

## **A PROPOSITO DE LA ENSEÑANZA QUE SOBRE LA EUCHARISTIA OFRECE EL DOCUMENTO «LA PRESENCIA DE CRISTO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO»**

Ofrecemos a continuación un análisis valorativo del texto sobre la Eucaristía que nos ofrece el documento «La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo», fruto de la comisión reformada-romano católica. A nuestro entender el teólogo católico ante este documento debe tener muy en cuenta la pretensión que encierra y mirar la significación profunda de los datos del Magisterio católico. Sin aceptar con sinceridad la *re-formulación* que es posible y se impone sobre los mismos datos magisteriales, difícilmente se podrá entender el alcance de este acuerdo. Hay, por tanto, a nuestro entender una gran necesidad de poner en uso la hermenéutica, cada vez más aceptada en el campo católico, sobre los datos magisteriales. La experiencia de los diálogos interconfesionales muestra que entre los teólogos católicos hay muchas veces divergencias, hasta profundas, precisamente por esta cuestión.

### **I.—PRETENSION DEL DOCUMENTO**

Este de importancia clave el subrayar lo que cree haber alcanzado el documento. Conocidas son las dificultades históricas, tanto en el momento de la Reforma como después, entre la Iglesia católica y el mundo reformado. El documento afirma que han alcanzado nada menos que «una concepción común» sobre «la significación y doctrina fundamental de la Eucaristía» y que esta concepción es «conforme a la Palabra de Dios y a la tradición universal de la Iglesia» (n. 91). Y, esto

supuesto, añaden, queda «abierto el camino en el que podrán disiparse los malentendidos y superarse las divergencias que persisten» (*Ibid.*).

Será, pues, básico el subrayar la perspectiva que indican y ver de reflexionar si los datos de la tradición católica, que no se indiquen expresamente, son explicitaciones o deducciones de esa perspectiva fundamental. O dicho de otra forma, habrá que analizar si lo que pretenden ciertas fórmulas católicas, eso es, y nada más que eso, que lo que se afirma en el documento como perspectiva fundamental.

## II.—METODOLOGIA TEOLOGICA

El marcado tinte bíblico de todo el documento es evidente. Como punto de partida (n. 66 ss.) se toma la base bíblica, cosa lógica ya que lo que la comunidad celebra es el mandato de Jesús y la Escritura es la *norma normans*. Con muy buen acierto se hace expresa referencia a la liturgia (n. 89). La celebración de la Eucaristía fue muy pronto fijada en formularios litúrgicos, formularios, como es obvio, en dependencia del momento cultural e histórico de la Iglesia, pero formularios a través de los cuales se expresó y se expresa la fe de la Iglesia.

No se puede olvidar el impacto que produjo ecuménicamente en Occidente el hecho de que la Iglesia católica en su rito romano introdujera tres nuevas anáforas en clara dependencia con los anáforas orientales.

Hubiera sido bueno que se hubiera hecho referencia más expresa en el documento a los acuerdos y desacuerdos a que da lugar la teología de los formularios al uso en ambas partes. Está acertado el documento cuando habla en el n. 90 b de que los formularios, que a veces pretendían ser «salvaguardia contra malentendidos», pueden haberse «convertido» en el ámbito de las discusiones históricas a su vez en «fuente de malentendidos».

## III.—LA FUNDAMENTACION BIBLICA DE LA QUE SE PARTE

Como hemos dicho este es un punto capital. Para entender la Eucaristía es preciso, como dice el documento en el n. 67,

partir de la comprensión que tuvo la comunidad primera postpascual en conexión con la celebración de la última cena por parte de Jesús, y todo esto visto desde el transfondo de la cena pascual judía. De esto nadie duda.

Lo que surge de aquí es que la comunidad primera celebró la Eucaristía como *memorial* del acto de Jesús, como *memorial* de su muerte y resurrección (n. 68), ya que se celebra la muerte de un resucitado. El subrayar el término memorial es hoy algo común. El documento subraya con acierto que «memoria» significa más que una simple evocación mental.

El documento pone el énfasis en que es el Señor resucitado quien se hace presente y se hace presente en el Espíritu (n. 76 b). Estas son afirmaciones evidentes desde el punto de vista bíblico. La Eucaristía es el acontecimiento (n. 71) de la presencia del Señor resucitado. Todo esto debe ser subrayado contra el peligro de objetivación y cosificación.

