

Iglesia y eucaristía. Cuestiones teóricas y prácticas en algunos autores de lengua alemana

Pablo Blanco Sarto

Facultad de Teología
Universidad de Navarra

Sumario: Este artículo estudia en orden cronológico y temático las cuestiones planteadas por teólogos católicos y protestantes de lengua alemana. Joseph Ratzinger (1927-) propuso la Iglesia como comunidad eucarística y al mayor de los sacramentos como el “centro de la Iglesia”. Wolfhard Pannenberg (1928-) profundizó por su parte en las relaciones entre Eucaristía, bautismo y penitencia. Walter Kasper (1933-) indagó también sobre el significado de la afirmación *ubi Eucharistia, ibi Ecclesia*. Miguel María Garijo-Guembe (1935-) añade por su parte la necesaria vinculación de la Eucaristía con el ministerio eclesial, mientras Harding Meyer (1947-) propone una Declaración conjunta sobre el misterio eucarístico. Gunther Wenz (1949-) aborda de lleno la cuestión del *defectus ordinis*, y Lothar Lies (1940-2008) realizó un desarrollo en clave trinitaria del misterio de la Iglesia, y estableció una continuidad “perichoretica” entre la Trinidad, la Iglesia y la Eucaristía.

Palabras clave: comunión, ecumenismo, eclesiología eucarística, intercomunión, luteranismo.

Abstract: This article studies in a chronological and thematic order some questions outlined by some German speaking catholic and protestant theologians. Joseph Ratzinger (1927-) proposed the Church as eucharistical community and the biggest of the sacraments as the “center of the Church”. Wolfhard Pannenberg (1928-) deepened in the relationships between Eucharist, Baptism and Penance. Walter Kasper (1933-) also studied the significance of the assertion *ubi Eucharistia, ibi Ecclesia*. Miguel María Garijo-Guembe (1935-) adds the necessity of the relationship of Eucharist with the eclesial ministry, meanwhile Harding Meyer (1947-) proposed a Join Declaration about the eucharistical mystery. Gunther Wenz (1949-) studied deeply the doctrine of the *defectus ordinis*, and Lothar Lies (1940-2008) developed an explanation in trinitarian key of the mystery of the Church, and established a “perichoretical” continuity between Trinity, Church and Eucharisty.

Key words: Communion, Ecumenism, Eucharistic Ecclesiology, Intercommunion, Lutheranism.

En estas líneas, realizaremos un repaso de las afirmaciones sobre la doctrina eucarística en relación con la eclesiología que, en contexto ecuménico, ha aparecido en los últimos años. Por un lado está presente la doctrina del Decreto de ecumenismo del Vaticano II *Unitatis redintegratio* (n. 22), que establecía que las comunidades eclesiales surgidas a partir de la Reforma “no han conservado la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico”, con motivo del llamado *defectus ordinis*. Por otra parte, en los acercamientos en diálogos ecuménicos tanto en ámbito teológico como pastoral, ha sido vista la necesidad de profundizar en esta doctrina. Para esto iremos pues en estas páginas recorriendo una serie de publicaciones recientes de autores “de frontera”, es decir, con un acentuado interés ecuménico, para ver las afirmaciones contenidas en sus distintos estudios, en los que abordan tanto cuestiones teológicas y doctrinales como prácticas y pastorales. Escoger autores entre los que existe una cierta sintonía ayuda por un lado a percibir mejor los matices doctrinales todavía latentes, a la vez que se aprecian los temas teológicos que han de ser abordados en profundidad. El resultado en cualquier caso resulta bastante interesante e ilustrativo en todos los órdenes mencionados.

1. JOSEPH RATZINGER

En la primera mitad del siglo XX, fue redescubierta la centralidad de la Eucaristía en la Iglesia. En 1938 Henri de Lubac había publicado *Catolicismo*, un ensayo sobre la dimensión social y universal de la Iglesia y, más adelante, en la obra titulada *Corpus Mysticum* (1949), el jesuita francés profundizaba en las relaciones entre Iglesia y Eucaristía: “La Iglesia y la Eucaristía se hacen la una a la otra todos los días: la idea de la Iglesia y la idea de la Eucaristía deben apoyarse y profundizarse recíprocamente, la una con la ayuda de la otra”¹. También en un trabajo de 1956 titulado *Origen y naturaleza de la Iglesia*, el joven Ratzinger se refería a la Iglesia como “signo y misterio de fe”, es decir, haciendo referencia a su naturaleza sacramental. Rechazaba en primer lugar a la concepción belarminiana de la Iglesia, pues existía el peligro de que el cristiano concibiese la Iglesia como una organización jurídica, que está frente

¹ H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo* (1949), Milano 1996, 13.

a él: “La “Iglesia” significaba ahora sacerdotes, obispos y papa; pero el que cada creyente estuviera penetrado de la corriente viva de esta Iglesia, que él fuera una parte viva de ella, apenas entraba en la conciencia de cada creyente”². En cierto modo podía parecer un acercamiento a la eclesiología de origen reformado.

Recordaba al mismo tiempo el profesor entonces en Frisinga el despertar de la conciencia eclesial tanto en católicos como protestantes en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, representados por figuras como Guardini, Dibelius, von Le Fort..., “se había descubierto que la Iglesia no era solo el signo de fe, sino también el misterio de fe”³. Sin embargo, apareció a la vez una exagerada tendencia a lo espiritual, que llevaba consigo una encendida crítica hacia todo lo institucional y apostólico, en lo que los doce apóstoles –a imagen de las doce tribus de Israel– tenían una clara relevancia, al ser ellos los “padres espirituales del nuevo pueblo de Dios”⁴. Aparte de la importancia de la apostolicidad fundacional de la Iglesia, Ratzinger insistía allí en la idea de la eclesiología eucarística: “el nuevo pueblo de Dios es el pueblo que nace del cuerpo de Cristo”⁵. Sin embargo, junto al concepto paulino de la Iglesia como cuerpo de Cristo, acude al modelo nupcial de amplia tradición veterotestamentaria al proponer a esta como esposa: “la Iglesia es “pueblo” porque es una sola cosa con Cristo Jesús, porque está unida a él de un modo real”⁶. Por tanto, pueblo, cuerpo y esposa son las tres imágenes bíblicas de la Iglesia, concluye Ratzinger. Además, la Iglesia nace del misterio pascual: de la última Cena y del costado abierto de Cristo en la cruz⁷.

² J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Barcelona 1972, 88.

³ Ibid.

⁴ Ibid., 70.

⁵ Ibid., 93.

⁶ Ibid., 94.

