église*, 59-105.

<sup>63</sup> El pan y el vino se convierten así en alimento espiritual en el sentido más pleno: están inundados del Espíritu Santo, porque son ya el cuerpo glorioso y espiritual de Cristo exaltado y transido plenamente del Espíritu, que espiritualiza también los dones: J. H. McKenna, *Eucharistic Epiclesis*, 277; cf. además B. Bobrinskoy, *art. cit.*, 413.

(*efficimini*) en pan, que es el cuerpo de Cristo. Así se significa la únidad»<sup>64</sup>.

Esta consagración de la comunidad en cuerpo de Cristo por el Espíritu se refleja en las epiclesis más antiguas. En ellas «no se invoca todavía la venida del Espíritu para consagrar el sacrificio», ni tampoco «se le invoca para que transforme los elementos, sino para que haga que la celebración produzca en nosotros sus efectos: la consumación de la Iglesia en su unidad»<sup>65</sup>, así como su transformación en cuerpo de Cristo, tal como lo afirman con suma claridad algunos Padres. Este es el doble sentido de la epiclesis en las antiguas liturgias: el Espíritu Santo es invocado no sólo para *manifestar* el pan y el vino como cuerpo y sangre de Cristo (anáfora de los Doce Apóstoles), o para *hacer* de ellos cuerpo y sangre (anáfora de san Basilio y Santiago), o para *convertirlos* en cuerpo y sangre (anáfora de san Juan Crisóstomo), sino además para edificar la asamblea como cuerpo de Cristo. De hecho, las dos epiclesis más antiguas que conocemos (en la liturgia de Addai y Mari y en la *Traditio Apostolica*), bastante anteriores a las controversias cristológicas (y trinitarias) del siglo IV y siguientes, apenas aluden a la obra del Espíritu en relación con los dones, mientras explicitan y amplían la función del Espíritu respecto de la asamblea. «La transformación de los dones no tiene otro sentido que el finalizar o desembocar en la transformación de los participantes»<sup>66</sup>.

Entre los Padres cabe citar a Teodoro de Mopsuestia, para quien la vivificación y transformación que el Espíritu operó en el cuerpo de Cristo, la opera también en los dones a la vez que en nosotros, haciéndonos igualmente inmortales e incorruptibles<sup>67</sup>. También Cirilo de Alejandría y en Occidente Fulgencio de Ruspe (éste acentuando la vertiente ética) afirman la conversión eucarística de la asamblea en cuerpo de Cristo por obra del Espíritu<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Agustín, *Serm.*, 227 (PL 38,1100; Sol II, 317).

<sup>65</sup> Pues «esa reunión en Cristo, en su cuerpo, de todos los suyos para formar la Iglesia, y su consagración a la gloria de Dios, era para los cristianos la obra propia del Espíritu», afirma L. Bouyer, *Eucaristía*, 190.191.

<sup>66</sup> I. H. Dalmais, *L'Esprit Saint et le mystère du salut dans les épicleses eucharistiques syriennes*: *Istina* 2 (1973) 147-154; cf. además J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie, pâque de l'Église*, 86-91; B. Botte, *L'épiclese dans les liturgies syriennes orientales*: *SacrErud* 6 (1954) 48-72.

<sup>67</sup> Cf. Teodoro, *Hom. cat.*, 15,12 (Sol II, 152).

<sup>68</sup> Sobre Cirilo, cf. la n. 371 del capítulo VI y el texto correspondiente. Fulgencio afirma que «la Iglesia se une a Cristo por el don del Espíritu

Un autor ortodoxo afirma con razón: «la asamblea eucarística *deviene y es* en adelante, de eucaristía en eucaristía, cuerpo y sangre de Cristo; el hombre realiza su vocación primordial y última de ser concorpóreo y consanguíneo de Cristo resucitado. De san Pablo a Juan Crisóstomo, de Agustín a Nicolás Cabásilas, toda la eclesiología cristiana está situada a la luz del Cristo total, cabeza y cuerpo, de la que la eucaristía nos comunica la experiencia en el grado más alto de intensidad»<sup>69</sup>.

Resumiendo, cabe afirmar: la teología católica no tendría inconveniente en admitir la tesis ortodoxa, avalada por la tradición sobre todo de los Padres griegos, acerca del valor consecratorio de la epiclesis con tal de que ésta no se excluyera contraponiéndola a las palabras de Cristo y cayendo así en una nueva formalización ritual. Antes bien es preciso enmarcar la consagración en el contexto más amplio del canon como plegaria consecratoria, en la que las palabras de Jesús, así como la oración de la Iglesia y la función del Espíritu, desempeñan un papel consecratorio importante. Desde esta perspectiva no hay dificultad alguna en admitir que el Espíritu Santo actúa penetrando la comunidad y sus dones hasta inundar a ambos, consagrándolos y transformándolos en el cuerpo de Cristo. Y ésta es la luz que puede aportar a la teología occidental la epiclesis, tan destacada por la piedad y la liturgia orientales.

#### 4. El lugar de la epiclesis en la celebración eucarística

Las discusiones sobre el lugar más conveniente de la epiclesis quedarían zanjadas si se admite que toda la plegaria eucarística tiene un sentido consecratorio.

De hecho, la tradición latina, aunque no prestó especial atención a la epiclesis, reservó a la invocación del Espíritu un puesto anterior al relato de la institución (en el canon romano)<sup>70</sup>. Esta

Santo como la esposa a su esposo y como el cuerpo a su cabeza». Por eso en la eucaristía pedimos que por aquella gracia por la que la Iglesia fue hecha cuerpo de Cristo, «por esa misma gracia se haga que todos los miembros de la caridad perseveren en la unidad del cuerpo, permaneciendo su trabazón. Y pedimos dignamente que eso se realice en nosotros por el don del Espíritu, que es un mismo Espíritu del Padre y del Hijo» (*Ad Mon.*, 9-11; PL 65,187-190; Sol II, 999-1002).

<sup>69</sup> B. Bobrinskoy, *Présence réelle*, 413.

<sup>70</sup> Esta invocación coincide con el «*Quam oblationem*» del canon romano, según J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 856-861.

tradición, que se mantiene en las nuevas anáforas introducidas por la reforma litúrgica del Vaticano II<sup>71</sup>, es más cristológica, destaca la obra de Cristo, mientras el Espíritu aparece como aquel que introduce a Cristo en el mundo, haciendo de él un instrumento capaz de santificar por sí solo al que entra en contacto con él. Esta perspectiva lleva aneja una mayor insistencia sobre la realidad del Jesús histórico y sobre su muerte en la cruz: un camino tradicional en la teología latina.

La tradición oriental se inclina, en cambio, a situar la epiclesis después del relato de la institución, postura recogida también por la reforma litúrgica del Vaticano II al añadir —en las tres nuevas anáforas— una segunda epiclesis o invocación al Espíritu después del relato de la institución<sup>72</sup>.

Podemos afirmar con J. H. McKenna que el lugar más adecuado para la epiclesis es después de las palabras de la institución. En primer término porque es ésta una tradición muy antigua de las Iglesias orientales (con algunas raras excepciones). En segundo lugar porque esta disposición refleja mejor el esquema de toda la historia de salvación: la obra del Padre que envía al Hijo (cuya actuación culmina en la pascua) y luego al Espíritu para llevar a su plenitud en Pentecostés el misterio pascual de

<sup>71</sup> «Santifica estos dones con la efusión de tu Espíritu, de manera que sean para nosotros cuerpo y sangre de Jesucristo» (plegaria eucarística II). «Por eso, Señor, te suplicamos que santifiques por el mismo Espíritu estos dones que hemos separado para tí, de manera que sean cuerpo y sangre de Jesucristo» (plegaria eucarística III). «Que este mismo Espíritu santifique, Señor, estas ofrendas, para que sean cuerpo y sangre de Jesucristo» (plegaria eucarística IV). En todos estos casos se acentúa la conversión de los dones por obra del Espíritu.

<sup>72</sup> Esta segunda epiclesis, en cambio, destaca menos la conversión de los dones y más la conversión de la comunidad en cuerpo de Cristo: «Te pedimos humildemente que el Espíritu Santo congregue en la unidad a cuantos participamos del cuerpo y sangre de Cristo» (plegaria eucarística II). «Para que fortalecidos con el cuerpo y la sangre de tu Hijo y llenos de su Espíritu Santo, formemos en Cristo un solo cuerpo y un solo Espíritu» (plegaria eucarística III). «Concede a cuantos compartimos este pan y este cáliz que, congregados en un solo cuerpo por el Espíritu, seamos en Cristo víctima viva para tu alabanza» (plegaria eucarística IV). Ya la antigua epiclesis de la *Tradición Apostólica* (siglo III) pedía, después de las palabras de la cena, «que envíes tu Espíritu Santo a la oblación de la santa Iglesia congregando en uno a todos los santos que la reciben, de manera que sean llenos del Espíritu Santo para confirmación de la fe en la verdad» (cf. Sol I, 171).



Cristo. (Aunque la obra del Espíritu no añade nada nuevo a la pascua si no es su re-actualización o re-presentación, por las que la pascua de Cristo se hace presente en nuestra historia, siendo pascua de Cristo para nosotros hoy). En tercer término, porque así se destaca la insuficiencia de la comunidad y del ministro para realizar por sí solos la presencia de Cristo aun cuando se utilicen las palabras del Señor: sólo cuando la Iglesia actúa impulsada por el Espíritu de Cristo e imbuida de él acaece la presencia eucarística en su forma normal y no de forma mágica. En cuarto y último lugar aparece así más clara la vinculación entre la consagración y la comunión, es decir, entre el proceso de santificación y consagración de los dones y el proceso de transfiguración y consagración de la asamblea creyente, que debe quedar también —como los dones— convertida en cuerpo de Cristo. Es ahí donde tiene lugar la «edificación del cuerpo de Cristo» —Ef 4,4-6. 12-13.15; Rom 8,1-17; 1 Cor 12,11-14— y la construcción del templo con piedras vivas que somos nosotros —1 Pe 2,4-6—.

La epiclesis constituye, pues, un momento importante de la celebración eucarística. Ella responde a cuestiones tan capitales como son la función de Cristo y su relación con la obra del Espíritu; la acentuación de una Iglesia no meramente jerárquica, donde toda la comunidad —el pueblo sacerdotal en su conjunto— desempeña un papel destacado: sin su anhelo y su oración ardiente, impulsada por el Espíritu, no acaecería la presencia de Cristo en toda su densidad y su fuerza; resalta asimismo la importancia de la asamblea orante, de su «sacrificio de alabanza» y de su memoria, así como el valor de una presencia espiritual, personal y no meramente carnal, es decir, de la presencia como encuentro y comunión personal, que acaece sobre todo en el diálogo Cristo-Iglesia, a la que se incorpora el creyente individual. Por eso Evdokimov habla de la epiclesis como un «microcosmos» que compendia lo más rico del misterio eucarístico<sup>73</sup>.

#### IV. EL ESPÍRITU SANTO, UNIFICADOR DE TODO EL MISTERIO EUCHARÍSTICO

##### 1. La transustanciación y el sacrificio eucarístico

Todo sacrificio implica una transfiguración o transmutación de la realidad, en donde algo tiene que morir para que surja una

nueva realidad. San Agustín explicaba así el sacrificio de Cristo: «porque la misma sustancia del cuerpo se conmutará (*conmutabitur*) en realidad celestial; lo cual era prefigurado por el fuego en el sacrificio (antiguo), en el que la muerte era como absorbida en la victoria (cf. 1 Cor 15,54)»<sup>74</sup>. Esta «transustanciación» que acaece por la resurrección, por la absorción de la muerte en la vida, es el sacrificio nuevo de Cristo. Es la metamorfosis de la crisálida, que al morir a su etapa anterior permite la eclosión de una vida nueva en la mariposa. El éxodo, que es a la vez *ex-stasis*, un salir fuera de sí, abandonando por imperativo de la marcha misma antiguos paisajes conocidos y quizá queridos, implica a la vez una transfiguración del hombre y de la realidad que es siempre sacrificial y un sacrificio que es o debe ser transfiguración (o transustanciación) del mundo.

En ese cambio radical o «transustanciación» por la que primeramente nos convertimos nosotros en nuevas criaturas, hombres nuevos, y luego nos esforzamos por convertir y cambiar no sólo el rostro superficial, sino hasta la médula o la «sustancia» del mundo en el que vivimos y de la historia humana: ahí radicó precisamente el sacrificio de Cristo y ahí radica también el sacrificio de la Iglesia, incorporado al de Jesús como el sacrificio de su cuerpo.

Esta «transustanciación sacrificial» acaece primeramente a nivel de las personas y sólo entonces, y en segundo lugar, a nivel de las cosas. Esta transustanciación o transformación consiste, en primer término, en el paso de una multiplicidad heterogénea de individuos con intereses personales muchas veces egófstas y contrapuestos, a la constitución de una «comunión» o comunidad «con un solo corazón y un alma sola» (Hch 4,32; cf. 2,44-46). Por eso el sacrificio cristiano, como agudamente lo vio san Agustín, radica en esa transmutación que da paso a la «comunión», es decir, a la edificación de la Iglesia como único templo construido por múltiples «piedras vivas» (1 Pe 2,5) o como único cuerpo del Señor formado por muchos miembros (1 Cor 12). El sacrificio coincide, pues, con la metamorfosis que acaece por el paso del «hombre viejo» a una «criatura nueva», a una única «humanidad nueva», comunitaria, que tiene lugar por la reconciliación en un solo cuerpo de los «dos pueblos» anteriores. Así, judíos y griegos, esclavos o libres, que antes estaban alejados entre sí, han sido ahora acercados, de manera que «toda la edificación bien trabada se alce sobre la única piedra angular, Cristo Jesús, para templo

<sup>73</sup> Cf. J. H. McKenna, *Eucharistic Epiclesis*, 280-284.

<sup>74</sup> Agustín, *Contr. Faust.*, 22,17 (PL 42,409; Sol II, 420).

santo en el Señor, para morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2, 13-21; cf. Gál 3,28; Col 3,14-15; 2 Cor 5,17-20).

El sacramento donde acaece este «sacrificio transustanciador», por la mutación de muchos en un solo cuerpo (cf. 1 Cor 10,17; Rom 12,5), es precisamente el banquete eucarístico. En él se da la transmutación de los individuos en el cuerpo de Cristo eclesial; transmutación que es sacrificial porque implica la renuncia a uno mismo en favor de la comunión y de la comunidad. Aquí radica la dimensión «mística» o sacramental del «sacrificio transustanciador»: Cristo, como cabeza, congrega a su cuerpo eclesial, pero en esa incorporación imprime también en él las marcas de la cruz como oblación, las huellas de su propia entrega sacrificial «por muchos», es decir, por la comunión entre los hombres. De esta manera, la Iglesia —en su edificación como cuerpo de Cristo— prolonga y encarna, a la vez que visibiliza, el sacrificio y la oblación de Jesús.

Pues bien, es en este marco previo del banquete «transustanciador», es decir, aglutinador de individuos, de personas inicialmente solitarias que pasan a ser una comunidad solidaria y un único cuerpo eclesial de Cristo, donde *únicamente* puede darse la ulterior transmutación o transustanciación de las cosas, de los dones. La conversión o transustanciación de los dones requiere y presupone como *conditio sine qua non* la conversión o transustanciación de las personas y no se da sin ésta. Y buena prueba de ello es que, fuera de la celebración o del banquete eucarístico, no se realiza la consagración (o transustanciación) de los dones. Hoy es evidente para la teología que la pronunciación de las palabras de la cena por un sacerdote fuera de la celebración eucarística no puede ser consecratoria. Esto significa que los dones del pan y del vino únicamente llegan a ser cuerpo y sangre de Cristo en el marco previo de una comunidad convival, que por la celebración misma del banquete se va convirtiendo y transformando en cuerpo de Cristo. Ya Pablo había afirmado que «las criaturas son libertadas de la servidumbre de la corrupción» (a la que el hombre las ha sometido por el pecado) y son transformadas en criaturas nuevas en la medida en que «participan de la libertad de los hijos de Dios» (Rom 8,21). Cambia y se transforma la «sustancia» del mundo en la medida en que cambia y se transforma la «sustancia» y el corazón del hombre. Pero esta transformación del hombre, que debe serlo a la vez del mundo, es indisoluble del sacrificio. Y es aquí donde radica la dimensión «ética» del «sacrificio transustanciador»: en el esfuerzo por parte de esta comunidad nueva,

transformada y transfigurada desde dentro, por transformar y transfigurar la realidad de su entorno. También es sacramento de esta transfiguración universal de las personas y de las cosas, la transustanciación eucarística.

Un teólogo oriental, J. Zizioulas, afirma que es en esta transustanciación en el cuerpo eclesial de Cristo, que acaece en el banquete eucarístico, donde tiene lugar el sacrificio de la Iglesia. Luego este cambio o transformación que se realiza en la comunidad deberá traducirse en la renovación del mundo y en su transformación: la «libertad de los hijos de Dios que nos es otorgada tiene que convertirse en liberación del mundo y de la creación. Pero esta transposición o traducción al mundo cotidiano del banquete fraternal eucarístico, por ser éste algo escatológico, sólo puede realizarse en *kénosis*, es decir, en experiencia de vaciamiento y de muerte, de cruz (igual que sucedió en Jesús). La resurrección y la nueva creación sólo pueden ser vividas en la tierra bajo la forma de la cruz». También por esta razón la transustanciación, tanto de las personas como de las cosas, implica abnegación, inherente al intento de vivir y de realizar (al menos parcialmente) la comunidad plena, el cuerpo total de Cristo, la escatología anticipada en el presente del tiempo<sup>75</sup>.

La eucaristía, por tanto, consiste en celebrar el «sacrificio transustanciador», en primer término de Cristo, que supo transfigurar su propia existencia en un misterio de comunión, y a partir de aquí realizar el intento de transformación del mundo (milagros, comidas) en banquete del reino. Este intento constituyó el núcleo central de su vida entera, de su muerte y de su resurrección. Pero la eucaristía es celebración a la vez de nuestro propio «sacrificio transustanciador», que implica asimismo —por la fuerza de la cabeza— la transfiguración de nuestra propia existencia en un dinamismo de comunión, a la par que la transmutación del mundo que nos ha sido confiado; en definitiva, la transformación tanto nuestra como de las cosas en cuerpo de Cristo.

<sup>75</sup> J. Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau*: «Una Sancta» 25 (1970) 348-349. Este mismo autor advierte, con razón: «Hemos dejado de deducir nuestro comportamiento moral de la vida nueva que brota para nosotros de la celebración comunitaria de la eucaristía (*ibid.*, 348). Sobre el binomio sacrificio-transustanciación, cf. Y. de Montcheuil, *L'unité du sacrifice et du sacrement dans l'eucharistie: Mélanges Théol.*, 53.56.64-70; P. J. de Jong, *L'Eucharistie*, 71-119.

## 2. La función del Espíritu en esta transformación

El Nuevo Testamento pone en estrecha relación la oblación y la entrega sacrificial de Cristo con el impulso y la actuación del Espíritu. La carta a los Hebreos nos recuerda que, imbuido de la fuerza del Espíritu, es como Jesús realiza su entrega sacrificial al Padre. Como también es ese mismo Espíritu de Cristo, derramado sobre nosotros, el que nos permite incorporarnos y participar en el sacrificio y la oblación, en el culto, que el Hijo rinde al Padre; pues «Cristo, que por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo inmaculado a Dios, purificará también vuestra conciencia de obras muertas para que rindáis culto al Dios vivo» (Heb 9,14). En un sentido similar habría que entender aquellos pasajes del Nuevo Testamento que nos hablan de un «culto espiritual» tributado al Padre por mediación de Cristo y que es tal porque acaece a impulsos del Espíritu (cf. Jn 4,24; Rom 12,1; 1 Pe 2,5).