En cuanto a la presencia personal del Señor el documento insiste en que el *énfasis* hay que ponerlo en la misma presencia y no en el modo como se realiza (n. 69). Desde el punto de vista bíblico esto es claro. El *impasse* histórico que se trata de superar también. Significativo resulta que no se cite el cap. 6 de Juan. La razón es evidente, dado que se quiere evitar las discusiones que han agostado el diálogo, cerrándose en la perspectiva o realismo o simbolismo (n. 71). Es el Señor resucitado, la persona entera de Jesús, quien se hace presente. El término *soma* de las palabras de la Institución significa el yo personal de Jesús (n. 70 d). Me parecen estas afirmaciones evidentes desde los estudios científicos sobre la Biblia.

#### IV.—SOBRE LA PRESENCIA DE CRISTO EN LA BIBLIA

El documento subraya constantemente que en la Eucaristía la comunidad experimenta la presencia del Señor. Veamos la terminología del documento:

— «presencia personal del Señor vivo en el acontecimiento conmemorativo de la Cena» (n. 81b);

— «esta presencia del Señor se realiza en el Espíritu Santo» (n. 76c); «la fuerza de la Cena reside... en su [la de Cristo] presencia viva en el Espíritu» (n. 81b);

— en la cena «El está en medio de nosotros. Es la presencia del Hijo de Dios que... se hizo hombre y se encarnó» (n. 82);

— «presencia personal, porque Jesucristo en persona está directamente presente, comunicándose a nosotros en su doble realidad de verdadero Dios y de verdadero hombre» (n. 83);

— «presencia sacramental por cuanto que es la forma concreta que toma el misterio de Cristo en la comunión eucarística de su cuerpo y de su sangre» (n. 83).

La terminología es suficientemente expresiva y clara. El resucitado hoy se nos hace presente en el Espíritu. Ciertamente se da la presencia en la Palabra («el Señor mismo viene a nosotros en su Espíritu por su Palabra», n. 76 d), pero hay una presencia «específica» (n. 83), que es su presencia eucarística. Se hace presente el Señor resucitado, o sea el Hijo de Dios encarnado. Pero es una presencia distinta a su presencia histórica; de ahí que se la denomine *sacramental*. Esta terminología *sacramental* es clave en el pensamiento patrístico y en la teología católica. Hubiera sido de desear el desarrollo del significado del término sacramental<sup>1</sup>. Nótese que nada se dice de que la presencia de Cristo dependa de la fe, sino que se supone que es una presencia objetiva de oferta al creyente.

Las afirmaciones expresan a nuestro entender la verdad de la fe católica sobre la presencia real de Cristo. El documento dice que «las dos tradiciones, reformada y católico-romana están adheridas a la fe en la presencia real de Cristo en la Eucaristía» (n. 91). Pero, ¿no se escamotea algo al no entrar en la cuestión de la transustanciación?

En el texto del capítulo IV del decreto sobre la Eucaristía de Trento una cosa es evidente: la *verdad* primera que se afirma es la presencia real; *verdad segunda e instrumental* es la afirmación de la conversión sustancial y de la transustanciación. Basta para ello atender a la redacción *quoniam... ideo*<sup>2</sup>.

El esquema del capítulo es el de los grandes escolásticos Tomás de Aquino y Buenaventura<sup>3</sup>. En el Concilio se discutió si *por la naturaleza de la cosa misma* la presencia implica la conversión sustancial y la transustanciación. Hubo voces de la línea franciscana que insistían en que de *por sí* no se impone, o sea que no se ve por la misma naturaleza de la

1 Doctrina bien recogida en Trento: DS 1636 (874).

2 DS 1642 (877).

3 Tomás de Aquino, III, q. 75, a. 4 c; Buenaventura, *In IV Sent.*, d. 11, pars 1, art. unicus q. 1-6.

cosa, que repugne que el cuerpo de Cristo esté con la sustancia del pan. De hecho no se profundizó en esta cuestión<sup>4</sup>. Para la mayoría de los teólogos la conexión entre presencia y conversión sustancial-transustanciación se evidenciaba por la explicación del Magisterio. Esta línea era la preponderante en la tradición surgida a partir de Escoto, tradición en la que se había educado Lutero. De interés es el contar que para el dominico Cano la afirmación del Laterano IV sobre la transustanciación no pertenece a la fe<sup>5</sup>.