⁷ “La Iglesia se hace siempre partiendo de la cruz y la cruz es siempre la fuente de la que mana la Iglesia” (ibid., 95). Tras el nacimiento del cristiano en el bautismo que pone por obra los misterios de la muerte y la resurrección de Cristo, la imagen de la Iglesia como esposa nos remite a la Eucaristía: “nuestra unidad de amor con Cristo, nos permite hacernos un solo cuerpo con él (*pneuma*-cuerpo)” (ibid., 96). De esta forma, el concepto de “cuerpo de Cristo” que utilizan Pablo y los Padres no tiene nada de espiritualista y místico (ibid., 96-97), a la vez que resulta plenamente complementario al de cuerpo de Cristo. “En la celebración de la Eucaristía, según la voluntad de Jesús, la comunidad de los que creen en él debe hacerse de nuevo lo que es: pueblo de Dios por el cuerpo de Cristo” (ibid., 98). Como afirmaban los Padres, el pan, la vida y la unidad se

Esta dimensión eucarística explica también la misteriosa identidad entre Iglesia universal e Iglesias particulares: “La Iglesia antigua entendió la forma concreta de su unidad, poco más o menos así: sintiéndose la comunidad de la Cena. Cada comunidad local particular se veía como la representación, como la manifestación de la Iglesia una de Dios, y celebraba el misterio del cuerpo de Cristo bajo la presidencia del obispo y de su presbiterio”⁸. Sin embargo, junto a este principio de comunión, se unía el ministerio petrino, completando así la perspectiva ortodoxa centrada tan solo en el episcopado. En este punto, Roma fue siempre tenida –por así decirlo– como el exponente de la recta sociedad de comunión: “Era axioma común que quien comulgaba con Roma, comulgaba con la verdadera Iglesia; aquel con quien Roma no comulga, no pertenece tampoco a la recta comunión, no pertenece a pleno título al “cuerpo de Cristo”. Roma, la ciudad de Pedro y Pablo, los príncipes de los apóstoles, preside la comunión general de la Iglesia; el obispo de Roma concreta y presenta la unidad, que recibe la Iglesia de la Cena del Señor”⁹. De esta forma, la Eucaristía se une al principio eclesial de la apostolicidad y la ministerialidad, tal como iremos viendo, en sus dimensiones sacerdotal, episcopal y petrina.

De hecho, en una antigua conferencia pronunciada en Leverkusen en 1960, cuando el joven profesor Ratzinger –recién llegado a la universidad de Bonn– publicaba un artículo con el título *Ideas fundamentales de la renovación eucarística en el siglo XX*¹⁰, y se refería a los cambios en profundidad que se han dado en este siglo en la comprensión del misterio eucarístico, y que no consisten tan solo en una cuestión de estilo sino de fondo. Una de ellas sería la concepción de la Eucaristía como centro de la Iglesia, expresado arquitectónicamente en la centralidad del altar¹¹. También se refiere allí a la “comprensión de la esencia de la Eucaristía”: si bien hasta ahora se había insistido en la presencia real, insitía en esos momentos en la comunión frecuente difundida sobre todo por Pío X¹². “¿Para qué

realizan y concentran en la eucaristía, de la que nace la misma Iglesia. “Aquí no hay ya separación entre caridad y derecho, Iglesia visible e invisible, sino que se alcanza el verdadero corazón de la Iglesia, en que se unifican ambas realidades, tantas veces disociadas de hecho” (ibid., 100).

⁸ Ibid., 101.

⁹ Ibid., 101-102.

¹⁰ Id., “Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts”, *Klerusblatt* 40 (1960) 208-211.

¹¹ Cf. ibid., 208.

¹² Ibid., 208-209.

está el Pan en la vida ordinaria? –se preguntaba– Y la respuesta es sencilla: como alimento. No es para ver, sino para comer”¹³. Las resonancias luteranas de estas palabras resultan evidentes, aunque también se refiere a la dimensión comunitaria de la Eucaristía: “ser católico significa no solo decir “sí” al papa, sino también “sí” a los demás: a nosotros como una comunidad a la que hay que conocer, la cual pertenece a través de él al cuerpo de Cristo y al Espíritu. [...] La esencia de la unidad de la Iglesia se hace visible cuando cada comunidad comulga con las demás, es decir, cuando cada cristiano en cada comunidad pueda comulgar y así todos –por medio de un único Pan– se unan al Señor y a su Espíritu”¹⁴.

Ratzinger seguirá desarrollando durante gran parte de su vida académica esta eclesiología eucarística, pero de momento baste con lo dicho¹⁵.

¹³ Ibid., 209.

¹⁴ Ibid. Se define así la celebración eucarística como “la toma de conciencia de la pertenencia a la comunidad de los cristianos, por medio de su pertenencia a Cristo”. Así, la única comunidad cristiana posible será aquella que se reúne en torno a la mesa del Señor, parece deducirse de la misma enseñanza paulina; aunque esto no excluye unos ciertos lazos fraternos con aquellos que no participan de los dones eucarísticos: “La comunidad cristiana cumple sus obligaciones con la totalidad, especialmente por medio de la misión, la caridad y el sufrimiento”. Junto con esta misión *ad extra*, se presenta esa gran tarea de la fraternidad cristiana *ad intra*. Tras sostener que el protestantismo actual “es algo distinto de la herejía en sentido tradicional”, Ratzinger afirmaba que “existe gracia fuera de los sacramentos y fuera de la Iglesia visible”, a la vez que “únicamente está reservada a la Iglesia la representación objetiva de la redención vicaria de Cristo, la cual –en virtud de tal representación– puede llamarse “única Iglesia verdadera”“. Por eso, “los separados de esta comunión –los protestantes, en concreto– no forman parte de la comunidad. Ellos tienen su propia comunidad, la de su Iglesia”. Sin embargo, han de considerarse como Iglesias “hermanas en el Señor”, que deben luchar por “la constante exigencia de acabar con la separación” (ibid., 210-211).

¹⁵ Para una mayor profundización en el tema, puede verse P. Blanco Sarto, “Liturgia y Eucaristía en la obra de Joseph Ratzinger”, *Scripta Theologica* 38/1 (2006) 103-130; id., “Iglesia, Eucaristía y presencia real en los escritos de Joseph Ratzinger”, *Liturgia y espiritualidad* (2007/9) 415-429; reproducido en *Forum. Papeles de formación y comunicación* (febrero de 2008) 14-26; id., “*Corpus Christi*. Eucaristía e Iglesia según Joseph Ratzinger”, *Analecta Cracoviensia* 42 (2010) 131-147; “*Mysterium, communio et sacramentum*. La eclesiología eucarística de Joseph Ratzinger”, *Annales theologici* 25/2 (2012) 241-270; tr. cast.: “*Mysterium, communio et sacramentum*. La eclesiología eucarística de Joseph Ratzinger”, *Anales de teología* 14/2 (2012) 279-329.

2. WOLFHART PANNENBERG

La eclesiología eucarística ha trascendido los límites de las Iglesias ortodoxas y católica, hasta llegar al mismo seno del protestantismo y de su teología. Así, por ejemplo, en un artículo de 1971 titulado *La Cena, sacramento de la unidad*, el teólogo luterano Wolfhart Pannenberg hablaba de la situación de la teología ecuménica eucarística del momento, tal como él la veía entonces. “Tras todas estas consideraciones sobre las relaciones entre las Iglesias católica y protestante, así como entre las distintas iglesias protestantes entre sí, todavía no han sido dadas las condiciones para una celebración de la Cena conjunta, tal como han pensado algunos teólogos y agentes pastorales, y debe ser considerada como una promesa ilusoria de una unidad que todavía no existe”¹⁶. La comunión eclesial será por tanto una condición previa a la intercomunión eucarística. Recordaba además que no solo se han de contar con las propias fuerzas de la comunidad o comunidades, sino que se ha de tener en cuenta –muy en primer lugar– “la actual fuerza de Cristo”¹⁷. En el ecumenismo se ha de contar sobre todo con la acción divina: este era casi un punto de partida, que procedía de toda una detenida meditación teológica¹⁸.