La tradición cristiana posterior no olvida la obra del Espíritu en esa transformación sacrificial. El Crisóstomo afirma que «no es cosa humana aquella oblación, sino que la gracia del Espíritu Santo, que con su presencia todo lo penetra, es la que lleva a cabo aquel místico sacrificio»<sup>76</sup>. San Agustín utiliza una bella imagen para expresar la función del Espíritu en el sacrificio del cuerpo (eclesial) de Cristo. Haciendo exégesis del texto de Pablo, «somos muchos, pero formamos un solo pan y un solo cuerpo» (1 Cor 10,17), dice: muchos granos de trigo forman un solo pan; así vosotros erais una multitud dispersa, pero habéis sido molidos y triturados como el trigo por los ayunos y el esfuerzo de vuestra preparación bautismal. Luego el agua hizo de vosotros una pasta, de manera que «recibisteis el agua del bautismo para llegar a convertirnos en la forma de pan». Esta pasta, amasada con agua, fue luego cocida con el fuego del Espíritu, que acabó convirtiendo la masa en pan vivo de Cristo y en oblación y sacrificio grato al Padre: «Viene, pues, el Espíritu Santo, después del agua el fuego, y quedáis convertidos en el pan que es el cuerpo de Cristo. Así se significa la unidad»<sup>77</sup>. Pero esta unidad, como esfuerzo, es lo que constituye «el sacrificio de los cristianos: el formar, siendo muchos, un solo cuerpo en Cristo»<sup>78</sup>. Fulgencio de Ruspe sigue de cerca los pasos de Agustín. Se pregunta este autor por qué se pide la venida del Espíritu en la eucaristía «para santificar el don

de nuestra ofrenda», como si el Padre y el Hijo no bastasen para esa santificación. Varias veces alude a la venida del Espíritu Santo «para consagrar el sacrificio (*ad consecrandum sacrificium*) del cuerpo de Cristo», de manera que «cuando se pide el envío del Espíritu Santo para santificación del sacrificio de toda la Iglesia, me parece que no se pide otra cosa sino que, por la gracia espiritual, se conserve continuamente sin romper en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, la unidad de la caridad». Así el sacrificio de la cabeza, Cristo, se realiza también en su cuerpo por «la edificación del cuerpo de Cristo que se hace en la caridad». Las piedras vivas son edificadas en casa espiritual para ofrecer víctimas espirituales (cf. 1 Pe 2,5) en un sacrificio que es asumido por Cristo como cabeza y piedra angular a través de este vínculo de unidad y comunión que es el Espíritu. De hecho, es la caridad derramada en nuestros corazones por el Espíritu (Rom 5,5) la que hace de nosotros un sacrificio espiritual. Así «Dios recibe con agrado únicamente el sacrificio de la verdad y la comunión (propios de la Iglesia) católica, porque mientras guarda en ella su caridad difundida por el Espíritu Santo, hace de la misma Iglesia un sacrificio agradable a sí»<sup>79</sup>.

Por otra parte, y según el mismo Fulgencio de Ruspe, el Espíritu «santifica el sacrificio de la Iglesia católica» haciendo que se realice en nosotros aquello que se realizó en el sacrificio de Cristo: la muerte a nosotros mismos y al mundo, de manera que seamos capaces de sobrellevarnos mutuamente en caridad y constituir un solo cuerpo. «Por eso la Iglesia santa, al pedir en el sacrificio del cuerpo y la sangre de Cristo que se le envíe el Espíritu Santo, pide ciertamente el don de la caridad, con la que puede guardar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz (cf. Ef 4,3)». A través de la caridad «se nos otorga el que seamos en verdad aquello que celebramos místicamente en el sacrificio: aquello que dice el Apóstol: muchos somos un solo pan y un solo cuerpo»<sup>80</sup>. «Así el Espíritu Santo, que concede la caridad a la Iglesia y la conserva, santifica por la fuerza de su divino poder el sacrificio»<sup>81</sup>.

La misma orientación se refleja en las plegarias litúrgicas de la Iglesia occidental, que nos hablan de nuestra transformación en

<sup>76</sup> J. Crisóstomo, *De Pent. hom.*, 1,4 (PG 50,458; Sol I, 727).

<sup>77</sup> Agustín, *Serm.*, 272 (PL 38,1099s; Sol II, 315-317).

<sup>78</sup> Agustín, *De civ. Dei*, 10,6 (PL 41,283; Sol II, 388).

<sup>79</sup> Fulgencio, *Ad Mon.*, 9-12 (PL 65,187-192; Sol II, 997-1004).

<sup>80</sup> Fulgencio, *Contr. Fab.*, 28 (PL 65,789-791; Sol II, 1031-39).

<sup>81</sup> *Ibid.*, 29 (PL 65,795; Sol II, 1040).

hombres nuevos, en criaturas nuevas o en hijos de la luz<sup>82</sup> por la participación en la eucaristía. Esta transformación se realiza por un «renacer a la vida» futura<sup>83</sup>, como una auténtica regeneración, pues somos «engendrados de nuevo para que renazcamos a una vida eterna»<sup>84</sup>. Una transformación que tiene lugar no sólo en el plano espiritual, sino también en el corporal: «que esta eucaristía, Señor, renueve nuestro cuerpo y nuestro espíritu»<sup>85</sup>, e implica un «pasar de la vida caduca, fruto del pecado, a la nueva vida del Espíritu» o a la participación en la vida divina<sup>86</sup>. En definitiva, esta transfiguración nuestra, de las personas y no sólo de las cosas, en Cristo<sup>87</sup>, nos convierte en el cuerpo eclesial del Señor, pues es en la eucaristía donde una multitud de piedras vivas se unen y aglutinan en la edificación del templo del Señor, del «cuerpo en crecimiento de Cristo, hasta llegar un día a transformarse en la Jerusalén celestial»<sup>88</sup>. Así, «la Iglesia se renueva sin cesar, transformada en imagen de Cristo»<sup>89</sup>.

Por último, no sólo se pide la santificación y consagración de los dones, sino también nuestra propia transformación en sacrificio perenne: «Santifica, Señor, en tu bondad, estos dones; acepta la ofrenda de nuestro sacrificio espiritual y a nosotros transfórmanos en oblación perenne»<sup>90</sup>, o bien: «que la ofrenda que te presentamos nos transforme a nosotros en oblación viva y perenne»<sup>91</sup>. Todo podría resumirse en la petición de que este «sacramento de amor sea para nosotros signo de unidad y vínculo de caridad», de manera que «la participación en el banquete de tu Hijo nos santifique para que, como miembros de su cuerpo, nos transformemos en el mismo Cristo»<sup>92</sup>.

<sup>82</sup> Orac. com. miércoles octava de Pascua; orac. colecta martes tercera semana Adviento; orac. colecta sábado segunda semana Adviento.

<sup>83</sup> Orac. com. jueves segunda semana de Pascua; orac. colecta viernes segunda semana de Pascua.

<sup>84</sup> Orac. colecta martes quinta semana de Pascua.

<sup>85</sup> Orac. comunión domingo 26 tiempo ordinario.

<sup>86</sup> Orac. com. sábado séptima semana de Pascua; orac. ofrendas cuarta semana Cuaresma.

<sup>87</sup> Orac. com. domingos 20 y 27 tiempo ordinario; orac. colecta y ofrendas, martes tiempo de Navidad; orac. com. fiesta Transfiguración.

<sup>88</sup> Orac. colecta, fiesta dedicación de una iglesia.

<sup>89</sup> Orac. colecta, fiesta san Carlos Borromeo.

<sup>90</sup> Orac. ofrendas viernes tercera semana de Pascua. Y en la plegaria eucarística III: «que él (el Espíritu) nos transforme en oblación perenne».

<sup>91</sup> Orac. ofrendas y com., santa María II.

<sup>92</sup> Orac. ofrendas y com., fiesta san Agustín.

### 3. La transformación del mundo: relación entre la eucaristía y la praxis

Desde los presupuestos anteriores, la eucaristía se abre inmediatamente hacia la vida cristiana y hacia la necesaria transformación del mundo. La conversión sustancial que acaece en los dones no puede quedar circunscrita a ellos, antes bien tiene que refluir y expandirse sobre el mundo a través de la acción de la comunidad eclesial. No en vano la transformación de los dones eucarísticos en la celebración es primicia («imagen», decían los antiguos Padres) que adquiere su verdadera entidad, su realidad y su verdad, en la transformación del hombre y del mundo, en la humanización de la naturaleza, que es a la vez naturalización o humanización del hombre (por emplear una expresión del K. Marx de la primera época). La propia transformación en cuerpo de Cristo, vivida y experimentada por la comunidad cristiana en la eucaristía, debe sufrir una transposición al mundo a través del trabajo y el esfuerzo cotidiano como potencia capaz de «transustanciar» la realidad hasta alcanzar su plenitud en la creación nueva. Por eso las palabras «esto es mi cuerpo entregado» o «mi sangre derramada», una vez interiorizadas y encarnadas en el corazón y las actitudes del creyente, de la comunidad eclesial, tienen que ser pronunciadas de nuevo sobre el mundo, en el mundo (ahora desde el sacerdocio universal de los fieles), no tanto de forma oral cuanto a través de nuestra propia vida y de nuestro esfuerzo por lograr la necesaria transformación de las estructuras de nuestra sociedad.

Es verdad que la fórmula «consagración del mundo», utilizada por P. Teilhard de Chardin, y que obtuvo luego el respaldo del Vaticano II<sup>93</sup>, ha quedado hoy desvalorizada como consecuencia del avance de la teología secular en la segunda mitad de la década de los sesenta. Ciertamente es necesario reconocer a la realidad secular una entidad y un estatuto propios, respetando su autonomía, sin pretender sacralizarla o «consagrarla» (y menos aún clericalizarla) en una precipitación indebida. Pero también parece indudable que en todo este asunto hay mucho de mera cuestión terminológica. Porque, utilícese o no el término de «consagración del mundo», de lo que se trata no es de hacer «sagrado» a un mundo profano, sino más bien de transformar y convertir un mundo tantas veces injusto e inhumano en algo más humano y

<sup>93</sup> Cf. const. sobre la Iglesia *Lumen gentium*, núm. 34.

más justo. La «consagración», pues, ha de ser entendida no como una «divinización» a ultranza, sino como una auténtica humanización o como anticipación en el presente de la humanidad nueva futura, o del «hombre nuevo» de que nos habla Pablo (humanidad nueva que, por supuesto, es tal por la presencia y la actuación en ella del Misterio, ya que sin Dios el hombre seguiría siendo el «hombre viejo» de siempre). Lo que es indudable, pues, es que la comunidad de los creyentes tiene que realizar un esfuerzo, como el de Jesús, de anticipación y presencialización en nuestra tierra del reino escatológico de Dios, del banquete fraternal de los últimos días, objeto para nosotros de fe y de esperanza, pero realizable ya ahora, en el presente, por la caridad. La eucaristía como sacramento encuentra así su realidad y verdad (la *res sacramenti*) en la vida cristiana y en la praxis: en la configuración de la realidad entera como «un solo cuerpo», en vías hacia la realización escatológica del único cuerpo del Cristo total.

San Juan Crisóstomo se destaca entre los demás Padres de la Iglesia en la acentuación del compromiso cristiano que brota de la celebración eucarística. Las cosas que eran nuestras, nuestro pan y nuestro vino, al convertirse en cuerpo y sangre de Cristo, dejan de ser nuestras para ser del Señor: esto significa que el pan que llamábamos nuestro ya no es nuestro (mío o tuyo), sino pan «suyo», y por eso de los otros, de todos y para todos. Así, comentando la actitud de los corintios, que convirtieron la «cena del Señor» en «cena propia» (cf. 1 Cor 11,21), dice: «lo que era del Señor se lo apropiaron (indebidamente). Porque la cena del Señor, es decir, del Dueño, debe ser común. Pues lo que pertenece al Dueño no es de este siervo sí y del otro no, sino que es común a todos. Es del Señor, pues, quiere decir que es común. Pues si es de tu Dueño, como así es en verdad, no tienes derecho a apropiártelo, sino que, como algo que es del Señor y del Dueño, debes ofrecerlo a todos en común. Y esto es ser (la cena o el banquete) del Señor. Y, sin embargo, tú no permites que sea (banquete o cena) del Señor, pues al banquetear a solas, impides que sea común (a los demás)»<sup>94</sup>.

El mismo Crisóstomo habla de una doble conversión: la transmutación de los dones en el cuerpo y la sangre de Cristo implica una reconversión de nuestros dones en dones para los otros. Pero esta «reconversión» tiene lugar únicamente cuando la transformación de los dones va acompañada de la transformación o la con-

versión de nuestra propia mentalidad, de nuestro espíritu y nuestro corazón. Y utiliza esta comparación: al sacerdocio ministerial le compete la transmutación del pan y el vino en cuerpo y sangre de Cristo; pero a todos, por el sacerdocio común, nos está confiada la nueva transformación del cuerpo y sangre de Cristo en un pan y un vino nuevos, universales y fraternos, en comida y bebida para el hambriento o el sediento (cf. Mt 25,34). Después de haber recibido de manos del sacerdote el cuerpo y la sangre de Cristo, «piensa que también tú te haces sacerdote de Cristo al dar con tu propia mano no carne, sino pan; no sangre, sino un vaso de agua fresca. Te cubrió (Cristo) a ti con vestido de salvación y por sí mismo; vístete tú también» a él en el pobre<sup>95</sup>. La comunión eucarística implica una comunión con Cristo y una «comunión de los santos», pero, a la vez, una «comunión en los dones», es decir, una «comunión en los bienes».

Para que todo esto pudiese realizarse sería preciso que la celebración eucarística llegase a ser una experiencia profunda, a la vez que gozosa y festiva, de la gracia, de aquella gratuidad propia del amor dadivoso de Dios que se ha hecho carne en la entrega generosa y en el derramamiento de la persona y de la vida de Jesús para todos nosotros. Esta experiencia debería generar de forma inmediata una entrega similar por nuestra parte, por parte de la comunidad cristiana, hacia el mundo. Así lo expresa el Crisóstomo: «Por tanto, si te acercas a la eucaristía, no hagas nada indigno de ella, ni avergüences a tu hermano, ni desprecies al que tiene hambre, ni te embriagues ni deshones a la Iglesia. Te acercas a dar gracias por todo lo que has recibido; por tanto, da tú también algo a cambio y no te alejes de tu prójimo. Pues Cristo dio a todos por igual (su cuerpo) diciendo: tomad y comed. Y tú, ¿ni siquiera das por igual el pan ordinario? E igualmente por todos fue partido y para todos fue cuerpo (repartido) por igual»<sup>96</sup>. En última instancia, estas afirmaciones no son más que una expresión de aquel profundo espíritu de comunión que a todos los niveles reinó según los Hechos en la comunidad primitiva, de tal manera «que no había entre ellos indigentes», pues con las aportaciones de todos, «a cada uno se le repartía según su necesidad» (Hch 4,32-36; cf. 2, 44-46)<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> Id., *In Mt hom.*, 45,3 (PG 58,474-475; Sol I, 782).

<sup>96</sup> Id., *In 1 Cor hom.*, 27,4 (PG 61,229; Sol I, 881).

<sup>97</sup> Sobre la estrecha relación entre la eucaristía y la justicia interhumana, cf. G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme*, 33-37. 199-203; J. M.<sup>a</sup> Castillo, *La alternativa cristiana* (Salamanca 1978) 302-346.

<sup>94</sup> J. Crisóstomo, *In 1 Cor hom.*, 27,3 (PG 61,227s; Sol I, 877).

#### 4. La dimensión «política» de la eucaristía

Según el Nuevo Testamento, Jesús estableció una estrecha relación inmediata entre eucaristía y política. Esta afirmación, que puede causar extrañeza, encuentra un evidente respaldo en ciertos pasajes del Evangelio de Lucas, así como del de Juan. Según ambos evangelistas, Jesús hizo referencia en un contexto eucarístico no sólo al reino de Dios, sino a éste en contraposición a los reinos de la tierra, a los que además somete a una severa a la par que lúcida crítica.

El Evangelio de Lucas presenta a los discípulos, en el contexto de la última cena, disputando entre sí sobre quién de ellos ocuparía el primer puesto en el reino y habría de ser tenido por mayor. Una contienda que Mateo y Marcos desplazan a un momento anterior, en el camino de Jesús hacia Jerusalén<sup>98</sup>. Pues bien, en ese marco de la cena, Jesús manifiesta una clara discrepancia con las estructuras propias del reino terreno, que no deben servir de modelo o de pauta de conducta a sus discípulos: «sabéis cómo los que en las naciones son considerados como príncipes las dominan con imperio y sus grandes abusan de ellas con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros»<sup>99</sup>. En cambio, Jesús define el nuevo reino que él quiere inaugurar en la tierra como presidido por la imagen del banquete comunitario —«para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino» (Lc 22,29)—, en el que todos los discípulos, pero en especial «los mayores» y «los que mandan», tendrán que hacerse o llegar a ser<sup>100</sup> como los «menores» o como «el que

que comprende dos últimos capítulos titulados «Donde no hay justicia no hay eucaristía» y «La eucaristía problema político».

<sup>98</sup> Cf. Mc 10,41-43 y Mt 20,24-28. Todavía se nos conserva otra disputa similar de los discípulos, anterior, en Galilea junto a Cafarnaún (cf. Mc 9, 33-35, así como Mt 18,1-5 y Lc 9,46-47, aunque menos desarrollada que Mc).

<sup>99</sup> Tomamos como base el texto de Mc 10,42, que es más enérgico. Lc 22,25 utiliza los términos *kyrieuousin-exousiazontes* (dominar, ejercer autoridad), pero Mt y Mc emplean los verbos *katakryeuousin-katexousiazousin*, que tienen mucha mayor fuerza: dominar con imperio y tiranizar o hacer abuso de poder, según W. Bauer, WNT, 552.906-907. Estos dos últimos verbos no aparecen en el griego clásico. En lo que respecta al calificativo *euergetēs* (bienhechor), es título de príncipes u hombres prominentes, frecuente en los documentos y en las monedas de la Grecia clásica, según W. Bauer, WNT, 632s.

<sup>100</sup> Este «llegar a ser» (*ginesthō*), en Lc 22,26, puede tener un sentido más profundo. Aparece también en Mt 18,1-5: «si no os convertís y llegáis

sirve», siguiendo el ejemplo del propio Jesús<sup>101</sup>. La celebración de la última cena (que presupone todas las comidas anteriores) da pie a Jesús para establecer una firme contraposición entre el dominio y el imperio ejercidos en el reino terreno, no siempre en beneficio de la comunidad, y el servicio y la entrega en pro de la comunidad que ejercita el Hijo del hombre y que deben realizar también sus discípulos en el nuevo reino de Dios. Un servicio y una entrega que en Mc 10,45 se explicita como donación de la vida por todos.