En la cuestión se ha de tener presente la historia del dogma. Para la patrística y los formularios anafóricos es claro que se da un cambio en el pan y vino eucaristizados. El pan *viene a ser* el cuerpo de Cristo; el Espíritu Santo *hace* del pan el cuerpo. Junto a esta terminología hay también otra: a veces —probablemente la forma más constante— se dice que el pan adquiere una *nueva forma*, la *forma*, la figura del cuerpo, o sea el cambio es a nivel de la forma sacramental; otras veces se dice que Dios transmuta y dado que el verbo es hacer, se está indicando que la transmutación toca la misma raíz del ser. Entre otros Ambrosio es clave para la segunda terminología. Fausto de Riez y Cesareo de Arlés en el siglo V recalcan esta perspectiva.

El lenguaje transmutativo a nivel del ser de la cosa, o sea la transustanciación aparece por primera vez en un texto del Magisterio con Inocencio III en su carta *Cum Marthae circa* (22.11.1202)<sup>6</sup>.

Por Influjo latino el término transustanciación entró en la Ortodoxia en las confesiones de fe de Moghila y de Dositeo, si bien éste último indica que el término solo dice que real y sustancialmente el pan viene a ser el cuerpo de Cristo, pero no el modo. La moderna teología ortodoxa se encuentra a disgusto con la terminología latina<sup>7</sup>.

4 J. F. McCue, 'The Doctrine of Transubstantiation from Berengar through the Council of Trent', en *Lutherans and Catholics in Dialogue* III, *The Eucharist as Sacrifice* (Washington-New York 1967) 89-124 (directe 117). Aporta las referencias desde Escoto y las discusiones en Trento.

5 «Firmiter de ipsa transubstantiatione fiat mentio, tamen illa non videtur pertinere ad fidem» (CT VII/1, 125).

6 DS 782 (414). Cf. J. M. Rovira Belloso, *Trento. Una interpretación teológica* (Colectánea San Paciano 25; Barcelona 1979) 246-432 (directe 257).

7 P. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, vol. III (Chevetogne-Paris 1968) 209. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium*, vol. III (Paris 1930) 193 ss.

Una cosa es cierta: el pan y el vino antes de la oración epiclética eucarística no eran el cuerpo y la sangre de Dios; lo vienen a ser después. Ahora bien, en la medida en que el término transustanciación provoca dificultades de entendimiento y siempre que se afirme con claridad la presencia real y sacramental de Cristo, ¿no podría considerarse la cuestión de la transustanciación cuestión secundaria? El hecho de que el término transustanciación sea en el capítulo IV de Trento verdad segunda e instrumental parece que avala esta hipótesis u opción.

El documento, que analizamos, pone dos ejemplos que ayudan a «entender en cierta manera» el hecho de la presencia de Cristo en la Eucaristía por la acción del E. S.: la encarnación y la resurrección (n. 82). No se podrá negar que son los dos únicos ejemplos de la acción del E. S. creando la presencia corporal de Cristo. ¿No debiera bastar esto como expresión del misterio?

Creo que aquí hay un problema de esquemas mentales desde los que se puede considerar el hecho dogmático de la presencia: uno es el esquema semita, otro el platónico<sup>8</sup> y otro el desarrollado sobre todo a comienzos del segundo milenio en el campo occidental y luego fuertemente aristotelizado. ¿No será conveniente que la expresión dogmática no traspase su característica de poder ser expresada en diversos esquemas por más que nos pudiera resultar evidente a nosotros occidentales un esquema concreto, cual es el tercero? El documento *soslaya* el problema de la permanencia de Cristo terminado el culto y el subsiguiente problema de la adoración. Desde el punto de vista católico es claro que Cristo se hace presente primariamente para ser tomado y la misma intención primera de la reserva eucarística es la distribución a los enfermos y a los ausentes<sup>9</sup>.

8 La diferencia de esquemas fue puesta de relieve por Y. de Montcheuil para el problema del platonismo y por F. J. Leenhardt para el esquema semita. Cf. A. Piolanti, 'De symbolismo et ubiquismo eucharistico a Pio XII proscriptis', *Euntes Docete* 4 (1951) 56-71, donde se ofrecen varios párrafos del opúsculo de Y. de Montchemil, *La présence réelle*; F. J. Leenhardt, *Ceci est mon corps* (Neuchâtel 1955) 29-38 = *Parole, Ecriture, Sacrements* (Neuchâtel 1968) 151-61.