¹⁶ W. Pannenberg, *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977, 287. Sobre este tema, puede verse: P. Blanco Sarto, *La Cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II*, (Colección Teológica, 119), Pamplona 2009; “La Eucaristía en el actual diálogo católico-luterano”, *Diálogo ecuménico* 42/133-134 (2007) 257-298; id., “Eucaristía y ecumenismo. A propósito de algunas publicaciones recientes”, *Pastoral ecuménica* 80/1 (2010) 69-67; traducción al italiano: “Eucaristia ed ecumenismo. A proposito di alcune recenti pubblicazioni”, *Rivista liturgica* (2010/4) 631-659.

¹⁷ Cf. *ibid.*

¹⁸ Así, por ejemplo, se planteaba entonces el teólogo en Maguncia si es lícito que, en la Cena del Señor, tomen parte de ella “publicanos y pecadores”, tal como Jesús mismo los aceptó al sentarse en la misma mesa. ¿Será la Eucaristía la mesa de los pecadores?, se preguntaba. Sin embargo recordaba más adelante que, en el caso de la última Cena, fue Jesús mismo quien escogió a los comensales. Los asistentes a ese importante momento sacramental y eclesial eran unos elegidos. Establece entonces Pannenberg una primera restricción que, a su modo de entender, se ha de dar en toda verdadera Cena del Señor: “Toda limitación para recibirla –también en el caso de los bautizados– debe aceptarse cuando está fundada en razones (*zu Recht bestehen soll*)” (*ibid.*, 289; cf. también W. Pannenberg, *Kirche und Ökumene. Beiträge zur Systematischen Theologie* 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 90). De modo que la Cena no está dirigida de un modo indiscriminado a cualquiera –sigue diciendo–, sino a todo aquel que quiera cumplir con las promesas y las condiciones del Anfitrión. Debe

En otro de sus escritos Pannenberg recordaba que la Iglesia fue instituida en la última Cena, por lo que el profesor muniqués se refería en esas páginas a la dimensión eclesiológica del sacramento eucarístico. “En el hecho de la última Cena se encuentra la solución para hallar la unidad entre las obras de Jesús y la fundación de la Iglesia. Los discípulos de Jesús eran ya el grupo surgido de la vocación de los doce (cf. Mc 3,13ss.), constituido como una comunidad distinta a la del antiguo pueblo de Dios, pues los doce más bien se constituían como representantes de las doce tribus de Israel”¹⁹. Se trata, pues, de una nueva Cena pascual que sellaba una nueva alianza con un nuevo pueblo, y que a su vez continuaba y culminaba todo lo anterior. Luego el mismo origen de la Iglesia coincide con la institución de la Eucaristía, por lo que el título de la Iglesia como “comunidad eucarística” cobra aquí su verdadera razón de ser: “Allí donde se encuentra la celebración de la Cena del Señor, ahí está la Iglesia de Cristo”²⁰. De esta manera, en la Eucaristía –sigue explicando– se cumple lo que estaba prometido en el bautismo. Sin embargo, la centralidad de la Eucaristía en la Iglesia –concluye– está íntimamente relacionada con las distintas cuestiones dogmáticas respecto al misterio eucarístico²¹.

existir por tanto una previa y plena comunión eclesial. En este punto la doctrina luterana –según Pannenberg– es idéntica a la católica, pues no todos los puntos son del todo convergentes. Así, por ejemplo, en lo que se refiere a la cuestión de la doctrina de la transustanciación, pensaba Pannenberg que con el concepto de “transignificación” resulta ya una cuestión superada y un término que ofrece mayores posibilidades teológicas y ecuménicas en la actualidad (cf. id., *Ethik und Ekklesiologie*, 289). De igual manera reconoce que existe entre los católicos una mejor comprensión del concepto de “representación” del único sacrificio de Cristo en la cruz, tal como ha ido reivindicando la doctrina luterana (cf. *ibid.*, 289-290).

¹⁹ *Ibid.*, 322.

²⁰ *Ibid.*, 324.

²¹ La Cena y el misterio eucarístico guardan una relación directa con la fe recibida en el sacramento de la regeneración. Sin embargo, la cuestión de la presencia de Jesucristo en la Eucaristía traerá también consigo sus inevitables consecuencias. Quiere por tanto Pannenberg ir a las raíces y volver a los fundamentos dogmáticos. “De cómo se conciba la presencia de Cristo como punto central de la administración de la Cena del Señor en la celebración de la Iglesia, depende una recta comprensión del centro de la teología sobre esta misma Cena” (*ibid.*, 325). Aborda más adelante el teólogo luterano una serie de cuestiones prácticas, como el de la comunión bajo las dos especies, tal como lo había reivindicado Lutero desde un primer momento. En la cuestión del *Laienkelch*, considera que no tiene mayor relevancia, dadas las últimas disposiciones en la Iglesia católica a partir de la reforma litúrgica del Vaticano II (cf. *ibid.*, 326-327). Ve no solo consecuencias en relación con la doctrina de la concomitancia, sino

También se ocupaba el profesor Pannenberg de la relación inmediata o no-mediada (*Unmittelbarkeit*) con Jesucristo en el Espíritu, así como de la mediación del evangelio a través de la Iglesia. “Cierta relación inmediata, que viven los cristianos como virtud del Espíritu, caracteriza la fe en Jesucristo; pero no en el sentido de un conocimiento de Jesús, sino como la relación inmediata de una personal relación vital. Los creyentes están en relación de inmediatez con Jesús, porque cada uno está en comunión en la fe con él mismo”²². De esta manera, parece como si existiera un momento en el que la Iglesia no sería necesariamente el “lugar de la fe”, sino que existiría una relación inmediata con Jesucristo y, por tanto, sin mediación alguna: “La forma clásica de la relación inmediata de la relación con Cristo y con Dios, tal como ha propuesto la Reforma, estaba todavía junto a la moderna problemática de un cristianismo alejado de lo eclesial. Es la tesis reformada del sacerdocio común de los fieles”²³, inspirado en el “sacerdocio real” de 1 Pe 2,9. Sin embargo, insiste –con Althaus– que tal postura no debería suponer una capitulación ante el individualismo, sino una confirmación de la Iglesia como *communio*, así como un rechazo de todo exclusivismo

también con la concepción de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía más bien como presencia personal: “La enseñanza de que tanto en el pan como en el vino está Cristo entero e indiviso, encierra en sí una determinada concepción de la presencia de Cristo que hoy día se entiende como presencia personal, a diferencia de una supuesta presencia cosística (*dinglich*) del cuerpo y de la sangre en los elementos de la Cena” (cf. *ibid.*, 327).

Se refiere por tanto a una doctrina de la transustanciación separada de ese concepto de presencia personal. Para Pannenberg, por tanto, la presencia de Jesucristo en la Eucaristía consiste más bien en la presencia de una identidad más personal que ontológica (en el caso de que ambos niveles se pudieran separar). Cita allí a la puntualización de Karl Rahner, quien pensaba que la distinción entre sustancia y accidentes no era inherente al dogma eucarístico (cf. K. Rahner, “Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles”, *Scripten zur Theologie* IV, 1961, 357-385). De esta manera, parece sugerir que el dogma de la transustanciación sería un escollo que habría que superar de modo conveniente, para que se puedan superar esas diferencias dogmáticas, a la vez que este paso adelante podría suponer un adelanto claro en el diálogo ecuménico. En 1991 se refiere de igual manera a la “presencia personal” de Jesús en la Cena –utiliza esta terminología–, y a cómo se hace presente en la comunidad: Cristo está en el centro de cada comunidad de creyentes, y sostiene que esta centralidad ha de tener también vigencia en nuestros días (cf. W. Pannenberg, *Kirche und Ökumene*, 87). De manera que el modo de presencia de Jesucristo en la Eucaristía determinará en última instancia su presencia en la Iglesia.