No creo, pues, que sea exagerado afirmar que, a partir de las comidas del reino y, más aún, del banquete de la última cena, Jesús realiza una «teología política», haciendo una crítica de las estructuras sociopolíticas de su tiempo y proponiendo, no como alternativa, pero sí como modelo, la nueva comunidad del reino, cuya estructura básica debería configurarse desde unas pautas «eucarísticas» a partir de la imagen del banquete del reino. Esta nueva mesa del reino de Dios que Jesús introduce no coincide sin más con la «mesa de negociaciones», que tan gran papel desempeña en los grandes foros de la política humana, tanto nacional como internacional (y a veces con tan exiguos resultados), ni se identifica tampoco con otras «cenas políticas», donde un grupo trata de defender sus privilegios, que no siempre concuerdan con los intereses de la comunidad, sino que es —o debe ser— la mesa del banquete universal del reino de Dios, a la que todos los pueblos deberían poder sentarse en plena igualdad de condiciones y en la que todos los hombres deberían tener acceso al pan eucarístico y al pan cotidiano.

a ser (*genēsthe*) como niños, no entraréis en el reino de los cielos». I. de la Potterie puso en relación el texto de Mt con el de Jn 3,3,5: «el que no renaciere (*gennēthē*) de arriba (del agua y el Espíritu) no puede entrar en el reino de Dios». Si esta relación es correcta, se trataría no sólo de un «llegar a ser», sino de un verdadero renacer a algo nuevo; implicaría, por tanto, no sólo una dimensión ética (hacerse el menor o el servidor), sino una dimensión sacramental. El nacer como hijos (bautismo y eucaristía: cf. 1 Pe 2,2: «como niños recién nacidos, despojaos...») en el sacramento lleva a una nueva fraternidad en el servicio mutuo y en el comportamiento ético. Cf. I. de la Potterie, *Naitre de l'eau et de l'Esprit*: ScEcll 14 (1968) 417-443.

<sup>101</sup> El término *diakonos* sirve para definir la función del discípulo respecto a los demás (cf. Mt 20,26; 23,11; Mc 9,35; 10,43; Lc 22,26), así como define igualmente la función del propio Jesús como modelo (cf. Mt 20,28; Mc 10,45; Lc 22,27).

En el Evangelio de Juan, aunque con menor fuerza, encontramos una actuación similar de Jesús. También en este caso la cuestión de la realeza terrena aparece en un contexto eucarístico. No hay en este Evangelio muchas palabras sobre el reino terreno, pero hay un gesto muy significativo de Jesús: después de la multiplicación de los panes, la gente intenta proclamar a Jesús como rey, pero él, «conociendo que iban a venir a hacerle rey por la fuerza, se retiró de nuevo al monte él solo» (Jn 6,15). Al día siguiente, en Cafarnaún, a la otra orilla del lago, el Señor vuelve a encontrarse con la gente y, como alternativa al rey terreno que ellos buscaban, él se les presenta como Pan vivo, cuya carne se entrega para la vida del mundo (cf. Jn 6,51). También en este caso Jesús rechaza el poder terreno para ofrecer otras pautas centradas en el servicio y la entrega. Por eso el título de rey no volverá a aparecer en el Evangelio de Juan hasta el momento de la pasión (cf. Jn 18,33-38; 19,12) y de la cruz (Jn 19,19): allí definirá él su reino ante Pilato, distanciándose de la realeza terrena, y aparecerá al fin como rey desde la suprema donación de la cruz. *Regnavit a ligno Deus*.

Jesús vivió como experiencia personal y, aún más, como tentación esa discrepancia entre el reino de Dios y el poder y la realeza terrenas. En el judaísmo de su tiempo prevalecía la idea de un mesianismo y de un reino de Dios como «reino de Israel», como liberación de la nación y el pueblo. Y los evangelios nos hablan de que Jesús sintió la incitación a ajustar los módulos del reino de Dios y de su función mesiánica a las categorías de una realeza terrena. Ya al comienzo de la vida pública nos relata Lucas cómo ante Jesús se hicieron presentes «en un instante todos los reinos del mundo» a la par que surge la propuesta del tentador: «todo este poder y esta gloria te daré, pues a mí me ha sido entregada y a quien quiero se la doy. Si, pues, te postras ante mí, todo será tuyo». A lo que Jesús responde que sólo Dios es Señor y sólo él debe ser adorado y no otra potencia de cualquier género (Lc 4, 5-8; cf. Mt 4,9-10). Pero esta incitación no acaece una sola vez; vuelve a repetirse en otros momentos de la vida de Jesús: así en la concepción triunfalista que del reino y el mesianismo tiene Pedro, y que Jesús rechaza (cf. Mc 8,32-33), o en los privilegios que los discípulos confían obtener del reino que Jesús va a instaurar y que ellos esperan como terreno (cf. Mc 9,33-34; 10, 35-41).

El Evangelio de Juan no contiene una referencia explícita a la tentación de Jesús. Pero está latente, sin duda, en el capítulo 6,

donde, tras la multiplicación de los panes, la gente quiere hacerle rey y le busca luego porque les ha dado pan para comer (Jn 6, 15,26; cf. el mismo deseo de alimento material en Ex 16,2-3). Jesús responde, aludiendo al alimento que permanece hasta la vida eterna y que el Hijo del hombre da. Resuena en estos pasajes la tentación del pan en Mt y Lc: «haz que estas piedras se conviertan en panes», y la respuesta de Jesús: «no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que procede de la boca de Dios» (es decir, del pan de vida), así como la tentación de la realeza en los sinópticos, repetida ahora y de nuevo rechazada por Jesús. De estas tentaciones han sido testigos sus discípulos («habéis permanecido conmigo en mis pruebas o tentaciones»: Lc 22, 28), pero a su vez el Señor ha estado también con ellos no como quien ejerce poder, sino como quien sirve.

Todo lo que hemos dicho de Jesús puede aplicarse a la comunidad de sus discípulos. También la Iglesia está amenazada por la tentación constante del poderío humano; tentación en la que cayó en ciertos momentos de su historia. Y, sin embargo, la Iglesia, como Jesús, no puede buscar su modelo de identificación en las estructuras de la sociedad terrena o del Estado, sino en el reino de Dios. Por eso la estructura fundamental de la Iglesia deberá ser «eucarística» o «convival», configurándose desde el reino de Dios, entendido no como «sacro imperio» o como potencia humana, sino como banquete. Y desde el banquete, la Iglesia tendrá que estructurarse a sí misma como servicio y *diakonia* al mundo, como un misterio de pan de vida y cuerpo de Cristo al servicio de la humanidad, o como cuerpo entregado y sangre derramada por todos, al igual que Jesús.

Sólo así, configurada desde la utopía del banquete escatológico del reino, la Iglesia podrá actuar como instancia crítica de la sociedad terrena y del Estado. Los poderes terrenos tienden de por sí a divinizarse, atribuyéndose una potestad divina o semidivina. Por ello, y frente a la constante pretensión del César de erigirse en *Kyrios* (en Señor único y en Dios), la comunidad cristiana se ve en la obligación de proclamar a Jesús como «un solo Señor» e Hijo único de Dios (cf. 1 Cor 12,3; Ap 13,1.3-4.7-8). De aquí que la Iglesia, al igual que Jesús, pueda y deba mantener un talante crítico respecto a las estructuras de poder, sin identificarse con el reino terreno, antes bien guardando las distancias y salvaguardando su propia libertad. En sus últimos capítulos, el Apocalipsis nos presenta a la ciudad terrena, la gran Babilonia, en trance de ocaso y desaparición (cf. Ap 17-18), a punto de ser sustituida

por la ciudad nueva, la Jerusalén de arriba (Ap 21). Pero en ese momento cumbre de la transición de una ciudad a otra se hace mención precisamente del «banquete de bodas del Cordero» y la victoria de su reino (Ap 19,1-10); es ahí donde la ciudad nueva empieza a hacerse presente y a anticiparse ya en la tierra.

Pero la Iglesia no puede limitarse a ejercer una función de instancia crítica frente a las estructuras del Estado o de la sociedad. Sería demasiado farisaico el criticar la sociedad sin aportar nada a ella. Por eso la comunidad cristiana deberá ofrecer a la sociedad terrena una alternativa o un modelo de convivencia, de comunidad humana. No se trata de que la Iglesia ejerza una actividad paralela a la de la sociedad civil, ni menos el que la suplante o la sustituya en sus funciones. Se trata más bien de ser fermento en medio del mundo, capaz de convertir a la masa entera en pan y, más aún, en pan de vida; es decir, en un banquete fraterno, donde el pan sea universal. Desde la eucaristía, pues, la Iglesia tendría que ofrecer al mundo pautas concretas de convivencia, de configuración de una sociedad fraternal, módulos de lo que es una auténtica comunidad humana; en suma: esa realización de la utopía de una sociedad nueva que tantos hombres de nuestro tiempo buscan sin encontrarla, y que la Iglesia tendría que esforzarse por hacer presente (en lo posible y en la medida en que esa utopía es realizable) a partir de una anticipación, vivida en la tierra, de aquel paradigma o modelo último que se nos da en el banquete escatológico del reino, que no en vano celebramos ya en la eucaristía.

La Iglesia se define, por tanto, como una realidad fundamentalmente «eucarística», es decir, como un misterio de comunión. Esto mismo es lo que expresa el Vaticano II al insistir en la Iglesia como pueblo de Dios (const. *Lumen gentium*, caps. 1 y 2), comunidad desde la que luego se podrán entender las funciones y aun la misma constitución jerárquica. Porque la autoridad en la Iglesia deberá partir de la comunión y a ella deberá tender: está ordenada a la confirmación en la fe, de los hermanos (Lc 22,32). Está llamada no a regir con un poder similar a los poderes terrenos, sino a «dar razón de su esperanza» (1 Pe 3,15).

## V. LA EUCARISTIA Y LOS DEMAS SACRAMENTOS

### 1. *Un único misterio de salvación bajo diversos signos*

La presentación de la eucaristía que aquí hemos desarrollado presupone toda una concepción del misterio sacramental, en el que la eucaristía no constituye un sacramento más entre los otros, sino el primer sacramento o el *sacramentum princeps*, de donde brotan y adonde retornan los restantes sacramentos de la Iglesia. El sacramento primordial está constituido, por tanto, por Cristo-Iglesia-eucaristía como un todo o una unidad indisoluble. O, en otras palabras, el sacramento fundamental es el cuerpo de Cristo, que abarca, por una parte, al Señor como cabeza, y por otra, a su cuerpo, a la vez eclesial y eucarístico.

A lo largo de todo el primer milenio de la era cristiana prevaleció una concepción unitaria del misterio de salvación, que, escondido desde los siglos en Dios, fue revelado y hecho carne en Jesucristo (cf. Ef 1,3-14; 3,3-6.9-12; Col 1,26-28; 2,2-3). Un misterio o sacramento que es único y no múltiple, «pues en el Nuevo Testamento no hay división de sacramentos, sino de dones (*non est divisio sacramentorum sed donorum*); (división) que no cae bajo la potestad de los hombres, sino bajo la del Espíritu»<sup>102</sup>. La Iglesia antigua careció hasta Tertuliano del término *sacramentum* y hablaba del *mysterion* o misterio. Pero no hay diversos «misterios», sino uno solo —Cristo prolongado en la Iglesia y su acción litúrgica—, y por eso para ella el sacramento-misterio era fundamentalmente uno.

Esta concepción unitaria del «misterio» como algo global llevaba a no separar, en los Padres, entre la redención realizada por Jesús y la aplicación de esa redención en los diversos sacramentos; antes bien todo era un gran sacramento, que podía adoptar ciertas modalidades y por el que acaecía la salvación como comunión con la persona y la obra de Jesús y como participación en su vida, muerte y resurrección, en su misterio pascual, y por ello como tránsito nuestro —por Cristo, con él y en él— de la muerte a la vida, del pecado a la gracia. La conversión, pues, no acaecía sólo en el plano ético, sino sobre todo en el plano del ser del hombre y de su incorporación a Cristo.

Desde esta misma perspectiva unitaria no se le presentaron a la Iglesia antigua problemas de prevalencia entre la eucaristía

<sup>102</sup> Fulgencio de Ruspe, *Ep. 14 ad Ferrand.*, 45 (PL 65,432s; Sol II, 1023).



y los demás sacramentos, ni en el primer milenio se formula todavía la pregunta acerca del *proprium eucharistiae*, lo específico de la eucaristía frente a los demás sacramentos (una cuestión que aparecerá en la teología medieval y que se agudizará con la Reforma). Los Padres comparan, y a veces equiparan, con entera libertad a la eucaristía con otros sacramentos, a partir de su unidad fundamental en el cuerpo (eclesial y eucarístico) de Cristo. Así se pone en relación, con frecuencia, la conversión de las personas, que acaece por el bautismo, con la conversión de los dones, que tiene lugar en la eucaristía<sup>103</sup>; o la alianza matrimonial con la alianza, que acaece entre Cristo y la Iglesia, su cuerpo, en el misterio eucarístico; o bien se toma la comunión (a la vez eclesial y eucarística) como punto de partida para entender aquel dinamismo de «ex-comunión» y de retorno a la comunión que constituía el proceso sacramental de la penitencia en la Iglesia. Todo sacramento encontraba su fuente, y por ello su clave de interpretación, en el sacramento principal: Iglesia-eucaristía.

## 2. La posterior pluriformidad sacramental

Ya a finales del primer milenio comienza a destacarse sobre la unidad la multiplicidad de signos, que, en el siglo XII, con Pedro Lombardo, queda fijada en siete sacramentos<sup>104</sup>. El número septenario se repetirá luego invariablemente en los grandes teólogos escolásticos, así como en los concilios ecuménicos que abordaron posteriormente esta cuestión<sup>105</sup>. No obstante, todavía santo

<sup>103</sup> Cf., entre otros, Hipólito, *De duob. latr.* (PG 83,285; Sol I, 166); Zenón de Verona, *Tract.* 2,38 (PL 11,483; Sol I, 443); Cirilo de Jerusalén, *Cat. Myst.*, 4,8 y 5,1 (PG 33,1104 B.1109 A; Sol I, 474,477); Ambrosio, *De virgin.*, 3,5,22 (PL 16,238 C); *De Sacr.*, 5,1,4 (PL 16,447; Sol I, 560). Citemos a Teodoro de Mopsuestia: el Señor «nos ha dado en el santo bautismo un nuevo nacimiento, por el que hace de nosotros su propio cuerpo, su propia carne» y por eso cuida «de nutrirnos con su propio cuerpo» (*Hom. cat.*, 15,25; Sol II, 168). Y Fulgencio: por el bautismo participamos ya del sacrificio de Cristo al participar de su cuerpo; «por consiguiente (el neófito), se hace ya por la regeneración del santo bautismo aquello mismo que va a recibir del sacrificio del altar» (*Ep. 12 ad Ferr.*, 24 (PL 65,390-392; Sol II, 1007s; cf. 1005-1008). Cf. además otros textos en las notas 370 a 373 del capítulo VI.

<sup>104</sup> Cf. P. Lombardo, *Sent.* IV, d. 2, n. 1 (PL 192,841-842). Y ya antes en las *Sententiae Divinitatis* del Maestro Simón (de 1145).

<sup>105</sup> El número septenario de los sacramentos aparece ya claramente en el segundo Concilio de Lyon (1274) (cf. DS 860); luego en el de Florencia

Tomás insiste en que la salvación comunicada es única, aunque revista diversas modalidades, según los diversos momentos de la existencia humana. Es, pues, la diversidad de situaciones que el hombre vive lo que diversifica en varios sacramentos el único misterio de salvación<sup>106</sup>. Por tanto, dado que la salvación es esencialmente comunión entre Dios y el hombre a través de la comunidad cuerpo de Cristo, todos los sacramentos implican también un misterio de comunión en la misma medida en que brotan de la eucaristía y remiten a ella. Así, el bautismo-confirmación incorpora a esa comunión eclesial y eucarística, la penitencia y la unción la restablecen, la alianza matrimonial realiza la comunión como forma de vida y el orden la implica como encargo fundamental o misión.

La pluriformidad un tanto heterogénea de los sacramentos en la teología medieval (que probablemente hunde sus raíces en la pluriformidad del misterio de la gracia, que se inicia con la distinción que san Agustín establece entre diversas clases de gracia) conducirá a una mera yuxtaposición de los sacramentos, sin jerarquización alguna entre ellos. Los sacramentos se ordenan simplemente bien siguiendo una enumeración arbitraria o bien, según las diversas etapas o momentos de la existencia humana, como si todos tuvieran igual valor. Sólo más tarde surge el intento de establecer una vinculación entre los diversos sacramentos que otorgue unidad al conjunto a través de un tratado «de los sacramentos en general», en busca de un concepto genérico que sirva como de aglutinante de la pluriformidad sacramental. Pero se trata en realidad de un concepto abstracto, universal, cuando habría que partir del «sacramento concretísimo»: Cristo como sacramento primordial; la Iglesia como cuerpo y sacramento de Cristo, y la eucaristía como «sacramento principal», en el que acaece precisamente esa conjunción entre Cristo y la Iglesia.

La eucaristía es, pues, el mayor y el principal entre los sacramentos, de donde podemos decir que parten y nacen y hacia don-

(1439), en el decreto pro Armenis (DS 1310), y posteriormente en Trento (1547) (cf. DS 1601.1603).

<sup>106</sup> Tomás se pregunta si tienen razón de ser los siete sacramentos cuando la salvación y la virtud o eficacia de la pasión de Cristo es única. Y responde: «la virtud divina y la pasión de Cristo obra en nosotros por los diversos sacramentos como por instrumentos diversos» (STh III, q. 65, a. 1, 1 y ad 1. También el Vaticano II afirma que cada uno de los signos sensibles «significa y realiza a su manera la santificación del hombre», que es única (const. sobre la liturgia *Sacrosanctum Concilium*, núm. 7).

de convergen como a su plenitud todos los demás, que encuentran así en la eucaristía como su sello y su consumación. Tomás de Aquino vio esto con suficiente claridad al responder afirmativamente a la pregunta de si la eucaristía es el mayor entre todos los sacramentos. Y aduce una triple razón: primero porque su contenido es el propio Cristo, mientras en los demás sacramentos se contiene la virtud o eficacia que deriva de Cristo; segundo, porque todos los demás sacramentos se ordenan a la eucaristía, y tercero, porque todos ellos encuentran en la eucaristía su consumación, ya que todos se orientan hacia la comunión plena con Dios por Cristo, comunión que en la eucaristía acaece en toda su densidad<sup>107</sup>.

### 3. La eucaristía, sacramento central o principal

La eucaristía se destaca como el sacramento fundamental, en el que la presencia y la actuación del Señor se prolongan en su cuerpo en un misterio de comunión, que es a la vez gracia y reconciliación y por ello el momento culminante de la salvación. El conjunto sacramental es, pues, una pirámide jerarquizada, cuyo vértice está representado por la eucaristía como cumbre de todo el misterio sacramental (a la vez que del misterio eclesial)<sup>108</sup>. Y hasta cabría decir que los demás sacramentos lo son en la medida en que participan de ese centro de la salvación que es el «cuerpo entregado y la sangre derramada», es decir, de ese misterio que es Cristo mismo y que es también su Iglesia como cuerpo suyo; pero ambos en esa mutua fusión o comunión salvadora que es la eucaristía. Luego, según el mayor o menor grado de proximidad o cercanía a la eucaristía, al cuerpo de Cristo, sería mayor o menor la densidad específica de cada sacramento.

De este modo, en la eucaristía todos los sacramentos encuentran una mutua coincidencia fundamental; pero, al ser a la vez

<sup>107</sup> «Todos los demás sacramentos parecen ordenarse a este sacramento (la eucaristía) como a su fin». Y añade: «pues todos los sacramentos se consuman en la eucaristía» (Sth III, q. 65, a. 3 ad c).