9 Trento reconoce que *directe* Cristo se hace presente para ser tomado: DS 1643 (878). Que esa es la primera intención de la reserva, lo afirma el documento *Eucharisticum mysterium* (25 mayo 1967) nn. 49-50.

## V.—LA PRESENCIA MEMORIAL DEL ACTO SACRIFICIAL DE CRISTO

Hemos visto más arriba el papel que juega el término memorial para la comprensión de la Eucaristía bien puesta de relieve varias veces por el documento. En el número 70 c se indica que «la palabra 'memoria' significa más que una simple evocación mental». Con ello claramente se evita la condena de Trento de la «pura conmemoración»<sup>10</sup>.

En la tradición católica es claro que la Misa es sacrificio *en cuanto que* memorial. Basta para ello espigar en la Patrística (vgr. Crisóstomo, T. de Mopsuestia, Agustín, Gregorio Magno por citar personajes cumbres) y en la gran Escolástica. El mismo Trento dice que en la Misa *se representa la memoria* del sacrificio de la Cruz<sup>11</sup>.

La teología postridentina muchas veces no ha sabido poner bien de relieve que la Misa es sacrificio memorial, representativo o sea sacramental. La moderna teología católica ya hace tiempo había vuelto a repensar esta cuestión desde esta perspectiva. Los estudios sobre el memorial y su aplicación a la Eucaristía van en esta línea desde una perspectiva bíblica. Nos contentamos con citar dos ejemplos a nuestro entender sintomáticos de la postura de la Teología protestante y católica. Leenhardt indica que «la reacción contra la interpretación sacrificial de la cena lleva a no ver en ella sino una conmemoración, un recuerdo, una evocación...; se hace perder a este sacrificio toda actualidad»<sup>12</sup>. Para él la clave está en recuperar el concepto de memorial. Por su parte Tillard subraya lo positivo que aporta el término memorial: subraya el ephapax de la cruz y afirma que el acto redentor sacrificial de Cristo se hace presente siguiendo la terminología de los Padres de la Iglesia *en mysterio, in sacramento*; no hay pues lugar a sospechas de que el vocabulario sacrificial de la Misa suene a añadidura y complemento del acto suficiente de la Cruz<sup>13</sup>.

Veamos ahora la terminología del documento:

10 DS 1753 (950).

11 DS 1740 (938).

12 O. c., en nota 9, 163.

13 J. M. R. Tillard, 'Catholiques romains et Anglicanes: L'Eucharistie', en *N.R.T.*, 94 (1971) 613.

— Se repite que la celebración eucarística es celebración, acontecimiento conmemorativo (n. 70b, 81: la comunidad rememora la muerte de Cristo).

— Se habla de la presencia del Señor «revestido de su pasión salvífica» (n. 84).

— Se indica que «continúa presentando a su Padre en la eternidad el don que hizo a sí mismo una vez por todas», siendo «nuestro único intercesor» (n. 80b) o «la ofrenda que él hace a sí mismo al Padre por el Espíritu eterno» (n. 85).

— La Eucaristía es denominada «cena sacrificial»: «Jesucristo ha instituido la Eucaristía como una cena sacrificial» (n. 87).

— En su ofrenda al Padre «nos ofrece también a nosotros así por medio de nuestra unión con El participamos de esa ofrenda que él mismo hace en nuestro nombre».

— «La Iglesia se ofrece ella misma al Padre por, con y en su Hijo Jesucristo. Por eso, ella se convierte en un sacrificio vivo de acción de gracias» (n. 81).

Si la conmemoración que hace la Iglesia no es una simple evocación mental como dice el documento, *no parece arriesgado* el concluir que la ofrenda de Cristo —Cristo en cuanto ofreciéndose— se hace presente en el símbolo sacramental. Y esto porque el Cristo que se hace presente es el Cristo revestido de su pasión, el Cristo que se ofrece eternamente al Padre con la actitud de la ofrenda, que tuvo lugar una vez por todas. Es interesante y bueno que casi todo el vocabulario de resonancias sacrificiales haya sido integrado en el párrafo en el que se habla de la presencia de Cristo en la Cena del Señor. La división clásica de los dogmáticos católicos entre Eucaristía como sacramento (presencia) y como sacrificio —copia en cierto modo de la división que hace Trento— debe ser superada y ha sido ya superada.