²² *Id.*, *Systematische Theologie* III, Göttingen 1993, 143.

²³ *Ibid.*, 145.

clerical²⁴. Propone pues esta doctrina en clave ética y teológica a la vez: “La libertad y la relación inmediata con Dios están íntimamente unidas”²⁵. Esta unión en libertad y amor lleva también a que el cristiano se encuentre a su vez en más íntima unión con Cristo y con los demás creyentes. “Por eso se constituye la Iglesia como comunidad”²⁶.

De manera que nos encontramos ante un momento constitutivo de la Iglesia, propiciado por el Espíritu Santo, alma del cuerpo de Cristo: es el Espíritu en que nos constituye en hijos de Dios en Cristo, y nos da su libertad; es él quien nos une a Cristo y nos incorpora a su cuerpo y, por tanto, quien une a todos los creyentes en una única Iglesia²⁷.

También aborda Pannenberg desde esta perspectiva la dimensión comunitaria de la Iglesia y su relación con el misterio eucarístico. Con la Cena se establece el acta fundacional de la Iglesia: “La última Cena de Jesús se celebra según la tradición no en una comunidad abierta, sino en una Cena con el grupo de sus discípulos. Con la fundación de una pertenencia duradera a la comunidad de Jesús, que en la Cena es instituida, ha sido constituida una nueva comunidad: la Iglesia”²⁸. En el bautismo –sigue exponiendo Pannenberg– comienza esa pertenencia al cuerpo de Cristo que es la Iglesia, pero es con la Cena como esta llega a su plenitud. Dada la importancia que se le otorga al mayor de los sacramentos, se refiere también allí

²⁴ Cf. WA (=Weimarer Ausgabe: M. Luther, D. Martin Luthers Werke, 120 vols., Weimar 1983-2005) 7,57,25s.

²⁵ W. Pannenberg, *Systematische Theologie* III, 148.

²⁶ *Ibid.*, 150. Desarrolla entonces Pannenberg toda una teología de la libertad, con un profundo calado especulativo, donde hace valer también su condición de filósofo. “La libertad cristiana es la obra del Espíritu Santo en los creyentes: “Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad” (2 Co 3,17)” (*ibid.*, 149). Alude también allí a la liberación del pecado y de la muerte (cf. Ga 5,4s.; Rm 8,21), a la vez que relaciona la libertad con la filiación divina: “Cuando el Hijo os libere, entonces seréis realmente libres” (Jn 8,36). La liberación por la que se asume a los creyentes en la relación entre el Padre y el Hijo como don perenne del Espíritu, establece una libertad que no solo consiste en poder hacer otras cosas. “La verdadera libertad es alcanzada allí donde el hombre alejado de Dios (y, por tanto, también de sí mismo) se deja perdonar por Dios y, de este modo, une esa amistad a su propia identidad, y se establece así una unión más estrecha con lo mejor de su persona, de manera que se libera de todo lo demás y de lo verdaderamente otro. Dicha libertad resulta ampliada por medio de la participación en la fe de la filiación de Jesús al Padre” (*ibid.*).

²⁷ Cf. *ibid.*, 154-155.

²⁸ Cf. *ibid.*, 358.

de nuevo a la necesidad de recibir de modo digno el sacramento de la Cena. Estamos por tanto ante una comunidad de elegidos y reconciliados, y no frente a una congregación cualquiera y arbitraria: en ella Dios toma la iniciativa, de modo que convoca y perdona primero a los que le piden perdón²⁹.

Establece un último matiz, en el que la prioridad de Cristo sobre la Iglesia resulta subrayada y recordada: “No es la Cena de la Iglesia, sino la Cena del Señor en su Iglesia. La invitación del Señor, a la que debe servir el liturgo, en la que él actúa en el lugar de Jesús (*in persona Christi*) para pronunciar las palabras de la consagración, se dirige a todos sus discípulos”³⁰. Con todo esto, encontramos una teología del ministerio muy cercana la católica y, por tanto, una explícita voluntad ecuménica. Queda sin embargo pendiente el escollo –histórico, ontológico y sacramental– del *defectus ordinis* en UR 22.

3. MIGUEL MARÍA GARIJO-GUEMBE

La comunión eclesial plena es la condición previa para poder recibir la comunión eucarística. También el teólogo salmantino establecido en Münster aludía a la importancia de la Eucaristía en la vida de la Iglesia y recordaba la condición previa a la Eucaristía, es decir, la íntima unidad entre los sacramentos de la penitencia y de la Eucaristía que deriva del texto explícito de 1 Co 11,27-28 (“Quien indignamente ... coma... y beba...”), recordado por el concilio de Trento³¹. En este sentido el profesor de Münster establecía varios niveles en el razonamiento, al esquematizarlo en los siguientes puntos:

- 1) El sacrificio de Jesucristo ha reconciliado a los hombres con Dios, esto es, nos ha conseguido el perdón de los pecados para toda la humanidad. Ya que en la celebración eucarística está sacramentalmente presente el sacrificio de Jesu-

²⁹ Cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* III, 359; cita allí la CA (=Confessio augustana) 25: BSLK (=Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1976⁷) 97,35-37: *nisi antea exploratis et absolutis*.

³⁰ W. Pannenberg, *Systematische Theologie* III, 362; aquí rebate –como hemos visto– la tesis de J. Moltmann, *Kirchen in der Kraft des Geistes* (1975), en la que considera la cena como una invitación abierta –sin matices ni restricciones– a “publicanos y pecadores”.

³¹ Cf. DS 1655, 1661.

cristo en la cruz. Así, “la celebración eucarística puede ser considerada en relación ontológica con el perdón de los pecados”.

- 2) La Eucaristía puede ser entendida como sacramento de sacramentos, en este sentido la fuerza de todos los sacramentos puede proceder del sacrificio de la cruz sacramentalmente presente en la Eucaristía.
- 3) Si la fundamentación de la penitencia como sacramento no remitiera a Cristo, se podría decir de modo análogo lo mismo de la división entre el bautismo y la confirmación, de la misma manera que la Iglesia como sacramento (*Grund-sakrament*) ha diferenciado la penitencia de la Eucaristía.
- 4) La relación entre la penitencia y la Eucaristía ha variado a lo largo de la historia de la Iglesia, porque la Iglesia ha tenido distintas disciplinas penitenciales, incluso por poco tiempo con distintos ámbitos al mismo tiempo: “Para los Padres de la Iglesia hay una clara diferencia, sobre todo en la práctica penitencial”.
- 5) “De la cuarta tesis se puede deducir que la práctica actual en ámbito latino no es inmutable”³². Concluye sin aportar más datos, a la vez que no concreta los cambios que él considera oportunos.