<sup>108</sup> Dice J. M. Powers: aun admitiendo «que todo sacramento es un acto de culto en que la Iglesia implora la gracia de la redención al Padre en Cristo y por Cristo, la eucaristía es el culto de la Iglesia. Aceptando que toda acción sacramental es liturgia, la eucaristía es la liturgia. La Iglesia de Oriente conservó más claramente este énfasis, al denominar a la eucaristía simplemente como 'liturgia divina'. Expresión paralela a la que utiliza el Occidente al hablar de 'sacra liturgia'» (*Teología de la eucaristía*, 85-86).

derivaciones de ella (como ríos divergentes que manan de la misma fuente), tienen también sus diferencias entre sí y respecto a la eucaristía misma. El fijar esta coincidencia fundamental y esas diferencias será el tema a desarrollar en las siguientes páginas.

#### a) Presencia actual de Cristo en todos los sacramentos.

A partir de esta referencia fundamental de todo sacramento a la eucaristía y a la comunión que ésta entraña cabe hablar de una presencia real (actual) de Cristo en todo sacramento, ya que él es el verdadero agente de toda celebración sacramental: cuando la Iglesia bautiza, «Cristo es quien bautiza»<sup>109</sup>. Esta presencia «real y verdadera» de Cristo, pues, no sólo califica a la eucaristía, sino también a todo sacramento, como lo afirma el Vaticano II<sup>110</sup>. Es, por tanto, insuficiente la distinción según la cual en la eucaristía está presente la persona de Jesús, mientras en los demás sacramentos actúa únicamente su fuerza o su gracia; algo así como si en los restantes sacramentos hubiese una acción de Cristo «a distancia», a través de otras mediaciones distintas de él mismo. No; ya hemos dicho cómo en Cristo no cabe distinguir entre la salvación que él trae y la salvación que él mismo es; ni es posible separar entre la persona y su obra. La salvación es siempre incorporación (aunque progresiva y dinámica) a su persona, y por eso en todos los sacramentos en los que actúa y se hace presente la salvación actúa y se hace presente el mismo Cristo<sup>111</sup>.

En consecuencia, habría que decir que no se distinguen de la eucaristía los demás sacramentos por la presencia o no de la persona de Cristo, sino por los diversos grados o formas de esa presencia. Y cabría añadir además: lo que los restantes sacramentos tienen de presencia real (actual) de Cristo, lo tienen por su participación en el misterio central del cuerpo de Cristo (es decir, en la Iglesia como sacramento primordial y en la eucaristía como sacramento principal). Por ser derivación de esa fuente primaria, los sacramentos participan también (aunque en menor grado) de la presencia singularísima de Cristo en la eucaristía (y en la Iglesia).

<sup>109</sup> Agustín, *In Io tract.*, 6,1,7 (PL 35,1428).

<sup>110</sup> Cf. const. de liturgia *Sacros. Conc.*, núm. 7. También afirma la *Mysterium fidei* que, en la eucaristía, «la presencia real se afirma no por exclusión, como si las otras formas de presencia no fuesen reales, sino por excelencia: porque es sustancial, porque Cristo Dios y hombre se hace presente todo él e íntegro» (AAS 57 [1965] 764; cf. 763s).

<sup>111</sup> Cf. Sth III, q. 73, a. 1 ad 3.

- b) La eucaristía, principio y fin, origen y consumación de todo sacramento.

De la eucaristía, pues, como sacramento central, reciben los demás sacramentos lo que éstos contienen de presencia real de Cristo, así como lo que encierran de comunión salvadora<sup>112</sup>. Pero a la vez, por ser derivación de la eucaristía, esa presencia de Cristo en los restantes sacramentos no es primaria y total («sustancial», dice Trento), sino parcial y derivada.

Todas estas afirmaciones, que pueden parecer insólitas, encuentran su respaldo en la praxis sacramental de la Iglesia de los primeros siglos y en la teología de los antiguos Padres. En efecto: durante largo tiempo toda la celebración sacramental de la Iglesia estuvo estrechamente vinculada a la celebración de la eucaristía. El bautismo y la confirmación sabemos que, ya en el siglo II, se celebraban en el marco de la liturgia eucarística, en la vigilia pascual<sup>113</sup>. El sacramento de la penitencia se realizó como un proceso de conversión, que comenzaba excluyendo al pecador de la «comunión» (a la vez eclesial y eucarística) y que desembocaba al fin en la reconciliación (por la imposición de manos del obispo), que era reinsertión plena en la comunión salvífica, a la vez que incorporación en la comunidad cuerpo de Cristo. Esta *reconciliatio altaris*, este acto de reinsertión y reincorporación en la comunión (y por ello de perdón de los pecados) tenía lugar, ya desde el siglo IV, en el contexto de la celebración eucarística del Jueves Santo. El orden sacerdotal, al menos desde el siglo V, tenía que conferirse en día festivo y dentro de la celebración eucarística. La bendición (o consagración) del óleo para la unción de los enfermos aparece ya inserta en la anáfora eucarística de la *Tradición Apostólica* de san Hipólito (hacia el 218). Por último, la ceremonia nupcial tenía lugar en la Iglesia de los primeros siglos ante la comunidad y en la presencia del obispo dentro de la celebración eucarística. Ya Tertuliano habla del matrimonio cristiano «conjun-

tado por la Iglesia, confirmado por la oblación sacrificial y sellado por la bendición»<sup>114</sup>. No hay espacio aquí para desarrollar con más amplios datos esta tesis, pero baste añadir cómo los Padres ponen en muy estrecha relación los sacramentos de la eucaristía, bautismo y penitencia a través del denominador común de la «comunión». La eucaristía, pues, no sólo es el marco, sino además la fuente de donde brota todo sacramento para la Iglesia primitiva.

Pero si la eucaristía es la fuente, es también la consumación, el sello que completa y ratifica, de algún modo, todos los demás sacramentos. Así, el retorno a la comunión, que era el sacramento de la penitencia, quedaba sellado o ratificado por la incorporación plena al cuerpo de Cristo en la celebración eucarística: allí culminaba, en la conversión o «transustanciación» personal en el cuerpo de Cristo, todo un proceso de conversión individual por la penitencia. También el matrimonio como alianza y entrega mutua quedaba sellado y como confirmado por la participación de los esposos en el cuerpo entregado de Jesús y en su sangre como alianza nueva y eterna. Así como el bautismo-confirmación, en cuanto incorporación al cuerpo de Cristo, quedaban consumados en la eucaristía como incorporación plena a ese mismo cuerpo en su donación y entrega. Hasta tal punto, que cabe afirmar que en la celebración eucarística se renuevan sin cesar, en el decurso de la vida humana, todos los sacramentos anteriormente recibidos. Se renuevan el bautismo y la confirmación en lo que éstos tienen de comunión e incorporación al cuerpo de Cristo. Se renueva el sacramento del orden en lo que éste implica de diaconía y donación por el banquete del reino; diaconía y donación que hicieron de Jesús oblación personal y por ello sacerdote de su propia autodonación. Se renueva el matrimonio en lo que éste conlleva —como la eucaristía— de entrega sacrificada y de alianza siempre «nueva y eterna». Y se renueva, por último, la reconciliación, la penitencia y el perdón (que la misma eucaristía otorga en ciertos casos)<sup>115</sup>.

<sup>112</sup> No admitirlo así equivaldría a retornar a aquella postura que identificaba la salvación con la muerte en la cruz de la que se deriva la gracia como un «fruto», con la consiguiente cosificación. De este modo se olvida la persona y la vida del Resucitado como centro de la salvación y gracia ella misma. La única diferencia posible que cabría establecer sería entre la salvación que es Cristo y nuestra participación en ella (en él) por la acción y la obra del Espíritu.

<sup>113</sup> Ya en san Justino se encuentran indicios de una celebración bautismal vinculada a la celebración eucarística. Cf. M. Righetti, *Historia de la liturgia* II (Madrid 1956) 683-688.

<sup>114</sup> Tertuliano, *Ad uxorem*, 2,9 (PL 1,1300).

<sup>115</sup> Sobre la relación eucaristía-penitencia, cf. D. A. Tanghe, *L'Eucharistie pour la rémission des péchés*: «Irenikon» 34 (1961) 165-181; A. Raes, *Un rite pénitentiel avant la communion dans les liturgies syriennes*: *OrSyr* 10 (1961) 165-181; J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie, purification de l'Église pèlerinante*: *NRTh* 84 (1962) 449-475; *id.*, *Pénitence et eucharistie*: *MaisDieu* 90 (1967) 103-131; J. A. Jungmann, *De actu poenitentiali infra Missam inserto conspectus historicus*: *EphemLiturg* 80 (1966) 277ss; J. A. García, *La eucaristía como purificación y perdón de los pecados en los*

#### 4. El «*proprium eucharistiae*»: la diferencia entre la eucaristía y los demás sacramentos

Una vez establecida la coincidencia fundamental y la estrecha vinculación que une con la eucaristía a los demás sacramentos, es preciso además fijar las diferencias que los separan.

Esta problemática es relativamente tardía. Empieza a plantearse hacia el siglo XIII y es consecuencia inmediata de la transición de la inicial unidad del «misterio» a la posterior pluriformidad del «sacramento». Pero es, sobre todo, en el seno de la Reforma protestante donde cristaliza la famosa cuestión del *proprium eucharistiae*, es decir, de aquellas características que contradistinguen a la eucaristía no sólo de los restantes sacramentos, sino también de otros medios de salvación, como la predicación o la fe.

Dado que Calvino insistía sobre todo en la dimensión eclesial de la eucaristía, concebida como incorporación nuestra al cuerpo de Cristo, en seguida surgió la pregunta: esta incorporación a la persona de Cristo, ¿no acaece también por otros medios, como por la fe y el amor, o por otros sacramentos, como el bautismo? ¿A qué se reduce entonces lo propio y específico de la cena? <sup>116</sup> La eucaristía tiende en este caso a ser infravalorada y reducida a un medio de salvación equiparable a la predicación o la fe <sup>117</sup>.

*textos litúrgicos primitivos*: «Phase» 7 (1967) 65-75; J. Quinn, *The Lord's Supper and Forgiveness of Sins*: «Worship» 42 (1968) 281-291; L. Ligier, *Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient*: *MaisDieu* 90 (1967) 155-188; id., *Pénitence et eucharistie en Orient: théologie sur une interférence des prières et des rites*: *OrChrPer* 39 (1969) 5-78; Ch. Didier, *L'Eucharistie, problème du temps présent*: *EsprVie* 79 (1969) 649-656; R. Gerardi, *Eucaristia e Penitenza, sacramenti di riconciliazione nella dottrina del Concilio di Trento*: *RivTeolMor* 5 (1973) 511ss; id., *Eucaristia e penitenza, sacramenti di riconciliazione* (Roma 1975); J. Galot, *Eucaristia e penitenza: problema teologico e pedagogico*: *CivCatt* 125 (1974) 128ss; P. González, *La eucaristía y la remisión de los pecados*: *PhilipinSacra* 12 (1977) 7-74.232-291. Cf., por último, la breve referencia de J. Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia* (Salamanca 1975) 367-375, con ulterior bibliografía.

<sup>116</sup> «La cena, según la concepción calvinista, no posee ninguna peculiaridad propia, nada que la distinga de otros medios de la gracia. Este es un rasgo característico de la doctrina eucarística calvinista que la diferencia no sólo de la teología católica, sino también de la luterana», afirma Th. Sartory, *Eucharistischer Gedankengut bei unseren getrennten Brüdern*, en *Statio Orbis* (Munich 1961) 239.

<sup>117</sup> Cf. *Confesión de los Hugonotes* (de 1559) art. 36s: BSRK 230-231.

La respuesta es que la cena no aporta fundamentalmente al creyente nada nuevo, que no le proporcione ya el misterio general de la salvación comunicada por otros medios, por los que acaece, en efecto, nuestra incorporación a Cristo. La eucaristía acentúa únicamente el aspecto de nuestra incorporación a Cristo como cabeza y así fortalece de manera especial nuestra fe, pero «no nos da nada que el cristiano no tuviese ya, ni obra en nosotros nada que no nos hubiese sido otorgado por el bautismo o por la predicación y la palabra» <sup>118</sup>. Esto no significa, sin embargo, que la eucaristía sea inútil, pues, como afirma la Confesión Escocesa, acentúa nuestra pertenencia a la Iglesia, al destacar nuestra incorporación a Cristo, con lo que nos separa y distingue en mayor grado de aquellos que no pertenecen al cuerpo de Cristo <sup>119</sup>. Además, nos otorga la comunión con la entrega de Jesús en la cruz y subraya nuestra unidad con Cristo, que se nos da como alimento. Y si bien todo esto no se nos otorga únicamente en la cena, hay que reconocer que en ella tenemos una comunión con Cristo más íntima y mucho más profunda. Por eso ya el Catecismo de Ginebra reconocía en 1545 que la diferencia entre el bautismo y la cena radica en que en aquél tenemos a Cristo de forma parcial, y en ésta, totalmente <sup>120</sup>.

A su vez, Lutero concibe lo propio y específico de la eucaristía desde la palabra. Frente a su tesis de la ubicuidad, argumenten los calvinistas y zuinglianos: si el cuerpo de Cristo, por su divinidad, está en todas partes, también podremos encontrarle presente «en la piedra, en el agua o en el fuego». Lutero responde que, aunque presente en todas partes (también en el pan ordinario), no se le recibe en todas partes, pues sólo está «disponible para nosotros» en la cena, donde nos dio su palabra de que se ofrecía y se entregaba por y para nosotros. Así, las palabras de Cristo nos enseñan a buscar y a encontrar el cuerpo de Cristo en el pan eucarístico, donde él está «para ti» <sup>121</sup>.

El Concilio de Trento alude brevemente a esta cuestión, siguiendo las pautas trazadas anteriormente por Tomás de Aquino. En el capítulo 1, y en el canon correspondiente, Trento determina la presencia eucarística como «verdadera, real y sustancial» (DS 1636.1651), mientras en el capítulo 3, que trata de la «exce-

<sup>118</sup> Th. Sartory, *art. cit.*, 240.

<sup>119</sup> Cf. *Confesión Escocesa* (de 1560) art. 21: BSRK 259-260.

<sup>120</sup> Cf. BSRK 150,25s.

<sup>121</sup> Cf. WA 23,151; 19,492.

lencia de la eucaristía sobre los demás sacramentos», afirma que en éstos se nos comunica la santidad, mientras que en la eucaristía está presente «el autor mismo de la santidad» (DS 1639) <sup>122</sup>.

Como crítica a los primeros reformadores podemos decir que participan de la mentalidad que mantiene la yuxtaposición heterogénea de los sacramentos, olvidando la preeminencia que corresponde a la Iglesia y a la eucaristía como sacramento fundamental. La comparación se establece, pues, en un plano de igualdad; lo cual es incorrecto. Por otra parte, se presenta la palabra de la predicación como anterior y quizá más importante aún que la misma estructura sacramental. Por último (sobre todo en el caso de Lutero), el carácter específico de la eucaristía se entiende de una forma exageradamente voluntarística y extrínseca: por la determinación de Jesús, tal como nos queda en su palabra por la Escritura; pero sin que se busque respaldo o apoyatura alguna en todo el conjunto restante del misterio de salvación ni en las estructuras más profundas del ser humano o de las relaciones interpersonales (a las que también responde de hecho la eucaristía); por lo que este intento de explicación resulta un tanto artificial o mítico <sup>123</sup>.

Respecto a Trento, podemos decir que no es del todo acertada esa distinción entre la presencia de la salvación en los sacramentos y la presencia del Salvador (o «el autor de la salvación») en la eucaristía, como si Cristo resucitado y la salvación fuesen disociables y no fuese la incorporación a esa persona y la comunión en su vida nuestra salvación.

¿Cómo entender entonces la especificidad de la eucaristía respecto a los demás sacramentos? No creo que sea únicamente la transustanciación la que otorga a la eucaristía su peculiaridad ra-

<sup>122</sup> Cf. también STh III, q. 65, a. 3; *In IV Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1 gl. 3.

<sup>123</sup> Cf. E. M. Skibbe, *Das Proprium des Abendmahles*: KuD 10 (1964) 78-112, donde se analizan algunas posturas de teólogos protestantes recientes en torno a esta cuestión de la especificidad de la eucaristía. Para H. Gollwitzer, el don salvífico es en todos los casos el mismo (tanto en los sacramentos como en la predicación); el *proprium* no dice relación al don, sino a la forma de la donación, que en la eucaristía acaece como entrega corporal de Jesús. De modo similar, E. Sommerlath insiste en la comunión espiritual-corporal con Cristo. P. Brunner, en cambio, hace hincapié —como propio de la eucaristía— en la celebración más que en una realidad sustancial que se nos comunica. En esta celebración, «el dador y el don son corporalmente la misma y única realidad. Pues solamente aquí Jesús nos da conjuntamente y de forma corpórea el fruto de su sacrificio y su mismo cuerpo sacrificado, al darnos su verdadero cuerpo y sangre bajo las especies de pan y del vino» (P. Brunner, *Vom heiligen Abendmahl*, en *Pro Ecclesia* [Berlín 1962] 188s).

dical frente a los demás sacramentos <sup>124</sup>, ya que la conversión «sustancial» se dará también en la nueva creación escatológica y se anticipa en algunos sacramentos como en el bautismo, tal como lo vieron los Padres (¿pues no es un cambio similar la participación del hombre en la filiación y la vida divina por la gracia?).

Sería preferible fijar la peculiaridad singular de la eucaristía siguiendo otras pautas. En primer término, la eucaristía supera a los restantes sacramentos porque en ella se da la presencia en plenitud del Resucitado y por ello la *constitución* de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Esto es algo que no se realiza en ningún otro sacramento: éstos (como, por ejemplo, el bautismo o la penitencia) pueden agregar o incorporar al hombre al cuerpo de Cristo *ya constituido*; pero no constituyen formalmente por sí mismos el cuerpo de Cristo, sino que lo presuponen. Por eso la eucaristía es por esencia el sacramento de la comunidad o la «comunión» (*koinōnia*), pues es constitutiva de la Iglesia o «comunión de los santos» a partir de la comunión con Cristo como cabeza; mientras los demás sacramentos agregan e incorporan a esa comunión ya establecida. Así creo que cabe entender el «sustancial» de Trento: la persona de Cristo y su cuerpo (personal y eclesial) están real y sustancialmente presentes en la eucaristía, en una conjunción y en una fusión que hace de entrambos un único misterio o sacramento de salvación. Es decir: en la eucaristía está en toda su plenitud el Cristo total <sup>125</sup> (y no sólo la realidad personal de Jesús individualmente considerado).

En segundo lugar, en la eucaristía está Jesús no sólo como dador de la salvación, sino además como el don mismo o el que se da. Es decir, la presencia eucarística tiene de peculiar el ser la presencia oblativa o sacrificial de Cristo en la entrega y el derramamiento de su vida por nosotros en manos del Padre. Por eso la eucaristía compendia la vida entera de Jesús en su dimensión

<sup>124</sup> En esto disiento de la postura de J. A. Sayés cuando excluye las teorías de la transfinalización o la transignificación, porque sólo la transustanciación salvaguarda y garantiza la diferencia necesaria entre la eucaristía y los demás sacramentos. Este razonamiento, que además se repite como un *ritornello* en su exposición, me parece insuficiente al respecto (cf. *Presencia real y transustanciación*, 348s.365s.374s).

<sup>125</sup> Da pie a esta afirmación el mismo Tomás de Aquino cuando afirma que en la eucaristía «se contiene sustancialmente el bien común espiritual de toda la Iglesia» (Sth III, q. 65, a. 3 ad c). Lo que parece indicar que el término *substantialiter* no sólo se refiere a Cristo, sino también a la Iglesia y a todo el misterio de salvación.

más profunda: su diaconía o servicio al hombre como liturgia y servicio (culto y sacrificio) al Padre. Esta donación de Jesús acaece para nosotros bajo el signo del alimento (la presencia real somática). Así, en la eucaristía se hace presente Cristo en su oblación sacrificial a la que incorpora el sacrificio de su Iglesia. Esta peculiaridad no se da en los demás sacramentos.