Decir que la Eucaristía ha sido instituida como cena sacrificial y que tiene carácter de memorial orienta perfectamente en la línea de Eucaristía sacrificio sacramental.

La Eucaristía es claro que es sacrificio de *acción de gracias*. En esto los Reformadores no tenían inconveniente. El documento lo dice al afirmar que «en la gozosa oración de acción de gracias, en la Eucaristía», mientras la comunidad rememora la muerte reconciliadora que Cristo padeció» (n. 81) y cuando indica que la Iglesia «se convierte en un sacrificio vivo de acción de gracias» (n. 81). La teología católica deberá subrayar este punto para que no se caiga, a menos a nivel popular, en ciertos errores.

La inserción de la comunidad en la ofrenda de Cristo al



Padre nos parece que queda indicada en el documento <sup>14</sup>. De todo lo indicado se sigue, en nuestra opinión, que un católico puede considerar que en el documento se expresa la verdad de la fe católica, *al menos en su más profunda intencionalidad*.

## VI.—EUCARISTIA E IGLESIA

El documento pone de relieve y lo hace adecuadamente la interrelación entre la Eucaristía y la Iglesia. Se le denomina con razón a la Iglesia «comunidad eucarística» (n. 88). La eucaristía es el lugar de la identidad cristiana y eclesial: en ella se percibe como comunidad de salvados. En el culto eucarístico la Iglesia proclama la salvación de Dios para la humanidad (n. 88 c). Por medio de la Eucaristía la Iglesia se inserta en la misión, en dependencia de Cristo, de reconciliar al mundo (n. 86).

Un segundo aspecto de esta interrelación entre Iglesia y eucaristía es el problema de la organización eclesial y más en concreto del ministerio. El documento establece un principio dinámico en cuanto a la organización eclesial: dado que la Iglesia tiene una misión para con el mundo, su organización visible debe estar en correspondencia con la misma realidad (n. 90). Insensiblemente la Iglesia ha ido tomando en su forma organizativa, y también en sus expresiones dogmáticas, elementos en dependencia del momento cultural e histórico; y esto aún en datos que se consideran de derecho divino. Tomar conciencia de este hecho significa aceptar los cambios imperados por la realidad actual. Como concreción del principio el documento hace una atinada observación sobre el de-

14 J. de Bacciocchi a propósito del documento de 1967 sobre la Cena por parte de la Comisión de Estudio de la Federación protestante de Francia escribía: «La actualización de la ofrenda de Cristo a su Padre, arrastrando a la Iglesia es un sacrificio, que es, entre otras cosas, propiciatorio, se deja entrever en el artículo 2, sobre todo en las últimas palabras: «En Jesucristo su jefe (la Iglesia) se da a Dios». Pero es fácil suscribir esta afirmación ignorando o refutando la idea dogmática de Sacrificio sacramental». 'La question de l'intercommunion à la lumière de Vatican II', en *Vers l'intercommunion* (Mame, Paris 1970) 147. Nótese que nuestro documento dice *se ofrece*. Pero el concepto católico de sacrificio que ofrece la Iglesia, ¿dice algo distinto de que la Iglesia se ofrece en Cristo en la ofrenda eterna de Cristo al Padre, datos todos ellos afirmados por nuestro documento?

recho eclesiástico o canónico que debe adecuarse a la ley del Reino (n. 90).

Mención aparte merece la referencia que se hace al ministerio. De él se dice que representa la función de Cristo (n. 75). Ejerce su misión *in persona Christi*. Pero una teología católica no deberá olvidar la conexión del ministerio (conexión orgánica) con la comunidad. Es lo que la gran Escolástica denominaba el *in persona Ecclesiae*. Ambas afirmaciones son necesarias para entender la misión del ministerio. Desde aquí habrá que resolver el problema «del papel propio del ministerio ordenado en la celebración eucarística», problema que se indica debiera ser profundizado (n. 92).

MIGUEL M.º GARIJO GUEMBE  
Facultad de Teología. Universidad Pontificia  
de Salamanca.