Con todo lo anterior Garijo establece las premisas para su propia eclesiología eucarística, al insistir sobre todo en la dimensión comunitaria de la celebración eucarística, según aparece en las enseñanzas conciliares³³. Se entiende aquí la Eucaristía como “la celebración (*Feier*) de una comunidad cristiana”, que imprime sentido y unidad a toda su actividad. “Cuando el Vaticano II –explica– propone la celebración eucarística como el lugar de la realización (*Verwirklichung*) de la Iglesia y por ello debe ser reconocida como lugar de la identidad eclesial, entonces se deduce de ello que la comunidad se constituye en primer lugar de modo pleno, cuando se puede celebrar la Eucaristía. Las comunidades eclesiales tienen por tanto derecho a la Eucaristía”³⁴. No distingue nuestro teólogo si este

³² M.M. Garijo-Guembe, “Die Eucharistie nach römisch-katholisch Verständnis”, en: M.M. Garijo-Guembe – J. Rohls – G. Wenz, *Mahl des Herrn. Ökumenische Studien*, Frankfurt a.M. – Paderborn 1988, 83.

³³ Cf. SC 7, 26-27.

³⁴ M.M. Garijo-Guembe, “Die Eucharistie nach römisch-katholisch Verständnis”, 89.

derecho corresponde a cada comunidad en particular o si, por el contrario, pertenece a toda la Iglesia en su universalidad. Además, la expresión “derecho a la Eucaristía” podría parecer tal vez algo exagerada³⁵.

4. GUNTHER WENZ

Este profesor de teología evangélica, discípulo de Pannenberg, ha encontrado una eclesiología en ámbito luterano en sintonía y diálogo con la teología católica y ortodoxa. La reflexión teológica evangélica de los últimos tiempos ha profundizado de igual manera y de modo especial, en la relación que existe entre la Iglesia, el ministerio eclesial y la celebración de la Cena. Ya en un antiguo artículo de 1985 titulado *Factores de la unidad eclesial*³⁶, el joven profesor se refería en primer lugar a la doctrina del Vaticano II – sobre todo en las constituciones sobre la Iglesia y la liturgia– acerca de la centralidad de la Eucaristía en el misterio de la Iglesia (cita allí también la eclesiología eucarística de su maestro), al mismo tiempo que mostraba sus reservas respecto a la dimensión sacrificial de la Eucaristía, en la clásica línea de la sacramentaria luterana³⁷. Celebraba de igual manera Wenz la aplicación del término sacramento a la Iglesia, pues contribuye a la clarificación teológica de conceptos: “En el ámbito de la teología sacramental, la Iglesia puede ser llamada sacramento fundamental (*Grundsakrament*), mientras Cristo

³⁵ A su vez –sigue argumentando el teólogo de Münster–, nos enfrentamos también aquí a un problema tanto teológico como práctico. Esta comunión eucarística requiere previamente una comunión eclesial, además de un ministerio ordenado. “Una celebración de la Eucaristía sin un ministro ordenado es –según los testimonios de la Tradición– imposible” (ibid., 90). Constituye esta una verdad incontestable. La unidad de la Eucaristía está inseparablemente unida a la unidad que procura el ministerio eclesial, sigue argumentando. “*El sacerdote representa a Cristo en la comunidad, porque desempeña una función en nombre de la comunidad sacerdotal.* [...] Esta tesis sería falsa solo si se entendiera el *in persona Ecclesiae* aplicado a un ministro que fuera tan solo el responsable democrático de una comunidad” (ibid., 91). Es decir, la mera representación democrática no explicaría la función particular del ministro dentro de la comunidad, sino que se requiere de una fundamentación más firme y teológica. Nos encontramos por tanto ante un problema de fundamentación.

³⁶ G. Wenz, “Faktoren kirchlicher Einheit. Notizen zum zweiten Artikel des Dekrets ‘Unitatis redintegratio’ aus der Perspektive evangelischer Theologie”, *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 127-137.

³⁷ Cf. ibid., 128-129.

el sacramento originario (*Ursakrament*). Esta diferenciación apunta sin lugar a dudas al hecho de que la fundamentación teológica de la Iglesia no se fundamenta a sí misma, sino que tiene su primer fundamento en Cristo³⁸.

A la vez, en lo que se refiere al servicio a la unidad por parte del ministerio, tal como figura en el segundo capítulo del decreto sobre ecumenismo del Vaticano II. Sin embargo, Wenz quiere volver a subrayar aquí que los verdaderos artífices de la unidad son Cristo y el Espíritu, por lo que el ministerio –incluido el petrino, afirma– ha de ser considerado como “un servicio a la unidad eclesial”³⁹. Además volvía a hacer mención el teólogo luterano a la Trinidad y al misterio pascual para comprender en profundidad el misterio de la Iglesia: “De manera que no existe identidad cristiana sin comunicación: no hay un estar-con-uno-mismo sin un estar-con-los-demás, porque ambos están íntimamente unidos en la fe en un Dios trino revelado en Jesucristo”⁴⁰. En esta eclesiología de comunión se manifiesta de modo claro la dimensión descendiente que procede de la Trinidad y llega hasta cada uno de los cristianos.

En su primera obra de teología de la Cena de 1988, un profesor recién llegado a Augsburgo se refería a la dimensión convival y comunitaria de la Cena, tan importante también en la teología protestante: “Jesucristo quiere –si se puede decir así– que cada uno esté con los otros, para anticiparle en su Cena –como un adelanto escatológico– la participación en la comunidad divino-humana en la que todos han de ser uno”⁴¹. La celebración eucarística será de

³⁸ Ibid., 130. Junto a esta afirmación cristológica, señalaba Wenz la importancia que el concilio otorga a la presencia y actividad del Espíritu en la Iglesia (cf. *ibid.*, 131). De este modo, se entiende al mismo Cristo como centro y fundamento de la Iglesia, y al Espíritu como su alma y su principio vital, pero siempre con vistas a integrar en dicha unidad a todos los cristianos. Se evita de este modo cualquier especie de cristomonismo. “Jesucristo quiere –esta afirmación ha de entenderse en su sentido dogmático– no estar solo, sino ser uno entre muchos. [...] Dios no puede ser entendido a partir de ahora sin hombres, cuya comunidad es la Iglesia”. Respecto a la Iglesia como una comunidad compuesta por santos y pecadores, afirma que “cada miembro de la Iglesia puede ser considerado un pecador, y también su comunidad empírica ha de considerarse como *corpus permixtum*; a pesar de todo, no se debe llamar “Iglesia pecadora” a esa Iglesia de pecadores. Quedaría pendiente la pregunta de cómo se estructura la diferencia entre la santa madre Iglesia y sus hijos pecadores” (*ibid.*, 132).

³⁹ Cf. *ibid.*, 133.

⁴⁰ *Ibid.*, 136.

⁴¹ G. Wenz, “Für uns gegeben. Grundzüge lutherischer Abendmahlslehre im Zusammenhang des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs”, en: M.M. Garijo-

esta manera un adelanto de la unidad definitiva que se alcanzará en la Jerusalén celestial con la pascua definitiva. Esta idea tendrá una importancia y unos desarrollos importantes en la concepción teológica de Wenz: “Como consecuencia, y esto aquí no puede ser considerado de un modo aislado, debe ser subrayado el carácter comunitario que fundamenta la Cena, y en este carácter comunitario se fundamentan en la teología evangélica los principios éticos de los cristianos”⁴². Y cita allí a Peters, referido a algo que le parece altamente significativo. “La verdadera *communio* de uno con otro solo puede nacer de la *communio* con el Señor”⁴³. La comunión entre los hermanos nace por tanto de la comunión con Jesucristo por medio de la Eucaristía⁴⁴.