En tercer lugar, y sobre todo, la eucaristía supera a los demás sacramentos por su carácter esencialmente escatológico: el banquete de la cena que celebramos ahora proseguirá en el banquete del reino de Dios. La eucaristía es la prefiguración y la anticipación más profunda y más plena de lo que será el reino. Mientras todos los demás sacramentos desaparecerán, pues en la nueva creación no será ya necesario el bautismo purificador ni la penitencia o la reconciliación, ni la ordenación o el matrimonio, la eucaristía, en lo que ésta tiene de realidad más honda —el ser cuerpo de Cristo—, permanecerá para siempre. Por eso podemos referir al conjunto de los sacramentos y a la eucaristía aquella distinción que Pablo establece en 1 Cor 13,12-13 entre la caridad y las restantes virtudes teologales: «vemos por ahora como en espejo y oscuramente, pero entonces veremos cara a cara». «Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la mayor de todas es la caridad». También podemos repetir: permanece por ahora el misterio sacramental, pero lo más excelente de todo ese misterio es el cuerpo de Cristo, presente en la eucaristía. Sólo él permanece para siempre.

## RESUMEN Y CONCLUSION FINAL

Llegados al término de este trabajo, y como colofón, puede ser útil al final ofrecer, compendiadas en forma de «tesis» o breves enunciados, las afirmaciones más importantes que en él se han formulado. De esta manera puede quedar más clara la sucesiva concatenación de las ideas, así como la unidad global de las diversas partes que forman el conjunto.

1. Jesús anunció el reino futuro de Dios bajo la categoría de mesa o de universal banquete al que todos los hombres son invitados; pero, además, anticipó ese reino haciéndolo ya presente bajo diversos signos, en especial el de las comidas con los pecadores. Toda la vida de Jesús fue una constante entrega y oblación, «diaconía» y servicio, a ese banquete del reino de Dios; en esta donación de sí mismo Jesús presta un servicio al hombre, a la vez que rinde un servicio en respuesta obediente (que por ello es culto y sacrificio) al Padre. De este modo, su diaconía al *banquete* del reino (y por ello a la comunión entre Dios y el hombre) se convierte en *sacrificio* y oblación de sí mismo realizado a través de su vida y de su muerte, y que culmina en la resurrección.

2. La eucaristía hunde sus raíces en estos tres momentos fundamentales: las comidas del Jesús histórico, la última cena con los discípulos y las comidas del Resucitado (y por ello en la vida, en la muerte y en la resurrección de Jesús). Las comidas de Jesús, sobre todo con los pecadores, son el mejor signo de la salvación anticipada en él y otorgada como comunión gratuita de Dios con el hombre bajo la forma del banquete. La última cena implica asimismo una estrecha relación con el reino de Dios anunciado y hecho presente por Jesús. Por último, las comidas con el Resucitado dan el espaldarazo definitivo a la eucaristía, haciendo que ésta sea presencia del Viviente y no mera rememoración del Crucificado como un personaje pretérito.

3. Las narraciones de la última cena en los sinópticos (Mt 26,17-29; Mc 14,12-25; Lc 22,14-30) y en Pablo (1 Cor 11, 17-34) reflejan las palabras y gestos del Jesús histórico, aunque

tamizadas ya por la celebración litúrgica de la comunidad primera. De ahí la coincidencia en los rasgos fundamentales, junto a las discrepancias de detalle que los relatos muestran. No es posible precisar con exactitud si la última cena fue o no cena pascual, si bien cabe afirmar que tuvo lugar en los días de la Pascua y por ello en el contexto amplio de la celebración pascual judía. El relato de la cena en Juan (13,1-30) no nos conserva las palabras de Jesús relativas al pan y al cáliz, aunque sí un gesto importante del Maestro: el último servicio prestado a su comunidad sentada a la mesa del banquete. En cambio, el cuarto Evangelio desarrolla el tema eucarístico en el discurso del pan de vida (Jn 6,30-71, en especial 50-59).

4. Un correcto planteamiento de la presencia eucarística de Cristo no puede prescindir de la realidad del Resucitado como Señor del mundo y de la historia. Por ello la presencia de Cristo es verdadera y real, propia de una persona que vive y no sólo de ciertos elementos inertes de su realidad personal (carne o sangre como «cosas»). Esta presencia real de Cristo es, en primer término, una presencia actual y actuante (y no sólo objetiva o somática, en los dones): el Señor es el verdadero presidente de la asamblea eucarística y como tal él es el que consagra la comunidad y los dones, incorporándolos y haciéndolos cuerpo suyo y como tales ofreciéndolos al Padre. En segundo término, esta presencia del Resucitado no es ya carnal, sino espiritual, de manera que su presencia en los dones (o presencia real somática) no ha de ser concebida como la presencia de la «carne y la sangre» material o carnal del Jesús histórico, sino como el «cuerpo espiritual» (1 Cor 15,44-47) propio del Resucitado. Y, en tercer lugar, dado que el Señor resucitado abarca la realidad entera sin ser él abarcado o circunscrito por ella, su presencia no puede ser concebida como una mera presencia local, reductible a un marco espacio-temporal. Su presencia no acaece por una mera ubicación de él ante nosotros en los dones, sino sobre todo por incorporación nuestra y de los dones (y en ellos de la creación) por él y en él. Es decir, se trata de una presencia por incorporación o comunión. Y aunque no podamos hablar de una gradación mayor o menor en la donación de Cristo a nosotros, sí cabe decir que hay grados en razón de nuestra mayor o menor participación en esa presencia de comunión y en esa donación de Cristo. Según la medida de nuestra participación en la eucaristía como misterio de comunión, así será también el grado y la densidad de la presencia.

5. Si la presencia de Cristo acaece no como mera presencia estática, sino como un dinamismo tendente a la comunión y a la incorporación, la Iglesia, como cuerpo de Cristo, desempeña un papel primordial en el misterio eucarístico. El cuerpo de Cristo no puede ser entendido únicamente en un sentido individualista como el cuerpo personal (cuerpo y sangre) del Jesús histórico, sino sobre todo como el cuerpo del Cristo total, del Resucitado, que es la Iglesia. Todo el proceso de la historia de la salvación se orienta en realidad hacia la plena incorporación de la humanidad y del universo a Cristo y por ello hacia el *ser* cuerpo de Cristo en la escatología. Pues bien, en este dinamismo, que conduce a «la edificación del cuerpo de Cristo» en plenitud (cf. Ef 4,12-16), se inserta la eucaristía como una conversión en el cuerpo del Señor, por una transformación que afecta a las personas y a las cosas. De este modo, Jesús va haciendo cuerpo suyo en primer término a la Iglesia, pero también a los dones del pan y del vino: como primicias tanto de la humanidad como de la creación entera. Existe una estrecha relación entre las palabras «esto es mi cuerpo» (1 Cor 11,24) y «vosotros sois el cuerpo de Cristo» (1 Cor 12,27), en Pablo, tal como lo vieron los Padres de la Iglesia.

6. A partir de la resurrección (como compendio y culminación de la vida y la muerte de Jesús) habrá que entender asimismo la dimensión sacrificial de la eucaristía. El nuevo sacrificio de Cristo (no reductible a los esquemas de los sacrificios antiguos) se hace presente no en lo que pueda tener de inmolación cruenta en el pasado histórico de la cruz, sino en cuanto entrega y oblación amorosa de la propia persona realizada en la vida, radicalizada en la muerte y asumida y ratificada definitivamente por la resurrección y presencializada en la celebración eucarística. Es, pues, el Resucitado el que se hace presente como «entregado» y el que incorpora a su propia entrega la entrega y la oblación de la Iglesia como cuerpo y pertenencia suya. La dimensión sacrificial de la eucaristía deberá ser entendida, por tanto, desde la vertiente de Cristo como sumo y eterno *sacerdote* que se ofrece a sí mismo y nos ofrece con él (lo cual acaece en cuanto resucitado) y por ello como persona *activa*, actuante, más que desde la categoría exclusiva de Cristo como *víctima* inmolada (en la cruz) y por ello considerado desde su actitud *pasiva*. Más que ofrecerle nosotros a él como víctima, es él quien, como verdadero y único sacerdote, se ofrece a sí mismo y nos ofrece a nosotros al Padre celestial.

7. Desde la perspectiva de ultimidad y de futuro, que va implicado en el concepto del reino, puede recobrar una mayor unidad y coherencia todo el conjunto del misterio eucarístico. El banquete futuro del reino, por lo que entraña de misterio de comunión y por ello de constitución de un único cuerpo en Cristo, supondrá una transformación sustancial del hombre y del mundo, de la historia y de la creación entera, una «transustanciación última» cuyas primicias se anticipan en la celebración eucarística. Transustanciación que lo es no sólo de las cosas, sino además, y sobre todo, de las personas, pues la nueva creación no acaece al margen de la transición del hombre viejo a la humanidad nueva. Pero esta transustanciación, por serlo también de las personas, es «sacrificial»: entraña la renuncia a sí mismo como parte de aquella oblación personal por la que se va construyendo la comunión eclesial en torno a la mesa del reino y se va edificando el cuerpo de Cristo, Iglesia. De este modo, así como por la transustanciación de las cosas, se hace presente el cuerpo personal (cuerpo y sangre) del Resucitado, así por la transustanciación de las personas y el sacrificio que esta transustanciación implica, se hace presente el cuerpo eclesial de Cristo, que brota sin cesar del misterio eucarístico.

8. Pero el reino de Dios no es un proyecto especulativo, sino algo que se hace realidad concreta en la persona, la vida y los gestos de Jesús, en quien ese reino se encarna. El reino de Dios no es, pues, disociable de la persona misma de Jesús. Por eso aquella «transustanciación sacrificial» que el banquete del reino implica, no acaece al margen de la presencia personal de Cristo. La transformación sólo tiene lugar en la medida en que la persona del Señor resucitado se hace presente, congregando en torno a sí como Pan de vida a los fieles y haciendo de ellos una única comunión y un único cuerpo suyo y convirtiéndolos así en «concorpóreos y consanguíneos» suyos a la vez que entre ellos al hacerlos participar, como cabeza, de su misma «carne y sangre», de su vida y de su Espíritu.

9. Finalmente, a través de Cristo, la eucaristía nos otorga una participación en la comunión o consustancialidad que reina entre el Padre y el Hijo en el Espíritu, tal como lo vieron los Padres. De este modo, la eucaristía nos da participación en el dinamismo vital que constituye el misterio de la Trinidad divina y que es modelo y fuente de toda unidad y comunión interhumana.

No en vano las palabras de Jesús en la última cena (según Juan): «que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean uno en nosotros» (Jn 17,21-23), tienen su paralelo en el discurso del pan de vida, en una transposición o versión explícitamente eucarística: «El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él. Así como me envié el Padre que vive y yo vivo por el Padre, así el que me come vivirá por mí» (Jn 6,56-57). Esta vida eterna o divina que del Padre, como fuente y origen, brota hacia el Hijo en el Espíritu y que es la raíz de la «consustancialidad» y la intercomunión trinitaria, se derrama también sobre nosotros por medio de Cristo, pan de vida, y por la comunión en su Espíritu.

Puede servir de colofón y síntesis de todo este estudio aquel pasaje del Concilio Vaticano II, en la constitución *Gaudium et spes* (nn. 38 y 39), donde se nos recuerda que el Logos de Dios, hecho carne, asume y recapitula en sí mismo la historia humana, enseñándonos que la ley fundamental capaz de transformar y transfigurar el mundo es el amor. Cristo, «constituido Señor por la resurrección», libera por el Espíritu a sus fieles «para que, con la abnegación propia y el empleo de todas las energías terrenas en pro de la vida humana, se proyecten hacia las realidades futuras, en las que la propia humanidad *se convertirá en oblación* acepta a Dios (cf. Rom 15,16). El Señor dejó a los suyos prenda de tal esperanza y alimento para el camino en aquel sacramento de la fe en el que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, *se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos en la cena de la comunión fraterna* y en la degustación del *banquete celestial*». De esta manera «los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad y, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo..., volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y *transfigurados* cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal». Un reino «que está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; pero que, cuando venga el Señor, quedará consumado en su perfección».



REVISTAS Y DICCIONARIOS

- Bib «Biblica» (Roma 1920ss).  
 BJ La Sainte Bible, trad. de la Escuela Bíblica de Jerusalén (París 1956).  
 BLit «Bibel und Liturgie».  
 BZ «Biblische Zeitschrift» (Paderborn N. F., 1957ss).  
 Concilium «Concilium». Revista internacional de teología, edición española (Madrid, Ed. Cristiandad, 1965ss).  
 D.C. «Documentation Catholique» (París 1918ss).  
 DS Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique (París 1932).  
 ETL «Ephemerides Theologicae Lovanienses» (Brujas 1924ss).  
 ETR «Études théologiques et religieuses» (Montpellier 1925ss).  
 EvT «Evangelische Theologie» (Munich 1934ss).  
 GL «Geist und Leben» (Würzburgo 1947ss).  
 HTR «The Harvard Theological Review» (Cambridge/Mass. 1908ss).  
 JBL «Journal of Biblical Literature» (Boston 1881ss).  
 JTS «The Journal of Theological Studies» (Londres 1899).  
 LTK Lexikon für Theologie und Kirche (Friburgo 1957ss).  
 LV «Lumière et Vie» (St.-Alban-Leyssen/Lyon 1950ss).  
 MD «La Maison-Dieu» (París 1945ss).  
 MüThZ «Münchener Theologische Zeitschrift» (Munich 1950ss).  
 NRT «Nouvelle Revue Théologique» (Tournai/Lovaina 1879).  
 NT «Novum Testamentum» (Leyden 1956ss).  
 NTS «New Testament Studies» (Cambridge 1954ss).  
 RB «Revue Biblique» (París 1982ss).  
 RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Tubinga 1956ss).  
 RSPT «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» (París 1907ss).  
 RSR «Recherches de Science Religieuse» (París 1910ss).  
 RvSR «Revue des Sciences Religieuses» (Estrasburgo 1921ss).  
 SDB Supplément au Dictionnaire de la Bible (París 1928ss).  
 SC Sources Chrétiennes (ed. H. de Lubac, J. Daniélou y L. Mondésert, París 1941ss).  
 TLZ «Theologische Literaturzeitung» (Leipzig 1878ss).  
 TOB Traduction Oecuménique de la Bible. Ancien Testament (1975).  
 Nouveau Testament (París 1972).

- TS «Theological Studies» (Woodstock 1940ss).  
 TWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Stuttgart 1933ss).  
 TZ «Theologische Zeitschrift» (Basilea 1945).  
 VTB Vocabulario de Teología bíblica, ed. por X. Léon-Dufour/J. Duplacy, A. George, P. Grelot, J. Guillet, M. F. Lacan. Trad. española (Barcelona 1973).  
 ZKT «Zeitschrift für katholische Theologie» (Innsbruck 1877ss).  
 ZNW «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche» (Giessen/Berlin 1900ss).  
 ZTK «Zeitschrift für Theologie und Kirche» (Tubinga 1891ss).

## BIBLIOGRAFIA

De todas las obras citadas en este libro se recogen, en el presente elenco bibliográfico, sólo las principales de aquellas que tratan expresamente de la eucaristía.

- S. Aalen, *Das Abendmahl als Opfermahl im Neuen Testament*: Nov Test 6 (1963) 128-152.  
 R. A. Adams, *The Holy Spirit and the Real Presence*: TheolStud 29 (1968) 37-51.  
 J. Alfaro, *Eucaristía y compromiso cristiano*, en *Cristología y Antropología* (Madrid 1973) 513-527.  
 P. Andreissen, *L'Eucharistie dans l'Épître aux Hébreux*: NRTh 94 (1972) 269-277.  
 J. P. Audet, *Esquisse du genre littéraire de la bénédiction juive et de l'eucharistie chrétienne*: RB 65 (1958) 371-399.  
 D. E. Aune, *The Presence of God in the community: The Eucharist in the early cultic context*: ScottJournTheol 29 (1976) 451-459.  
 W. Averbeck, *Der Opfercharakter des Abendmahles* (Paderborn 1968).  
 J. de Bacciochi, *Présence eucharistique et transubstantiation*: «Irénicon» 32 (1959) 139-164.  
 Id., *La Eucaristía* (Barcelona 1969).  
 Th. Barrosse, *La pascua y la comida pascual*: «Concilium» 40 (1968) 536-547.  
 W. Beinert, *Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient*: TheolPhil 46 (1971) 342-363.  
 Id., *Die Enzyklika «Mysterium Fidei» und neue Auffassungen über die Eucharistie*: TheolQuart 147 (1967) 159-177.  
 P. Benoit, *Le récit de la Cène dans Luc 22,15-20: Exégèse et Théologie* (Paris 1961) I, 163-203.  
 Id., *Les récits de l'institution de l'eucharistie et leur portée*: LumVie 6 (1957) 49-76; reproducido en *Exégèse et Théologie* I, 210-239.  
 Id., *La date de la Cène*: ibíd., I, 255-261.  
 M. F. Berrouard, *La multiplication des pains et le discours du pain de vie*: LumVie 18 (1969) 63-75.  
 Id., *L'être sacramentel de l'eucharistie selon saint Augustin*: NRTh 99 (1977) 702-721.  
 J. Betz, *Der Abendmahlskelch im Judentum*: *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (Miscelánea J. Adam) (Düsseldorf 1952) 109-137.

- J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, tomo I/1 (Friburgo 1955) y tomo II/1 (Friburgo 1964).
- Id., *Sacrifice et Action de Grâce*: MaisDieu 87 (1966) 78-97.
- Id., *La Eucaristía, misterio central*, en *Mysterium Salutis* IV/2 (Madrid 1975) 185-310.
- J. Blank, *Eucharistie und Kirchengemeinschaft nach Paulus*: «Una Sancta» 23 (1968) 172-183.
- B. Bobrinskoy, *Présence réelle et communion eucharistique*: RevScPhilTheol 53 (1969) 402-420.
- W. Boelen, *La eucaristía en la Iglesia evangélica*: «Concilium» 24 (1967) 101-117.
- P. H. de Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments* (Stuttgart 1962).
- W. Bösen, *Jesusmahl. Eucharistisches Mahl. Endzeitmahl* (Stuttgart 1980).
- G. Boobyer, *The Eucharistic Interpretation of the Miracles of the Loaves in St. Mark's Gospel*: JournTheolStud 3 (1952) 161-171.
- G. Bornkamm, *Die eucharistische Rede im Johannesevangelium*: ZNW 47 (1956) 161-169.
- Id., *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*: ZThK 53 (1953) 312-349; reproducido en *Studien zu Antike und Urchristentum* (Ges. Aufsätze II) (Munich 1970) 138-176.
- B. Botte, *L'épiclese dans les liturgies syriennes*: SacErud 6 (1954) 48-72.
- F. Bourassa, *Présence réelle - Transubstantiation*: ScEspr 22 (1970) 263-309.
- L. Bouyer, *Eucaristía* (Barcelona 1969).
- A. E. Buchrucker, *Die Repräsentation des Opfers Christi im Abendmahl in der gegenwärtigen katholischen Theologie*: KuD 13 (1967) 273-296.
- J. Castellano, *Transustanciación. Trayectoria ideológica de una reciente controversia*: RevEspTeol 29 (1969) 305-356.
- H. Cazelles, *Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament*: MaisDieu 123 (1975) 7-28.
- H. Chavannes, *La présence réelle chez Saint Thomas et chez Calvin*: VerbCaro 50 (1959) 151-170.
- C. Childe, *Memory and Tradition in Israel* (Londres 1962).
- J. Coppens, *L'eucharistie des temps apostoliques*: EphTheolLov 53 (1977) 192-201.
- O. Cullmann, *La foi et le Culte dans l'Église primitive* (Neuchâtel 1963).
- I. H. Dalmais, *L'Esprit Saint et le mystère du salut dans les épicles eucharistiques syriennes*: «Istina» 2 (1973) 147-154.
- Ch. Davies, *Understanding the real presence: The World as History* (Nueva York 1966) 154-178. Traducción castellana: *Penetrando en el sentido de la presencia real*, en *Las cuestiones urgentes de la teología actual* (Madrid 1970) 223-251.

- G. Delling, *Das Abendmahls-geschehen nach Paulus*: KuD 10 (1964) 61-77.
- J. Delorme, *La Cène et la Pâque dans le Nouveau Testament*: Lum Vie 6 (1957) 9-48.
- L. Dequecker-W. Zuiderma, *La eucaristía según Pablo*: «Concilium» 40 (1968) 561-571.
- A. L. Descamps, *Les origines de l'eucharistie*, en varios, *L'Eucharistie, symbole et réalité* (París 1970) 57-125.
- Id., *Cénacle et Calvaire*: RevTheolLouv 10 (1979) 335-347.
- R. Didier, *L'Eucharistie et le temps des hommes*: LumVie 18 (1968) 27-49.
- J. Dupont, *Le Repas d'Emmaüs*: LumVie 6 (1957) 77-92.
- Id., *Ceci est mon corps. Ceci est mon sang*: NRTh 80 (1958) 1025-1041. Cf. una síntesis en castellano en SelTeol 1 (1962) 108-110.
- Ch. Duquoc, *Le Repas du Seigneur, sacrement de l'existence reconciliée*: LumVie 18 (1968) 51-62.
- Id., *Signification sacramentelle de la présence réelle*: RevScPhilTheol 53 (1969) 421-432.
- Id., *Christologie et Eucharistie*: MaisDieu 137 (1979) 39-48.
- F. X. Durrwell, *Eucharistie et Parousie*: LumVitae 83 (1971) 89-128. Cf. una síntesis en castellano: SelTeol 11 (1972) 296-304.
- Id., *L'Eucharistie, présence du Christ* (París 1971).
- Id., *La Eucaristía, sacramento pascual* (Salamanca 1982).
- P. Y. Emery, *Le sacrifice eucharistique selon les théologiens réformés français du XVIII<sup>e</sup> siècle*: VerbCaro 13 (1959) 165-177.
- J. Ernst, *Significado del cuerpo eucarístico de Cristo para la unidad de la Iglesia y del cosmos*: «Concilium» 40 (1968) 618-628.
- J. L. Espinel, *La Eucaristía del Nuevo Testamento* (Salamanca 1980).
- C. G. Extremeño, *La eucaristía, memorial del sacrificio de la cruz*: «Studium» 17 (1977) 263-305.
- B. Faivre, *Eucharistie et mémoire*: NRTh 90 (1968) 278-290.
- R. Feneberg, *Christliche Passafeyer und Abendmahl* (Munich 1971).
- A. Fermet, *La eucaristía, teología y praxis de la memoria de Jesús* (Santander 1980).
- A. Feuillet, *Les thèmes bibliques majeurs du discours du pain de vie (Jn 6)*: NRTh 82 (1960) 803-822.918-939.1040.1062.
- G. Fitzer, *Auch der Hebräerbrief legitimiert nicht eine Opfertodtheologie*: KuD 15 (1969) 294-319.
- N. Füglistner, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963).
- R. F. Fuller, *The Double Origin of the Eucharist*: BiblResearch 8 (1963) 1-15.
- P. Gardeil, *La Cène et la Croix*: NRTh 111 (1979) 676-698.
- J. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik* (Paderborn 1926).
- Id., *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter* (Munich 1933).

- A. Gerken, *Dogmengeschichtliche Reflexion über die heutige Wende in der Eucharistielehre*: ZKTh 94 (1972) 199-226.
- Id., *Gemeinsames und Trennendes im katholischen und evangelischen Abendmahlsverständnis*: «Catholica» 27 (1973) 312-328.
- Id., *Die Gegenwart Christi in der Eucharistie*: StimZeit 191 (1973) 553-562.
- Id., *Theologie der Eucharistie* (Munich 1973).
- M. Gesteira, *La eucaristía en la Confesión de Augsburgo*: DialEcum 16 (1981) 199-244 (aparecido en francés bajo el título *L'Eucharistie dans la Confession d'Augsbourg*: PositLuther 29 [1981] 361-387).
- G. Ghysens, *Présence réelle eucharistique et transubstantiation*: «Irénikon» 32 (1959) 420-435.
- J. Gillet, *La eucaristía en el evangelio de Juan*: «Concilium» 40 (1968) 572-581.
- H. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin* (Gütersloh 1954).
- H. B. Green, *The eucharistic presence: change and signification*: DownsRev 83 (1965) 32-48.
- P. Grelot, *Du sabbat juif au dimanche chrétien*: MaisDieu 125 (1975) 79-107.
- H. Gross, *Zur Wurzel «zkr»*: BZ 4 (1960) 227-237.
- E. Guttwenger, *Substanz und Akzidens in der Eucharistielehre*: ZKTh 83 (1961) 257-306.
- Id., *Das Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie*: ZKTh 88 (1966) 185-197.
- P. M. Gy, *L'Eucharistie dans la tradition de la prière et de la doctrine*: MaisDieu 137 (1979) 81-102.
- F. Hahn, *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung*: EvTh 27 (1967) 337-374.
- Id., *Der urchristliche Gottesdienst* (Stuttgart 1970).
- Id., *Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls*: EvTh 35 (1975) 553-567 (cf. una síntesis en castellano: *Estado de la investigación sobre la eucaristía*, en SelTeol 16 [1977] 261-268).
- L. Hödl, *Die Confessio Berengarii von 1059*: Schol 37 (1962) 370-394.
- Id., *Der Transubstantiationsbegriff in der scholastischen Theologie des 12. Jahrhunderts*: Schol 38 (1963) 161-182.
- H. Holstein, *La Cène et la Messe dans la doctrine du sacrifice eucharistique du concile de Trent*, en varios, *Humanisme et Foi chrétienne* (París 1976) 649-662.
- W. Huber, *Passa und Ostern* (Berlín 1969).
- B. van Iersel, *Die wunderbare Speise und das Abendmahl*: NovTest 7 (1964) 167-194.
- J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu* (Tubinga 1967). Traducción castellana: *La Última Cena* (Madrid 1980).

- J. de Jong, *Die Eucharistie als symbolische Wirklichkeit*: ZKTh 87 (1965) 313-317.
- H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik* (Münster 1965).
- J. A. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa* (Madrid 1951).
- Id., *Das Gedächtnis des Herrn in der Eucharistie*: TheolQuart 133 (1953) 385-399.
- Id., *Oblatio und Sacrificium in der Geschichte der Eucharistieverständnisses*: ZKTh 92 (1970) 342-350.
- E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre: Exegetische Versuche und Besinnungen* (Gotinga 1970) 11-34 (publicado anteriormente en EvTh 7 [1947-48] 263-283).
- M. Kehl, *Eucharistie und Auferstehung*: GuL 43 (1970) 90-125 (cf. una síntesis en castellano: *Eucaristía y resurrección*, en SelTeol 10 [1971] 238-248).
- B. Kelly, *Sacramental Presence: Real Presence*: IrishTheolQuart 37 (1970) 71-79.
- K. Kertelge, *Die soteriologischen Aussagen in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung und ihre Bedeutung zum geschichtlichen Jesus*: TrThZ 81 (1972) 193-202.
- E. J. Kilmartin, *La última cena y las primitivas eucaristías de la Iglesia*: «Concilium» 40 (1968) 548-560.
- Id., *Sacramental Theology: The Eucharist in recent Literature*: Theol Stud 32 (1971) 233-277.
- Id., *La Cène du Seigneur* (París 1976).
- U. Kühn, *Das Abendmahl: Eucharistie der Gemeinde Jesu*: KuD 25 (1979) 289-302.
- F. Lang, *Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament*: EvTh 35 (1975) 524-538.
- P. Lebau, *Le Vin nouveau du Royaume. Étude exégétique et patristique de la parole eschatologique de Jésus a la Cène* (París-Brujas 1966).
- F. X. Leenhardt, *Le sacrement de la Sainte Cène* (Neuchâtel-París 1948).
- Id., *Ceci est mon Corps* (Neuchâtel-París 1955).
- Id., *La structure du chapitre 6 de l'évangile de Jean*: RevHistPhil Rel 39 (1959) 1-13.
- Id., *La présence eucharistique*: «Irénikon» 33 (1960) 146-172.
- X. Léon-Dufour, *Le mystère du pain de vie*: RechScRel 46 (1958) 481-523.
- Id., *Jésus devant sa morte à la lumière de l'institution eucharistique et des discours d'adieu*, en *Jésus aux origines de la christologie* (Lovaina 1975) 141-168.
- Id., *Das letzte Mahl Jesu und die testamentarische Tradition nach Lk 22*: ZKTh 103 (1981) 33-55.
- Id., *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*

- (París 1982). Traducción castellana: *La fracción del pan. Culto y existencia en el NT* (Madrid 1983).
- H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926; Berlín 1967).
- P. L'Huillier, *Théologie de l'épîclèse*: VerbCaro 14 (1960) 307-327.
- L. Ligier, *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Église*: MaisDieu 87 (1966) 7-51.
- E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl*: ThR 9 (1937) 168-211, 273-312 y 10 (1938) 81-99.
- Id., *Das Abendmahl in der Urgemeinde*: Journ-BibLit 56 (1937) 217-252.
- H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (París 1949).
- L. Maldonado, *La plegaria eucarística* (Madrid 1967).
- A. Matabosch, *Dos recientes acuerdos ecuménicos sobre la eucaristía*: «Phase» 12 (1972) 326-331.
- G. Martelet, *Le mystère du corps et de l'Esprit dans le Christ ressuscité et dans l'Église*: VerbCaro 12 (1958) 31-53.
- Id., *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme* (París 1972).
- Id., *Identité du message évangélique et changement dans les expressions doctrinales*: NRTh 98 (1976) 769-783.
- W. Marxsen, *Das Abendmahl als christologisches Problem* (Gütersloh 1965).
- J. McCue, *The Doctrine of Transubstantiation from Berengar through Trent: the point at issue*: HarvTheolRev 61 (1968) 385-430.
- Id., *Luther and the Roman Catholicism on the Mass as sacrifice*: JournEcumStud 2 (1965) 205-233.
- J. H. McKenna, *Eucharistic Epiclesis*: TheolStud 36 (1975) 265-284.
- Id., *Eucharist and Holy Spirit: the eucharistic epiclesis in 20 century Theologie* (Great Wakening 1975).
- J. Meyendorff, *Notas sobre la doctrina ortodoxa acerca de la eucaristía*: «Concilium» 24 (1967) 57-64.
- B. Meyer, *Calvin's Eucharistic Doctrine*: JournEcumStud 4 (1967) 47-65.
- H. Meyer, *Eucharistie als Gemeinschaftsmahl*, en *Das Herrenmahl* (Francfort-Paderborn 1978) 105ss.
- O. Moe, *Das Abendmahl im Hebräerbrief*: StudTheol 4 (1950-52) 102-108.
- H. Moll, *Die Lehre des Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon* (Colonia 1975).
- D. Mollat, *Le chapitre VI<sup>e</sup> de S. Jean*: LumVie 6 (1957) 107-119.
- Y. de Montcheuil, *La raison de la permanence du Christ sous les espèces eucharistiques d'après Bonaventure et Thomas*: Mélanges Théologiques (París 1946) 71-82.
- J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI<sup>e</sup> siècle* (Lovaina 1971).

- B. Neunheuser, *L'Eucharistie au Moyen Âge et à l'époque moderne* (París 1960).
- P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl* (Munich 1960).
- Id., *Eucharistie und Gemeinde*: UnaSancta 25 (1970) 116-130.
- R. Orlett, *An Influence of the early Liturgie upon the Emmaus Account*: CathBiblQuart 21 (1959) 212-219.
- K. B. Osborne, *Ecumenical Eucharist*: JournEcumStud 6 (1969) 598-619.
- I. Oñatibia, *Recuperación del concepto de memorial por la teología eucarística contemporánea*: «Phase» 12 (1972) 335-345.
- H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus* (Stuttgart 1972).
- Ch. Perrot, *Le repas du Seigneur*: MaisDieu 123 (1975) 29-46.
- Id., *L'Eucharistie comme fondement de l'identité de l'Église dans le Nouveau Testament*: MaisDieu 137 (1979) 102-125.
- Id., *Jésus et l'Histoire* (París 1979) (traducción castellana: *Jesús y la historia*, Madrid 1982).
- R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, en K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu* (Friburgo 1976) 137-187.
- A. Piolanti, *Eucaristia* (Roma 1957).
- Id., *El Sacrificio de la Misa* (Barcelona 1965).
- E. Pousset, *L'Eucharistie, présence réelle et transubstantiation*: Rech ScRel 54 (1966) 177-212.
- Id., *L'Eucharistie, sacrement et existence*: NRTh 88 (1966) 943-965.
- J. Powers, *Teología de la Eucaristía* (Buenos Aires 1969).
- F. Pratzner, *Messe und Kreuzesopfer. Die Krise zur sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik* (Viena 1970).
- R. Prenter, *Das Augsbürgische Bekenntnis und die römische Messopferlehre*: KuD 1 (1955) 42-58.
- K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, en *Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln 1960) 275-311. (Traducción castellana: *Escritos de Teología IV* [Madrid 1964] 283-312).
- Id., *Wort und Eucharistie*, ibíd., IV, 313-355. (Trad. cast.: IV, 323-365).
- Id., *Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles*, ibíd., IV, 357-385 (trad. cast.: IV, 367-395).
- K. Rahner-A. Häussling, *Die vielen Messen und das eine Opfer* (Friburgo 1966).
- J. Ratzinger, *La eucaristía ¿es un sacrificio?*: «Concilium» 24 (1967) 72-85.
- Id., *Das Problem der Transubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*: TheolQuart 147 (1967) 129-158.
- J. M.<sup>a</sup> Rovira Belloso, *La doctrina de Trento sobre la eucaristía* (Barcelona 1975).
- E. Ruffini, *Note per lo studio di una recente controversia teologica sull'eucaristia*: ScuolCatt (Supl. bibl.) 96 (1968) 115-138, y 97 (1969) 3-36.

- G. B. Sala, *Transubstantiation oder Transsignifikation?*: ZKTh 92 (1970) 1-34.
- J. A. Sayés, *Presencia real de Cristo y transustanciación* (Burgos 1974).
- Id., *Presencia real de Cristo en la eucaristía* (Madrid 1976).
- E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la eucaristía* (Madrid 1968).
- H. R. Schlette, *Die Eucharistielehre Hugos von Skt. Viktor*: ZKTh 81 (1959) 67-100.162-210.
- M. Schmaus (ed.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie* (Munich 1960).
- P. Schoonenberg, *Transustanciación. ¿Hasta qué punto está determinada históricamente esta doctrina?*: «Concilium» 24 (1967) 86-100.
- W. Schottroff, *Gedenken im Alten Orient und in Alten Testament* (Neukirchen 1964).
- Th. Schneider, *Die neuere katholische Diskussion über die Eucharistie*: EvTh 35 (1975) 497-524.
- Id., *Opfer Jesu Christi und der Kirche. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient*: «Catholica» 31 (1977) 51-65.
- H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht Lk 22,15-18* (Münster 1953).
- Id., *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*: MThZ 6 (1955) 107-131.
- Id., *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (Münster 1955).
- Id., *Joh 6,51c: ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede*: BZ 2 (1958) 244-262; reproducido en *Ursprung und Gestalt* (Düsseldorf 1970) 151-166.
- Id., *Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehen nach Joh 6,53-58*: TrThZ 68 (1959) 30-45.108-118; reproducido en *Ursprung und Gestalt*, 167-187.
- Id., *Palabras y acciones de Jesús en la última cena*: «Concilium» 40 (1968) 629-640.
- Id., *Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl*: BZ 16 (1972) 1-23.
- Id., *Jesu ureigener Tod* (Friburgo 1975).
- E. Schweizer, *Das johanneische Zeugnis von Herrenmahl*: EvTh 12 (1952-53) 341-366; reproducido en *Neotestamentica* (Zurich 1963) 371-396.
- O. Semmelroth, *Missverständene Eucharistie*: StimZeit 166 (1960) 175-186.
- Id., *Eucharistische Wandlung*: GuL 40 (1967) 93-106.
- D. T. Strotmann, *L'Orthodoxie orientale dans le debat sur la transubstantiation*: «Irénikon» 32 (1959) 295-308.
- Id., *Sur le sacrifice eucharistique, fondement du rassemblement des croyantes*: «Irénikon» 33 (1960) 41-55.
- Th. Süss, *La présence réelle du Christ dans l'eucharistie d'après les recherches protestantes*: RevScPhilTheol 53 (1969) 433-457.
- M. H. Sykes, *The Eucharist as anamnesis*: ExpTimes 71 (1959-60) 115-118.
- M. Thurian, *L'Eucharistie, memorial du Seigneur* (Neuchâtel-Paris 1963).

- J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie, pâque de l'Église* (Paris 1964).
- Id., *L'Eucharistie et le Saint Esprit*: NRTh 90 (1968) 363-387.
- Th. F. Torrance, *Le mystère pascal du Christ et l'eucharistie*: «Istina» 20 (1975) 404-434.
- B. Tremel, *La fraction du pain dans les Actes des Apôtres*: LumVie 18 (1968) 76-90.
- J. M. R. Tylenda, *A eucharistic Sacrifice in Calvin's Theology?*: TheolStud 37 (1976) 456-466.
- V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther* (Estocolmo 1952).
- J. M. van Cangh, *La multiplication des pains et l'eucharistie* (Paris 1975).
- A. Vergote, *Dimensions anthropologiques de l'eucharistie*, en Varios, *L'Eucharistie, symbole et réalité* (Paris 1970).
- C. Vollert, *The Eucharist: Controversy on Transubstantiation*: Theol Stud 22 (1961) 391-425.
- J. de Watteville, *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premières siècles* (Neuchâtel 1966).
- G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology* (Londres 1978).
- V. Warnach, *Realidad simbólica de la eucaristía*: «Concilium» 40 (1968) 593-617.
- U. Wilckens, *Eucharistie und Einheit der Kirche*: KuD 25 (1979) 67-85; cf. una síntesis en *Eucaristía y unidad de la Iglesia*: SelTeol 20 (1981) 190-200.
- G. Ziener, *Das Brotwunder im Markusevangelium*: BZ 4 (1960) 282-285.
- M. Zimmermann, *Transubstantiation: herméneutique de l'expression tridentine*: RevDroitCan 26 (1976) 451-466.
- J. Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*: UnaSancta 25 (1970) 342-349.