También en un artículo del año 2000⁴⁵, el ya entonces catedrático de Múnich se ocupaba de la llamada “comunidad en la Cena” (*Abendmahlsgemeinschaft*) desde el punto de vista de la teología

Guembe – J. Rohls – G. Wenz, *Mahl des Herrn. Ökumenische Studien*, Frankfurt a.M. – Paderborn 1988, 272.

⁴² *Ibid.*, 277.

⁴³ A. Peters, *Realpresenz. Luther Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl*, Berlin-Hamburg 1966, 158.

⁴⁴ Los avances en la profundización de este pensamiento eclesiología seguirán su propio paso. En el informe para preparar la conferencia de *Faith and Order* de agosto de 1993, y publicado después con el título *La koinonía como tarea y llamada* (“Koinonía als Gabe und Berufung”. EKD-Konsultation ‘Schritte zu wachsender Gemeinschaft’”. Erfurt, 16.12.1992”, *epd-Dokumentation* 15 (1993) 47-53), el profesor Wenz se refería de nuevo al origen trinitario de la unidad de la Iglesia (cf. *ibid.*, 48-49). La Trinidad será el modelo primordial de la unidad eclesial. Más adelante, hacía Wenz mención a la fundamentación más inmediata de tal unidad en la confesión común de la fe y en la celebración de los sacramentos, especialmente los del bautismo y la Eucaristía. La palabra y los sacramentos constituyen las fuentes de esa unidad eclesial que se remonta hasta la misma Trinidad, por mediación de Jesucristo y del Espíritu. Al mismo tiempo, reivindicaba el principio de diversidad y de armónica complementariedad en la Iglesia: “La Iglesia es lo que es, como una comunidad total de diversidades armonizadas” (*ibid.*, 49). Señalaba por último la intrínseca unidad entre ministerio, predicación y sacramentos, como elementos constitutivos y catalizadores de la unidad en la Iglesia. También estos elementos visibles expresan y confirman esa unidad invisible creada por el Espíritu y que remite en último término a la Trinidad (cf. *ibid.*, 50-51). La diversidad no ha de ser por tanto vista de modo necesario como un motivo de separación, sino como una posibilidad abierta que ha de ser integrada, tal como ocurre en la Trinidad, concluye Wenz, no sin después hacer referencia al sentido ecuménico del Camino de Santiago (cf. *ibid.*, 52-53).

⁴⁵ G. Wenz, “Sanctorum Communio. Eine Problemskizze zum Verhältnis von Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft in lutherische Perspektive”, en: K. Raiser – D. Sattler (Hgrs.), *Ökumene für neuen Zeiten. Für Theodor Schneider*, Freiburg – Basel – Wien 2000, 319-353.

evangélica. En este tema, explicaba, se presentan dos posibles alternativas. Por un lado, quienes están a favor de la constitución de esta comunidad eucarística entre cristianos de distintas confesiones, mientras que –por otra– se levanta en contra la separación que, en torno al altar, se ha mantenido durante siglos entre ambas Iglesias. Según Wenz, esta larga fractura perdura en el momento presente, de manera que *Abendmahlsgemeinschaft ohne Kirchengemeinschaft ist nicht möglich*⁴⁶, concluye reflejando esta segunda argumentación. Así, en el apartado titulado “La koinonía del pan y la sangre de Cristo”, comenzaba Wenz por estudiar el concepto de *sanctorum communio*, para después relacionarlo con el concepto de la comunidad eucarística. Expone en primer lugar una opinión teológica de amplia circulación en las doctrinas ortodoxa y católica respecto a la eclesiología eucarística, con la que parece sintonizar hasta cierto punto: “No se concluye de esto que la esencia de la comunidad eucarística consista en una sublime reunión ritual de gente que piensa igual (*Gleichgessinnter*), sino en el estar unos junto a otros para constituir una única comunidad. La *communio* sacramental une a unos con todos los que participan [en la celebración] y consigue que todos ellos –unidos a Cristo– tengan una misma y más estrecha comunión de ideas que se intercambian recíprocamente (*wechselseitiger*)”⁴⁷.

Recuerda asimismo siguiendo a Elert⁴⁸ que hace falta en primer lugar una previa y mutua comunión en el bautismo: “La *koinonía* en la Cena y la *koinonía* en el bautismo (*Taufkoinonía*) –añade Wenz– están íntimamente ordenadas la una a la otra; en este sentido, la comunidad de la Cena se debe considerar exclusiva para aquellos que forman parte de la comunidad de los bautizados”⁴⁹. Sin embargo, nos encontramos al mismo tiempo con el problema de la excomunión o, cuanto menos, de la comunión imperfecta con la Iglesia católica de los fieles de las comunidades evangélicas y reformadas, así como la cuestión del sacramento de la penitencia, íntimamente unido al del bautismo, como se recuerda allí. Por tanto, la comunidad de la Cena solo sería posible si existe una comunidad previa de la confesión de la fe: *Abendmahlsgemeinschaft ist früher*

⁴⁶ Cf. *ibid.*, 320.

⁴⁷ *Ibid.*, 323.

⁴⁸ Cf. W. Elert, “Lutherische Grundsätze für die Kirchenverfassung”, en: M. Keller-Hüschemenger (Hgrs.), *Ein Lehrer der Kirche. Kirlich-theologische Aufsätze und Vorträge von Wemer Elert*, Berlin-Hamburg 1967, 113-127.

⁴⁹ G. Wenz, “Sanctorum Communio”, 324.

*eine Kirchengemeinschaft*⁵⁰. De esta manera, ha de ser entendida la comunidad en la Cena como una auténtica comunidad eclesial, y no solo como una abstracta comunidad de ideas y sentimientos. En efecto, la tesis de la “comunidad eucarística” sin previa comunidad eclesial en la fe es algo desconocido en la Iglesia primitiva⁵¹.

“Todavía está por aclararse –concluye– la posición teológica buscada para responder a la pregunta sobre la relación entre las comunidades eclesiales y las comunidades en la Cena y, por otra, queda la elección entre las propuestas de Elert y Herms que han sido anteriormente expuestas. Está por verse cómo una sola posición entre las propuestas evangélico-luteranas ha de resultar la vencedora (que mientras tanto se debatirá –a mi modo de ver– en las discusiones académicas), por lo que estas han sido desplazadas por unas posiciones teóricas, ante todo para concentrarse en qué consisten los verdaderos intereses de la Reforma”⁵². Sin embargo, puede objetarse que en el interior de la Concordia de Leuenberg existen todavía algunas diferencias, sobre todo si es tenido en cuenta el documento católico-luterano de 1978, presentado con el título *Das Herrenmahl*. Además, en el citado documento luterano de 2001, parece que se formulan una serie de “preguntas indirectas” al documento de la Concordia de 1973. Así, por ejemplo, hay críticas a la noción de representación del único sacrificio de Cristo, tal como lo entendía Trento⁵³. De igual manera, reitera de nuevo sus distan-

⁵⁰ Cf. *ibid.*, 326.