SIGLAS UTILIZADAS

|                 |  |
|-----------------|--|
| AAS             | <i>Acta Apostolicae Sedis</i> (Ciudad del Vaticano).   |
| BibRes          | <i>Biblical Research</i> (Chicago).  |
| BSLK            | <i>Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche</i> (Gotinga 1967).                       |
| BSRK            | <i>Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche</i> (ed. K. Müller) (Leipzig 1903).                   |
| BZ              | «Biblische Zeitschrift» (Paderborn).   |
| CathBiblQuart   | «Catholic Biblical Quarterly» (Washington).  |
| CCh             | <i>Corpus Christianorum</i> (Tornhout-París 1953ss).   |
| CFT             | H. Fries (ed.), <i>Conceptos Fundamentales de Teología</i> (Madrid 21980).                               |
| CR              | C. G. Bretschneider (ed.), <i>Corpus Reformatorum</i> (Halle 1834ss; reimpr. Nueva York/Francfort 1963). |
| CTr             | <i>Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum nova collectio</i> (ed. Görresiana) (Friburgo 1910ss).      |
| DACL            | F. Cabrol/H. Leclercq (ed.), <i>Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie</i> (París 1907ss). |
| DialEcum        | «Diálogo Ecueménico» (Salamanca).  |
| DownsRev        | «Downside Revue» (Bath).   |
| DTC             | A. Vaccant/E. Mangenot (ed.), <i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> (París 1899ss).                |
| EKL             | H. Brunotte/O. Weber (ed.), <i>Evangelisches Kirchenlexikon</i> (Gotinga 1955s).                         |
| EvTh            | «Evangelische Theologie» (Munich).   |
| ExpTim          | «The Expository Times» (Edimburgo).  |
| Férotin         | M. Férotin, <i>Liber mozarabicus sacramentorum</i> (París 1912).   |
| Greg            | <i>Gregorianum</i> (Roma).   |
| GuL             | «Geist und Leben» (Würzburg).  |
| HarvTheolRev    | «Harvard Theological Revue» (Harvard).   |
| IrishTheolQuart | «Irish Theological Quarterly» (Kildare, Irlanda).  |
| JLW             | «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» (Münster).   |
| JournBiblLit    | «Journal of Biblical Literature» (Filadelfia).   |
| JournEcumStud   | «Journal of Ecumenical Studies» (Filadelfia).  |
| JournTheolStud  | «Journal of Theological Studies» (Londres).  |
| KuD             | «Kerygma und Dogma» (Gotinga).   |
| LThK            | <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> (Friburgo 1975s).  |
| LumVie          | «Lumière et Vie» (Lyón).   |

|                   |  |
|-------------------|--|
| LumVitae<br>Mansi | «Lumen Vitae» (Bruselas).<br>J. D. Mansi, <i>Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio</i> (París 1899ss). |
| MaisDieu<br>MS    | «La Maison Dieu» (París).<br><i>Mysterium Salutis</i> (Madrid 1969ss).   |
| MThZ              | «Münchener Theologische Zeitschrift» (Munich).   |
| NovTest           | <i>Novum Testamentum</i> (Leiden).   |
| NRTh              | «Nouvelle Revue Théologique» (París).  |
| NTS               | «New Testament Studies» (Cambridge).   |
| PG                | J. P. Migne, <i>Patrologia Graeca</i> (París 1857s).   |
| PL                | J. P. Migne, <i>Patrologia Latina</i> (París 1878ss).  |
| PO                | R. Graffin/F. Nau, <i>Patrologia Orientalis</i> (París 1903s).   |
| PS                | R. Graffin, <i>Patrologia Syriaca</i> (París 1894s).   |
| RB                | «Revue Biblique» (París).  |
| RGG               | <i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> (Tubinga 1956).  |
| RechScRel         | «Recherches de Science Religieuse» (París).  |
| RevHistPhilRel    | «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse» (Estrasburgo).   |
| RevScPhilTheol    | «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» (París).   |
| RevScRel          | «Revue des Sciences Religieuses» (Estrasburgo).  |
| SacrErud          | <i>Sacris Erudiri</i> (Brujas).  |
| SC                | <i>Sources Chrétiennes</i> (París 1943ss).   |
| ScEccl            | <i>Sciences Ecclesiastiques</i> (Montreal).  |
| Schol             | «Scholastik» (Friburgo).   |
| ScottJournTheol   | «The Scottish Journal of Theologie» (Londres).   |
| ScuolCatt         | «La Scuola Cattolica» (Milán).   |
| SelTeol           | «Selecciones de Teología» (Barcelona).   |
| SM                | <i>Sacramentum Mundi</i> (Barcelona 1972s).  |
| Sol               | J. Solano, <i>Textos eucarísticos primitivos</i> (Madrid 1979) 2 vols.   |
| StimZeit          | «Stimmen der Zeit» (Friburgo).   |
| Strack-Billerbeck | H. Strack/P. Billerbeck, <i>Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrash</i> (Munich 1961) 4 vols.                   |
| Stud Teol         | «Studia Theologica» (Lund).  |
| ThWNT             | G. Kittel (ed.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> (Stuttgart 1933s).                            |
| TheolPhil         | «Theologie und Philosophie» (Friburgo).  |
| TheolQuart        | «Tübinger Theologische Quartalschrift» (Tubinga).  |
| ThRund            | «Theologische Rundschau» (Tubinga).  |
| TheolStud         | «Theological Studies» (Baltimore).   |
| Tonneau           | R. Tonneau/R. Devresse, <i>Les Homelies Cathédétiques de Théodore de Mopsueste</i> (C. Vaticano 1949).             |

|          |  |
|----------|--|
| TNT      | R. Bultmann, <i>Theologie des Neuen Testaments</i> (Tubinga 1964).                                 |
| TrThZ    | «Trierer Theologische Zeitschrift» (Tréveris).   |
| WA       | M. Lutero, <i>Obras</i> (ed. Weimar, 1883s).   |
| VerbCaro | Verbum Caro (Neuchâtel-París).   |
| WNT      | W. Bauer, <i>Griechisch-Deutsches Wörterbuch der Schriften des Neuen Testaments</i> (Berlín 1957). |
| ZKTh     | «Zeitschrift für katholische Theologie» (Innsbruck).   |
| ZNW      | «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» (Berlín).                                     |
| ZThK     | «Zeitschrift für Theologie und Kirche» (Tubinga).  |



INDICE ONOMASTICO

- Aalen, S., 30, 272-274, 287,  
289, 290, 292.
- Afraates, 54, 290.
- Agustín, san, 69, 128, 133, 134,  
152-156, 164, 168, 191, 200,  
215, 218, 219, 221-223, 225,  
237, 238, 245, 254, 294, 300,  
319-322, 324-326, 371, 378,  
379, 386-389, 405, 436, 439,  
440, 447-449, 466, 467, 477,  
490, 559, 567, 568, 571, 586,  
590, 592, 594, 597, 599, 600,  
605, 609, 612, 627.
- Alberto Magno, 198, 232, 330,  
372, 373, 399-504, 515, 590,  
591.
- Alejanro de Hales, 494, 499,  
501, 575.
- Alfaro, J., 236, 269, 561.
- Algerio de Lieja, 221, 380, 431,  
451, 461-462, 479, 589.
- Amalarío de Metz, 317, 326-  
327, 372, 380, 449, 491-492.
- Ambrosio, san, 74, 151-152,  
214, 258, 318-319, 372, 432,  
436, 439, 444, 445, 534, 559,  
561, 572-573, 597, 624.
- Anselmo de Canterbury, 28,  
176, 225, 448.
- Anselmo de Laón, 463, 480.
- Apolinar de Laodicea, 313, 340.
- Arno de Reichersberg, 463.
- Arrio, 311, 370.
- Atanasio, san, 54, 151, 213,  
253, 290, 309, 311, 313, 433,  
477, 558.
- Audet, J. P., 21, 101.
- Auer, J., 54, 358, 526.
- Aune, D. E., 202, 203.
- Averbeck, W., 337.
- Avito de Vienne, 333, 364.
- Bacciocchi, J. de, 536-540, 552,  
596.
- Balduino de Ford, 502.
- Bandinelli, R., 496, 498.
- Barth, K., 197, 592.
- Basilio Magno, san, 103, 370,  
438, 580, 596.
- Barret, C. K., 122, 140.
- Bauer, W., 23, 60, 90, 145, 205,  
255, 256, 276, 395, 397, 443,  
618.
- Beda el Venerable, 223, 367,  
456, 603.
- Behm, J., 54, 56, 70, 119, 395.
- Beinert, W., 520.
- Benoit, P., 29, 58, 60-62, 69,  
106, 108, 172-173, 205, 271,  
273, 376, 397, 399, 400, 535.
- Berengario de Tours, 159-161,  
231, 260, 325, 444-461, 466,  
478-479, 494, 507, 588.
- Berrouard, M. F., 125, 126,  
132, 138, 587.
- Betz, J., 59, 61, 66, 70, 92, 102,  
106, 107, 116, 117, 182, 184,  
248, 269, 274-276, 281, 285,  
291, 294, 315, 369, 377, 401-  
403, 404, 415, 420, 425, 429,  
431, 434, 442, 524, 526, 556.
- Billerbeck, P., 18, 44, 95, 273.
- Blank, J., 207.
- Bobrinskoy, B., 579-580, 584,  
604, 606.
- Bösen, W., 205.
- Boobyer, G., 20, 21.

- Bornkamm, G., 16, 21, 59, 86, 107, 111, 115-116, 122, 129, 131, 136, 206, 210, 287, 291, 396.  
 Botte, B., 605.  
 Bourassa, F., 32.  
 Bousset, W., 48, 272.  
 Bouyer, L., 18, 62, 251, 384, 419, 594, 603.  
 Brown, R. E., 20, 52, 72, 122-124, 128-132, 134, 136, 140, 143, 144-146, 192.  
 Brunner, P., 632.  
 Buchrucker, A. E., 386.  
 Buenaventura, san, 231, 252, 501, 526-527.  
 Bultmann, R., 14, 25, 41, 48, 52, 57, 59, 66, 72-73, 78-79, 86-87, 101, 103, 105, 108, 116, 122, 129, 140, 145, 146, 171, 192, 199, 211-212, 269, 280, 287, 303, 396.  
 Cabasilas, N., 327, 330-331, 390, 584, 606.  
 Calvino, J., 122, 164-167, 171, 174-175, 231, 297, 338-344, 374, 382, 384, 424, 474-476, 479, 495, 511, 513-515, 517, 518, 571, 573, 591-593.  
 Cándido de Fulda, 237, 491.  
 Carmignac, J., 95, 119.  
 Casel, O., 181-182, 386, 397, 398, 415, 525-526, 528.  
 Cazelles, H., 101, 273.  
 Cesáreo de Arlés, 257, 439.  
 Cipriano, san, 128, 145-146, 213, 214, 216, 220, 293, 298, 306-309, 377, 379, 387, 401, 413, 416, 439, 489.  
 Cirilo de Alejandría, 128, 214, 216, 309, 313, 364, 370, 372, 435-436, 489-490, 568, 594, 605.  
 Cirilo de Jerusalén, 128, 145, 173, 216, 257, 388-389, 431, 445, 567, 573, 596, 624.  
 Clark, J. T., 331, 530.  
 Clemente de Alejandría, 128, 153, 156, 185, 302, 304-305, 431, 434, 437-438.  
 Clemente Romano, 172, 299, 301, 309.  
 Colombo, C., 531-533.  
 Cooke, B., 121, 211.  
 Contreras, A. de, 352, 353.  
 Conzelmann, H., 16, 86.  
 Coppens, J., 29, 63, 104, 113.  
 Crisóstomo, Juan, 41-42, 44, 54, 58, 68, 111, 128, 168, 180, 185, 215, 217, 245, 256, 257, 293, 309, 315-317, 333, 370-372, 387-388, 402-404, 434, 437, 465-466, 490, 500, 534, 558, 571, 580, 588, 596-597, 603, 606, 612, 616-617.  
 Cullmann, O., 29, 66-69, 89, 123, 128, 131, 135, 138-139, 141, 144-146.  
 Chauvet, L. M., 31, 39, 187, 303, 360-361, 386.  
 Dalmais, I. H., 605.  
 Daly, J. R., 40, 286, 295, 305-306.  
 Damasceno, Juan, 174, 217, 309, 434-435, 437-438, 446, 534, 560-561, 596.  
 Danielou, J., 90.  
 Davies, Ch., 543-544, 552.  
 Delcor, M., 92.  
 Delling, G., 205, 287.  
 Delorme, J., 56, 58, 61, 90, 92.  
 Dequecker, L., 205.  
 Descamps, A. L., 27, 46, 53, 61, 67, 90, 108, 116.  
 Descartes, R., 574.  
 Dibelius, M., 398.  
 Didier, R., 414, 630.  
 Dodd, C. H., 122, 134, 140.  
 Duns Escoto, 471, 504-505, 508-509, 598.

- Dupont, J., 69-71, 108, 419, 426.  
 Duquoc, Ch., 30, 36, 243.  
 Durando de Troarn, 456-459, 496-497, 589.  
 Durrwell, F. X., 37, 282, 367-369, 386, 392, 400, 417, 419-420, 551-552, 563.  
 Eck, J., 353.  
 Efrén, san, 72, 152, 172, 181, 214, 215, 220, 313, 367, 388-389, 402, 438, 477.  
 Eliade, M., 195.  
 Emery, P. Y., 246, 343.  
 Escoto Eriúgena, J., 155, 160.  
 Espinel, J. L., 29, 35, 36, 40, 86, 100, 121, 426.  
 Esteban de Baugé, 496, 570.  
 Eusebio de Cesarea, 54, 57, 58, 184, 306, 309, 315, 402, 434.  
 Extremeño, C. G., 385.  
 Faivre, B., 405, 411, 414.  
 Fausto de Riez, 433, 438, 447, 466, 534, 568, 573, 575, 598.  
 Feneberg, R., 59, 60, 79, 82.  
 Férotin, M., 194.  
 Feuillet, A., 123.  
 Filón de Alejandría, 101, 299, 301, 305, 335, 370.  
 Flavio Josefo, 92, 95, 99.  
 Floro de Lyon, 380, 385, 449, 489, 491, 589.  
 Füglistner, N., 286.  
 Fulgencio de Ruspe, 174, 219-220, 236, 322, 380, 599, 605, 613, 623-624.  
 Fuller, R. F., 84.  
 Galot, J., 265, 630.  
 Gaudencio de Brescia, 436, 439, 594.  
 Geiselman, J., 155, 597, 599.  
 Gerhoh de Reichenberg, 463.  
 Gerken, A., 28, 32, 59, 112, 133, 157, 161, 188, 205, 239, 350, 399, 400, 455, 525-526, 540, 541, 543, 545, 547-548, 550, 573.  
 Gesteira Garza, M., 331, 345, 383, 571.  
 Ghyssens, G., 521, 536.  
 Girard, R., 31, 39.  
 Godescalco de Sajonia, 449.  
 González de Cardedal, O., 578, 581.  
 González Faus, J. I., 25, 29, 38.  
 Grass H., 473-475, 494, 495, 515.  
 Gregorio Magno, 258, 323, 371, 377, 388, 432.  
 Gregorio Nacianceno, 33, 37, 275, 313, 438.  
 Gregorio de Nisa, 128, 185, 290, 438, 444, 500, 596.  
 Grelot, P., 95.  
 Guillermo de Auxerre, 499, 501.  
 Guillermo de St. Thierry, 464, 485.  
 Guitmundo de Aversa, 326, 455, 458, 459, 466, 479, 486, 494, 496.  
 Guttwenger, E., 522, 532.  
 Gy, P. M., 420.  
 Hahn, F., 19, 21, 24, 42, 43, 48, 53, 58, 60, 65, 86, 107, 116, 119, 120, 279, 280.  
 Hänchen, E., 69, 70, 94.  
 Harnack, A. von, 151, 306.  
 Heitmüller, H., 43, 426.  
 Hengel, M., 27, 34.  
 Hilario de Poitiers, 152, 222, 312, 439, 444, 558.  
 Hipólito, san, 257, 304-306, 401, 624.  
 Hödl, L., 161, 453, 454, 456, 457, 460, 461, 481.  
 Honorato de Autum, 450, 463, 464, 569.

- Huber, W., 58.  
 Hugo de San Víctor, 229, 381, 449-451, 463, 480, 481, 498.  
 Humberto de Silva Candida, 161, 589, 596, 600.
- Iersel B. van, 21  
 Ignacio de Antioquía, 44, 90, 99, 103, 104-105, 131, 149, 151, 172, 201, 213, 297, 300, 301-303, 400.  
 Inocencio III, 230, 451, 496, 498, 601, 603, 604.  
 Ildefonso de Toledo, 157, 219.  
 Ireneo, san, 74, 83, 92, 104, 150, 151, 185, 201, 257, 298, 299, 300, 303, 304, 306, 433-434, 443, 500, 567, 594, 604.  
 Isidoro de Sevilla, 157, 200, 245, 307, 323-324, 440, 447, 490, 569, 599.
- Jacob, E., 273.  
 Jacobo de Sarug, 258, 390, 433-434.  
 Jaubert, A. M., 61.  
 Jeremias, J., 16-19, 29, 30, 46-48, 51, 54, 56, 57, 60-62, 70, 85, 95, 107-109, 111, 113, 114, 116, 118, 119, 121, 123, 131, 141, 144, 270-272, 274, 279-280, 396, 399, 400.  
 Jerónimo, san, 73, 254, 257, 307, 379, 445, 451, 558, 559.  
 Johann, R., 372, 433, 542.  
 Jones, D., 398, 400.  
 Jong, P. J. de, 202, 243, 611.  
 Jorissen, H., 233, 461, 496-498, 500-502, 504-506.  
 Jossutis, M., 86.  
 Jüngel, E., 31.  
 Jungmann, J. A., 89, 90, 235, 246, 254, 256, 258, 260, 262, 301, 304, 305, 324, 329, 335, 384, 386, 477, 492, 526, 594, 606, 629.
- Justino, san, 74, 99, 103-104, 150-151, 201, 257, 290, 291, 298, 303, 304, 306, 310, 401, 431, 434, 443, 567, 628.
- Käsemann, E., 36, 42, 86, 121, 133, 207, 209, 227, 251, 287, 396, 397.  
 Kasper, W., 16, 17, 19, 21, 24, 26, 27, 32, 48.  
 Kehl, M., 68, 74, 190, 227.  
 Kelly, J. N. D., 233.  
 Kertelge, K., 15, 23, 25, 36, 45, 61, 109, 120, 275, 277.  
 Kessler, H., 25, 26, 32.  
 Kilmartin, E. J., 18, 45, 107, 108, 118, 284, 287, 427, 428, 528, 543.  
 Kilkpatrick, G. D., 400.  
 Klappert, B., 117.  
 Kolping, A., 25.  
 Kosmala, H., 400.
- Lańcz, D., 167, 294, 351-353, 520.  
 Landgraf, A. M., 590.  
 Lanfranco de Bec, 326, 455, 458-459, 480, 491-492, 496, 497.  
 Lang, F., 107, 109, 111, 117, 119.  
 Lebau, P., 557.  
 Leclercq, H., 90, 395-396.  
 Lécuycr, J., 37, 41, 121, 146, 174, 213, 369, 372, 378.  
 Le Deaut, R., 400.  
 Leenhardt, F. X., 49, 54, 139, 248, 422, 533-535, 552, 562.  
 Léon-Dufour, X., 23, 35, 41, 45, 61, 63, 92, 106, 113, 124, 126, 128, 129, 130, 135, 136, 138, 143, 187, 188, 206, 207, 277, 287, 288, 378.  
 León Magno, 228, 568.  
 Lepin, M., 359.  
 Lessio, F., 270.