⁵¹ Cf. *ibid.*, 330-331. También se menciona allí un documento de 1975 de las iglesias luteranas, en el que no se ve como adecuada la intercomunidad entre católicos y protestantes, así como un documento anterior de los obispos católicos alemanes (cf. Vereinigte evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands, *Pastoraltheologische Handreichung zur Frage einer Teilnahme evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Christen an Eucharistie bzw. Abendmahlsfeiern der anderen Konfessionen. Auftrag der 5. Generalsynode, Oktober 1975, 4-5, 8-9*). Sin embargo, al mismo tiempo se pueden encontrar también otras propuestas teológicas que reivindican la misma Eucaristía para todos los bautizados (cf. Deutsche Bischofskonferenz, *Verweis auf die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 18. Bis 21. September 1972 zu den einschlägigen Richtlinien des römischen Einheitssekretariats vom 1. Juni 1972, 6, 8-9*). Tras resumir los ataques que el inspirador de la Concordia de Lauenberg dirige a la postura romana respecto a la intercomunidad, Wenz recuerda que la excomunión de la Iglesia luterana –al menos en ámbito eucarístico– de momento sigue en pie. Cada cual ha de comulgar en su propia comunidad, a pesar de que esta determinación podría ser interpretada por parte de algunos como un modo concreto de practicar la recíproca excomunión.

⁵² G. Wenz, “Sanctorum Communio”, 353.

⁵³ Cf. DS 1740.

cias con la noción de sacrificio propiciatorio⁵⁴. Estas diferencias no podrían por tanto ser obviadas, sin encontrar un acuerdo teológico y pastoral satisfactorio para las concepciones teológicas de ambas confesiones. El diálogo debe pues continuar en las distintas instancias.

5. HARDING MEYER

En un volumen recopilatorio en el que se recreen las intervenciones que tuvieron lugar en un encuentro ecuménico en la abadía cisterciense de Altenberg en Colonia en 1999⁵⁵, el profesor del Centro de estudios ecuménicos de la Confederación luterana mundial abordaba los puntos discutidos sobre el diálogo católico-luterano en torno al misterio eucarístico. Harding Meyer (n. 1947) clamaba por una declaración conjunta sobre la doctrina eucarística. Comenzaba con el problemático punto del *defectus ordinis* recogido por el decreto de ecumenismo del Vaticano II (n. 22), que es traducido como *Fehler des Weihe sakrament*, así como la conocida cuestión de la denominación de “comunidades eclesiales” destinada a las que surgen a partir de la Reforma. Es decir, afronta el problema *in directo*, yendo al núcleo de la cuestión. Por tanto, junto a la cuestión del misterio eucarístico, se encuentra inseparablemente unido el del ministerio, como resulta del todo evidente. Sin embargo, antes de un acuerdo en torno a la teología del ministerio eclesial, se requiere –en opinión de Meyer– una declaración conjunta en torno a la Eucaristía. El teólogo alemán pone además en relación el principio del *defectus ordinis* del Vaticano II con la *genuina et integra substantia* de Trento, tal como reivindica la Iglesia católica. Para

⁵⁴ Cf. DS 1740, 1743, 1753.

⁵⁵ H. Meyer, “Des Ertrag der Erörterung und Klärung kontroverser Aspekte in Verständnis und Praxis von Abendmahl/ Eucharistie durch den ökumenischen Dialog”, en: J. Brosseder (Hgrs.), *Eucharistische Gastfreundschaft: ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen*, Neukirchen-Vluyn 2003, 61-83. Publicado después como H. Meyer, “...*genuinam atque integram substantiam Misterii eucharistici non servasse...*?” Plädoyer für eine gemeinsame Erklärung zum Verständnis des Herrenmahls”, en: P. Walter – K. Krämer – G. Augustin, *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Freiburg – Basel – Wien 2003, 405-416.

eso se requiere saber previamente “qué es, qué significa y qué nos ofrece el sacramento de la Cena”⁵⁶.

Señala así tres problemas en torno a la presente cuestión: a) la presencia de Cristo en la Cena; b) la comprensión de la Eucaristía como sacrificio y c) las cuestiones prácticas en torno a la celebración eucarística, en las que se incluiría también el problema del ministro celebrante. Señala así que, en tales temas, existe un “consenso diferenciado” (*differenzierter Konsens*), es decir, que “tales diferencias en torno a los aspectos fundamentales alborotan pero no plantean preguntas”. El teólogo de Estrasburgo realiza un estudio sobre los mismos textos del diálogo conjunto y extrae una serie de consecuencias y perspectivas teológicas. En lo que se refiere a la cuestión de la presencia real, señala que esta no se puede reducir al momento de la celebración, pero que queda pendiente la fórmula de la transustanciación propuesta por la teología católica. Por un lado afirma que tal concepto no implica una fórmula “impersonal o naturalista”, a la vez que la propone como no definitiva. A la vez, propone la doctrina del *ex opere operato* como legítima, pues la presencia eucarística procede sobre todo de la acción divina⁵⁷. El teólogo luterano recuerda que la intercesión por los difuntos en la celebración de la Cena está también presente en la tradición protestante. Sin embargo, en esta tradición, la fórmula para explicar la presencia eucarística sería la consustanciación (*in, unter und mit Brot und Wein*), rechazando de modo generalizado la doctrina de la transustanciación propuesta por Trento. además, añade, la presencia eucarística no se da por la fe del que lo recibe, pero solo puede ser recibida “con la fe en la salvación”⁵⁸.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, 61-62.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 62-63.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, 63-64. Respecto a la dimensión sacrificial de la Eucaristía, Meyer recuerda que la actualización del sacrificio de la cruz en la celebración impide pensar a una repetición del único sacrificio de Cristo en la cruz. Este carácter anamnético del memorial (*repraesentatio*) ofrece una interesante vía de entendimiento entre ambas confesiones cristianas. Asimismo, la unidad entre Cristo y su Iglesia explicarán el verdadero sentido de la celebración eucarística como sacrificio de Cristo y de la Iglesia (cf. *ibid.*, 64-66). Respecto a la cuestión del *Laienkelch*, de la comunión bajo las dos especies para los laicos, el teólogo de Estrasburgo ve diferencias prácticas, pero no motivos de división teológica. También la dimensión comunitaria de la celebración eucarística es compartida por ambas confesiones, así como la posible reserva de las especies eucarísticas tras la celebración, a pesar de la praxis diferente en ámbito reformado. En fin, en cuanto al ministro de la Eucaristía, ambas confesiones exigen que este esté ordenado, a pesar de que la enseñanza católica sobre la sucesión apostólica y

En una nueva toma de postura en 2005, con motivo de la publicación de la encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (2003) de Juan Pablo II⁵⁹, el teólogo de Estrasburgo apelaba también a los argumentos pastorales para encontrar una solución teológica al problema planteado. En concreto, está pendiente –afirma– la cuestión en torno a la “comunidad eucarística”. En la encíclica papal se apelaba a la *gravis necessitas spiritalis* para que un protestante pueda acceder a la Eucaristía católica. En definitiva, se pregunta, ¿deben primar las necesidades pastorales –por ejemplo, en un matrimonio mixto– sobre las teológicas? Meyer se refiere allí a la propuesta de Lothar Lies, por la que habría que tender no solo hacia una “convergencia” en la doctrina teológica –en la línea de la unidad en la diversidad–, sino también a un “consenso” en sus principales puntos doctrinales⁶⁰. En este sentido, el teólogo alemán recuerda la dimensión trinitaria y eclesial de la celebración eucarística, en los términos habituales en estos desarrollos (*anámnesis, epiclesis, koinonía, próspora*), de manera que pudieran servir como base común de partida para un posterior diálogo. A partir de los documentos de diálogo más conocidos, los recorre a partir de las categorías anteriormente propuestas, junto con los desarrollos realizados por Lies, del que más tarde hablaremos. En concreto, Meyer encuentra bastantes paralelismos y convergencias entre las formulaciones contenidas en los documentos de diálogo católico-luterano y los enunciados aparecidos en las obras del teólogo de Innsbruck⁶¹.