- L'Huillier, P., 578, 580, 597, 600.  
 Lietzmann, H., 66, 77, 287, 396.  
 Ligier, L., 630.  
 Lohmeyer, E., 77, 110, 111.  
 Lohse, E., 29, 108, 272, 273, 275.  
 Lombardo, P., 229, 230, 328, 381, 424, 464, 481, 494, 497, 498, 590, 624.  
 Lotario de Segni (cf. Inocencio III).  
 Lubac, H. de, 154, 156, 218, 222, 228, 230, 231, 233, 235, 329, 330, 333, 446, 447, 449, 453, 454, 457, 478, 483, 489, 492, 496, 524, 528, 558, 570.  
 Lutero, M., 50, 122, 163-164, 167, 175, 253, 261, 297, 309, 332-338, 344, 345, 373, 382, 384, 423, 441, 472-474, 494-495, 501, 507-512, 517, 571, 591, 631.  
 Lyonnet, S., 210, 211.
- Maldonado, L., 31, 116.  
 Marsilio de Padua, 230.  
 Martelet, G., 156, 160, 171, 200-202, 467, 483, 617.  
 Martín Velasco, J., 195.  
 Marxsen, W., 14, 25, 79-82, 87, 107, 287.  
 Mascal, E. L., 386.  
 Matabosch, A., 415.  
 Máximo el Confesor, 558, 559.  
 McCue, J., 498, 499, 501, 505, 506, 517, 523-524.  
 McGrory, W. B., 148.  
 McKenna, J. H., 252, 581, 602, 604, 607-608.  
 Melancton, F., 164, 297, 337, 344-345, 412, 506, 511.  
 Melchor Cano, 351, 352, 506, 520.  
 Metz, J. B., 168, 226.  
 Meyer, B., 339.
- Michel, O., 289, 395.  
 Moe, O., 287, 289, 290, 291.  
 Moll, H., 304.  
 Mollat, D., 122, 127, 128, 295, 528, 611.  
 Montcheuil, Y. de, 526-528, 611.  
 Montclos, J. de, 455, 459, 461, 480.  
 Mussner, F., 122.
- Neunheuser, B., 230, 453, 455, 459, 466, 480, 481, 496.  
 Neuenzeit, P., 105-108, 114, 117, 118, 207, 208, 210, 236, 287, 398, 399.
- Ockham, G., 228, 471, 472, 505, 506, 573.  
 Odon de Cambrai, 385, 413.  
 Oñatibia, I., 415, 526.  
 Orígenes, 17, 103, 111, 128, 146, 180, 257, 298, 304, 306, 309, 310, 366-367.  
 Orlett, R., 71, 76, 100.  
 Osborne, K. B., 350, 351, 358.  
 Otto, R., 425, 426.
- Pannenberg, W., 16, 471, 482, 555, 556.  
 Pascasio Radberto, 146, 157-159, 222-223, 372, 377, 450, 451, 559, 569, 589, 599, 603.  
 Pascher, J., 53, 270.  
 Patsch, H., 36, 111, 282, 427.  
 Perrot, Ch., 24, 92, 95, 96.  
 Pesch, R., 25, 32, 35, 47, 108, 111, 113-115, 282.  
 Piolanti, A., 107, 232, 233, 234.  
 Policarpo, san, 300, 301.  
 Pousset, E., 248, 541-542.  
 Powers, J., 203, 209, 238, 269, 556, 557, 574, 626.  
 Pratzner, F., 331.  
 Prenter, R., 236.

- Rabano, Mauro, 44, 223, 243, 449, 569.  
 Rad G. von, 273, 394-395.  
 Rahner, K., 28, 31, 32, 251, 386, 521, 525, 545, 591.  
 Ratramno, 157-159, 223-225, 231, 260, 325-326, 450, 451, 453, 456, 594.  
 Ratzinger, J., 173-174, 282, 285, 392, 541-543, 552, 581.  
 Reicke, B., 291, 426.  
 Roloff, J., 18, 21, 23, 51-52, 140, 271, 272, 277-282.  
 Rovira Belloso, J. M.<sup>a</sup>, 237, 453, 472, 496, 520.  
 Rückstuhl, E., 62, 123, 129, 136.  
 Ruffini, E., 107, 527, 535, 538, 539, 542-544.  
 Ruiz de la Peña, J. L., 170, 171.  
 Ruperto de Deutz, 50, 330, 462, 569, 570.  
 Sala, G. B., 548-550.  
 Salaville, S., 597.  
 Salmerón, A., 167, 353, 355, 362, 397, 416, 520, 527.  
 Sartory, Th., 630, 631.  
 Sayés, J. A., 522, 533, 538, 539, 544, 546, 633.  
 Scheffczyk, L., 305, 530, 536.  
 Schillebeeckx, E., 20, 21, 67, 198, 442, 520, 522-524, 538, 539, 545-548, 549.  
 Schmaus, M., 148, 386, 530, 544.  
 Schnackenburg, R., 52, 53, 61, 72, 73, 124-127, 129, 130, 132, 133, 140-143, 145, 398.  
 Schneider, Th., 331, 347, 349, 350, 355, 356.  
 Schürmann, H., 35, 43-48, 59, 60, 67, 90-91, 99, 100, 102-104, 108, 123, 126, 130-132, 135-137, 148, 295-296, 400.  
 Schweizer, E., 24, 42, 50-52, 56, 83-84, 107, 122, 123, 125, 216, 272, 275, 287, 397, 426.  
 Seeberg, R., 337, 494, 496.  
 Selvaggi, F., 530-533.  
 Semmelroth, O., 236, 552.  
 Smits, L., 539.  
 Söhngen, G., 182, 270, 525.  
 Sommerlath, E., 512, 632.  
 Stanley, D. M., 45, 97, 211.  
 Stöger, A., 131, 295.  
 Strack, H., 18, 44, 95, 273.  
 Strotmann, D. T., 363.  
 Süß, Th., 248, 535.  
 Sykes, M. H., 394.  
 Taille, M. de la, 358.  
 Teilhard de Chardin, P., 555, 560-561, 615.  
 Teodoreto de Ciro, 293, 307, 309, 372, 432.  
 Teodoro de Mopsuestia, 217, 218, 236, 258, 317, 403-404, 432, 434, 435, 559, 567, 596, 605, 624.  
 Tertuliano, 68, 83, 103, 110, 257, 293, 306-310, 436, 439, 629.  
 Thurian, M., 252, 270, 273, 332, 344, 359-360, 363, 375, 389, 393, 394, 400, 417, 602.  
 Tillard, J. M. R., 208, 236, 382, 556, 581, 599, 600, 604, 605, 629.  
 Tomás de Aquino, 33, 35, 73, 198, 200, 221, 225, 231, 232, 234, 237, 252, 328-329, 344, 347, 352, 391, 410, 456, 466-470, 481, 484, 486, 500, 502-504, 523, 524, 526-527, 573, 575, 590, 591, 598, 603, 625, 626, 627, 633.  
 Torrance, Th. F., 311, 313-314, 320.  
 Tremel, B., 89, 96, 205.  
 Tylanda, J. M. R., 342-344, 513.

- Urs von Balthasar, H., 306, 367, 558.  
 Vajta, V., 384.  
 Van der Leeuw, G., 38, 335.  
 Vergote, A., 34.  
 Vögtle, A., 25.  
 Vollert, C., 530.  
 Von Cangh, J. M., 96.  
 Wainwright, G., 18, 95, 148, 400, 446, 557, 581.  
 Watteville, J. de, 299, 301, 305-306, 309.  
 Welte, B., 544-545.  
 Werner, M., 83.  
 Wicief, J., 162-163, 229, 231, 331, 441, 471-472, 494, 501, 509, 522.  
 Wilckens, U., 120, 488.  
 Windisch, H., 212.  
 Yvón de Chartres, 463.  
 Zenón de Verona, 37, 624.  
 Ziener, G., 21.  
 Zizioulas, J., 188, 255, 259, 611.  
 Zuiderma, W., 205, 423.  
 Zuinglio, W., 164, 515-517.

INDICE GENERAL

Prólogo ... .. 9

CAPITULO I

LA EUCARISTIA EN EL CONTEXTO DE  
LA VIDA Y LA MUERTE DE JESUS

I. La teología eucarística y el problema del Jesús histórico. 13

II. La vida de Jesús como entrega y servicio al «banquete del reino» ... .. 16

1. Jesús y el reino de Dios, 16.—2. Las comidas de Jesús, anticipación del banquete del reino, 17.—3. La *diakonia* de Jesús: servicio al banquete del reino, 22.

III. En la diaconía o servicio de Jesús al banquete del reino de Dios radica su sacrificio ... .. 25

1. ¿Cabe hablar de un sacrificio de Jesús?, 25.—2. ¿La muerte de Jesús, sacrificio expiatorio?, 28.—3. La muerte de Jesús, indisociable de su vida como entrega por todos, 33.—4. La *diakonia* de Jesús como *thysia*: el servicio como sacrificio, 38.

IV. La última cena de Jesús en el contexto de su vida y de su destino ... .. 41

1. El sentido escatológico de la cena y su relación con el banquete del reino, 41.—2. La cena compendia y presencializa la vida entera de Jesús como servicio y *diakonia* al reino, 42.—3. ¿Fue la última cena de Jesús una cena pascual?, 53.

CAPITULO II

LA EUCARISTIA  
Y LA RESURRECCION DE JESUCRISTO

I. Las comidas de los discípulos con el Resucitado ... .. 65

1. Una triple raíz de la eucaristía, 65.—2. La «exultación» de la comunidad apostólica, 66.—3. La eucaristía

y las apariciones del Resucitado, 68.—4. ¿Total identificación entre la presencia eucarística y la presencia del Resucitado en las apariciones?, 74.

- II. La eucaristía en la comunidad pospascual ... .. 75  
 1. Diversas hipótesis sobre el origen de la eucaristía de la Iglesia, 75.—2. El desarrollo de la eucaristía en la Iglesia apostólica, 88.
- III. Los relatos de la cena en los sinópticos y en 1 Cor 11. 106  
 1. Características fundamentales y antigüedad de los relatos, 106.—2. Análisis comparativo de los cuatro relatos (Mt-Mc y Lc-1 Cor 11), 110.—3. Las palabras interpretativas de Jesús en la última cena, 115.
- IV. La eucaristía en el Evangelio de Juan ... .. 122  
 1. El discurso del pan de vida (Jn 6), 122.—2. La última cena y el lavatorio de los pies, 139.—3. ¿Sentido eucarístico de otros textos del Evangelio de Juan?, 144.

#### CAPITULO III

#### LA EUCARISTIA Y LA PRESENCIA DEL SEÑOR RESUCITADO

- I. La eucaristía como descenso o como ascensión ... .. 147  
 1. Vinculación entre eucaristía y resurrección en la Escritura y en los Padres, 148.—2. La eucaristía y la ascensión de Jesús. Una hipótesis de san Agustín, 152.—3. Repercusiones en la teología medieval de la teoría de san Agustín, 156.—4. La localización celestial de Cristo en J. Wiclef y en la Reforma, 162.
- II. Hacia un planteamiento más idóneo del binomio eucaristía-resurrección ... .. 167  
 1. El cuerpo espiritual de la resurrección, 167.—2. La ascensión como plenitud del señorío y la presencia actuante de Cristo, 170.—3. Valoración crítica de la teología eucarística de la Reforma, 174.
- III. La presencia del Resucitado como presencia por densidad y no por mera localización espacial ... .. 176  
 1. Diversos grados de la presencia de Cristo, 176.—2. Presencia actual y presencia somática: Jesús como da-

dor y como don, 181.—3. La presencia eucarística como presencia-ausencia, 185.

- IV. La presencia del Resucitado como «derramamiento» y comunicación de su propia vida y de su espíritu ... .. 189  
 1. «Aparición» y presencia del Resucitado, 190.—2. La aparición del Señor resucitado según Jn 14,18-28, 191.

#### CAPITULO IV

#### LA EUCARISTIA Y LA IGLESIA

- I. La Iglesia como sacramento primordial ... .. 195  
 1. El símbolo religioso, lugar de presencia y de encuentro con el Misterio, 195.—2. La comunidad, símbolo religioso primordial en el Antiguo Testamento, 196.—3. El símbolo fundamental en el cristianismo: la Iglesia como sacramento, 198.
- II. «Porque el pan es uno, muchos somos un solo cuerpo» (1 Cor 10,17) ... .. 202  
 1. La vinculación entre Iglesia y eucaristía en el Nuevo Testamento, 202.—2. La relación entre eucaristía e Iglesia en los Padres, 212.—3. Causas de la posterior desvinculación entre eucaristía e Iglesia, 222.
- III. Comunión eucarística: comunión eclesial ... .. 233  
 1. La comunión de los santos, 233.—2. La Iglesia, presupuesto y fundamento de la eucaristía, 235.—3. La eucaristía, presupuesto y fundamento de la Iglesia, 238.
- IV. El banquete fraternal, sacramento de comunión ... .. 241  
 1. La eucaristía, ¿alimento o comunión?, 241.—2. El banquete eclesial, signo primordial eucarístico, 243.
- V. La Iglesia mediadora de una presencia eucarística que es presencia de comunión ... .. 248  
 1. La Iglesia, cuerpo de Cristo, mediación entre una mera presencia objetiva (en los dones) y una mera presencia subjetiva (en la fe), 248.—2. El sentido de la reserva eucarística y el culto a la eucaristía, 255.

CAPITULO V

LA EUCARISTIA Y EL SACRIFICIO DE JESUS

|       |   |     |
|-------|---|-----|
| I.    | El planteamiento de la cuestión ... ..  | 267 |
| II.   | La última cena y su valor sacrificial en la intención de Jesús ... ..   | 269 |
| III.  | La interpretación sacrificial de la eucaristía en la comunidad apostólica ... ..  | 277 |
|       | 1. Interpretaciones de la muerte de Jesús en la comunidad primera, 277.—2. Una doble interpretación de la cena como sacrificio en los relatos de la institución, 282.   |     |
|       | 3. La cena del Señor, ¿banquete sacrificial?, 285.—4. La dimensión sacrificial de la eucaristía en el Evangelio de Juan, 294.   |     |
| IV.   | Eucaristía y sacrificio en los Padres de la Iglesia y en la teología medieval ... ..  | 297 |
|       | 1. La época anterior al Concilio de Nicea (año 325), 297.—2. La época posterior al Concilio de Nicea (siglos IV al VII), 311.—3. La teología medieval (siglos VIII al XV), 324.   |     |
| V.    | La Reforma protestante y el Concilio de Trento ... ..   | 332 |
|       | 1. La teología de Lutero sobre la eucaristía como sacrificio, 332.—2. La teología de Calvino sobre el valor sacrificial de la eucaristía, 338.—3. La postura de F. Melancton, 344.—4. El Concilio de Trento, 346.   |     |
| VI.   | Hacia un replanteamiento actual del problema: la eucaristía como un sacrificio de comunión ... ..   | 362 |
|       | 1. La eucaristía, ¿un sacrificio?, 362.—2. La eucaristía como anticipación del sacrificio escatológico del Cristo total, 365.—3. La eucaristía como presencialización del sacrificio celestial del Resucitado, 368.—4. El sentido del <i>ephapax</i> (una sola vez) bíblico, 374.—5. El sacrificio de Cristo y el sacrificio de la Iglesia, 376.—6. El sujeto de la oblación: ¿Cristo o la Iglesia?, 383. |     |
| VII.  | La eucaristía, ¿sufragio por los vivos y los muertos? ...   | 387 |
| VIII. | La eucaristía, memorial del sacrificio de Cristo ... ..   | 393 |
|       | 1. La «anámnesis» o memorial en la Escritura, 393.—2. Origen del memorial eucarístico, 395.—3. La «anámnesis» en la tradición de la Iglesia, 400.—4. El sentido teológico de la «memoria», 405.—5. Memoria presencial.  |     |

Presencia memorial, 414.—6. Sacrificio memorial. Memoria sacrificial, 416.—7. El sentido escatológico del memorial, 418.

CAPITULO VI

LA EUCARISTIA  
Y LA TRANSFORMACION DEL MUNDO

|      |   |     |
|------|---|-----|
| I.   | La presencia real de Cristo en los dones del pan y del vino ... ..  | 421 |
|      | 1. Razones a favor del «hecho» de la presencia real eucarística, 421.—2. El «modo» de la presencia real: «conversión» eucarística en los Padres de la Iglesia, 431.   |     |
| II.  | El porqué de la teoría de la transustanciación ... ..   | 441 |
|      | 1. La «sustancia»: historia y significado de un término, 441.—2. El uso del término «sustancia» en la teología medieval, 446.—3. El concepto de sustancia y la localización espacial del cuerpo eucarístico de Cristo, 465.—4. Hacia una reinterpretación personalista de la categoría de «sustancia», 482.   |     |
| III. | La transustanciación. Origen y vicisitudes de este concepto ... ..  | 496 |
|      | 1. Génesis y desarrollo de la idea de transustanciación, 496.—2. El Concilio de Trento, 517.  |     |
| IV.  | Otras formulaciones de la conversión eucarística: transfinalización y transignificación ... ..  | 524 |
|      | 1. El redescubrimiento del símbolo religioso y del simbolismo sacramental, 525.—2. La confrontación de la teología eucarística con la ciencia moderna, 529.—3. Nuevas aportaciones desde un ecumenismo centrado en la Biblia, 533.—4. Replanteamiento del problema desde una mentalidad personalista, 539.—5. Valoración y crítica de estas formulaciones, 551. |     |
| V.   | Hacia una nueva comprensión del concepto de transustanciación ... ..  | 553 |
|      | 1. El sentido de un término, 553.—2. La transustanciación y el reino de Dios como transformación radical, «sustancial», del universo, 554.—3. La transustanciación como transformación de cosas y personas en el cuerpo de Cristo, 564.—4. La transustanciación, ¿un milagro?, ¿un misterio?, 572.  |     |

CAPITULO VII

LA EUCARISTIA Y EL ESPIRITU SANTO

|   |     |
|---|-----|
| I. La obra del Espíritu en la persona y en la vida de Jesús.  | 577 |
| II. Un espíritu de comunión: eclesial y eucarística ... ..  | 580 |
| 1. El Espíritu como generador de la densidad de la presencia y la comunión, 581.—2. La eucaristía, alimento espiritual, 584.  |     |
| III. La intervención del Espíritu: la epiclesis eucarística ...   | 594 |
| 1. Origen y significado de la epiclesis, 594.—2. Controversia con las Iglesias orientales, 595.—3. El sentido de la epiclesis, 599.—4. El lugar de la epiclesis en la celebración eucarística, 606. |     |
| IV. El Espíritu Santo, unificador de todo el misterio eucarístico ... ..  | 608 |
| 1. La transustanciación y el sacrificio eucarístico, 608.—  |     |
| 2. La función del Espíritu en esta transformación, 611.   |     |
| 3. La transformación del mundo: relación entre la eucaristía y la praxis, 615.—4. La dimensión «política» de la eucaristía, 618.  |     |
| V. La eucaristía y los demás sacramentos ... ..   | 623 |
| 1. Un único misterio de salvación bajo diversos signos, 623.—2. La posterior pluriformidad sacramental, 624.—   |     |
| 3. La eucaristía, sacramento central o principal, 626.  |     |
| 4. El « <i>proprium eucharistiae</i> »: la diferencia entre la eucaristía y los demás sacramentos, 630.   |     |
| Resumen y conclusión final ... ..   | 635 |
| Revistas y Diccionarios ... ..  | 641 |
| Bibliografía ... ..   | 643 |
| Siglas utilizadas ... ..  | 653 |
| Índice onomástico ... ..  | 657 |
| Índice general ... ..   | 665 |