Tales *Sinnelemente* –como los llama– son buenas referencias para comprender los verdaderos contenidos doctrinales de las doctrinas eucarísticas de las diferentes confesiones. Junto con algunas diferencias y ciertos matices, Meyer aprecia también numerosas “convergencias” en las verdades profesadas en torno al misterio eucarístico, a la vez que las diferentes praxis litúrgicas pueden también evidenciar diversos modos de vivir y creer el misterio eucarístico. Por eso insiste en la fórmula del “consenso diferenciado”, no eludiendo el carácter diferenciador que ofrece este adjetivo, a la vez que busca una profundización en tales puntos de confluencia

la sacramentalidad centrada en la figura del obispo, siguen constituyendo en la actualidad –concluye Meyer– motivo de separación eclesial (cf. *ibid.*, 66-69).

⁵⁹ H. Meyer, “Der Sicht abzeichnende evangelisch/katholische Konsens im theologischen Verständnis der Eucharistie und die Frage der Eucharistie-Gemeinschaft”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 127 (2005) 165-182.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, 165-166.

⁶¹ Cf. *ibid.*, 167-180.

doctrinal. En este sentido, ofrece un desarrollo similar al ofrecido en el anterior artículo comentado. Por eso propone nuestro autor de nuevo una declaración conjunta sobre la doctrina eucarística, en la que se puedan acortar todavía más las distancias todavía existentes en torno a estas verdades⁶². Existen sin embargo notables diferencias en torno a la condición del ministro de la Eucaristía, que no pueden ser obviadas ni soslayadas, además de la distinta auto-comprensión eclesiológica existente entre católicos y protestantes. A pesar de los motivos pastorales que aconsejarían la “hospitalidad eucarística” –concluye Meyer–, “conocemos y reconocemos *a pesar de* las todavía no resueltas cuestiones sobre el problema del ministerio y sus consecuencias acerca de la pregunta sobre la comunidad eucarísticas, nuestras Iglesias comparten una misma fe en lo que significa y ofrece el sacramento de la Eucaristía”⁶³.

6. WALTER KASPER

En una intervención pronunciada en Münster en 2002 y publicada más adelante con el título *La comunión eclesial como concepto-clave del ecumenismo*⁶⁴, el entonces presidente del organismo vaticano encargado del ecumenismo recordaba la habitual tendencia entre los distintos grupos de cristianos a tomar conciencia respecto a la propia situación y a la propia identidad, como “parte de una abierta y dinámica totalidad”. “El proceso ecuménico es *un* camino, a través del cual el Espíritu nos conduce a toda la verdad (Jn 16,13)”⁶⁵. En este sentido, el concepto “comunión eclesial” puede desempeñar un importante papel en esta búsqueda, pues mantiene una gran vinculación tanto con el *communio sanctorum* del credo como con la idea central y descendente del Vaticano II (la *communio hierarchica* –ni monárquica ni democrática–, que parte de la misma Trinidad) y con el concepto de “comunidad de los creyentes” propuesta por los escritos confesionales del luteranismo. Tras fundamentar este concepto de comunión en el nuevo testamento, Kasper concluye que “la base sacramental de la *communio* es la

⁶² Cf. *ibid.*, 180.

⁶³ *Ibid.*, 182.

⁶⁴ W. Kasper, “Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff”, *Teologische Revue* 98/1 (2002) 3-12.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, 3-4.

comunidad en un solo bautismo. [...] La *koinonía* vertical fundamenta la horizontal⁶⁶. Además, el bautismo está ordenado a la Eucaristía, de modo que “la comunión eucarística fundamenta e implica la comunión eclesial”. De esta forma, recordaba los principios de la eclesiología católica, incluido el espinoso del primado⁶⁷

En este sentido, todas las modificaciones introducidas por el reformador (aunque su intención inicial era muy otra, como han señalado también Wenz y Pannenberg) comportan una cierta pérdida de catolicidad. Por lo que ambas confesiones cristianas deben reflexionar y tomar medidas respecto a lo sucedido. Además, Kasper reconoce las palabras de la declaración *Dominus Iesus* como auténticamente conciliares, a la vez que recuerda que todo ecumenismo debe dirigirse en primerísimo lugar hacia Jesucristo⁶⁸. Al mismo tiempo, exponía la doctrina conciliar de la Iglesia local como un elemento con un decisivo y claro potencial ecuménico, sobre todo con las Iglesias orientales. Respecto a las comunidades surgidas a partir de la Reforma, recordaba que “ya que Cristo, que es la Palabra y por medio de su palabra, es la única cabeza de la Iglesia, eliminaron toda cabeza visible en la Iglesia, como lo es para los católicos el obispo de Roma, sucesor de Pedro”⁶⁹. El principio del *solus Christus* es también católico, pero ha de ser compatible con el *totus Christus* paulino y augustiniano⁷⁰.

⁶⁶ Ibid., 4-5.

⁶⁷ Ibid., 5. Recordaba al mismo tiempo nuestro autor la diferencia que establece Pablo entre la Eucaristía y un vulgar ágape (cf. 1 Co 11,11-22.34). En aquella no se considera un invitado, sino alguien que pertenece a esa familia y que participa de la comunión eclesial. Por eso se requiere, para pertenecer a la *communio sanctorum* mencionada en el credo y poder recibir la comunión eucarística, una comunión en la fe, en los sacramentos y en la vida cristiana, sigue diciendo Kasper (cf. *ibid.*, 6). De igual manera, recuerda allí que el concepto de comunión propuesto por los ortodoxos no considera la referencia al ministerio petrino –tal como hemos visto en Ratzinger–, mientras los luteranos no suelen fundamentarlo tanto en los sacramentos y en el ministerio episcopal: la Iglesia es sobre todo *creatura verbi* (WA 6,561), aunque también *sacramentorum* (cf. CA VII), a la vez que –en Cristo– está fundada sobre los apóstoles, como suelen hacer católicos y ortodoxos. Así, se recuerda que el primado fue definido por el Vaticano I como una institución que se fundamentaba *secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiae fidem* (DS 3052; cf. 3059). Además, se recuerda ahí que Lutero prefirió la palabra *Gemeinde* en vez una “vaga y hetérea *Kirche*” (WA 50,625).

⁶⁸ Cf. W. Kasper, “Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff”, 8.

⁶⁹ Ibid., 9.

⁷⁰ Por otro lado, Kasper propone el principio reformado de la *Ecclesia semper reformanda*, que considera como dos problemas anejos el de la infalibilidad y la reformabilidad: Cristo es representado de un modo inseparable por Pedro

En fin, en un libro publicado con el significativo título de *Sacramento de unidad* (2004), el cardenal Kasper volvía a abordar las relaciones entre Iglesia y Eucaristía. “La celebración de la Eucaristía es fuente y cumbre de la vida de nuestra Iglesia y de cada una de sus comunidades (cf. LG 11). Es la gran herencia del Señor, que él nos legó en la víspera de su pasión y muerte (Lc 22,19s). La Eucaristía es lo más valioso que poseemos en cuanto Iglesia: es su auténtico corazón. A ella se ordena todo lo demás; de ella mana la fuerza para los restantes ámbitos de la vida eclesial y, sobre todo, para nuestra vida personal”⁷¹. Tras recordar que la relación entre la Iglesia y la Eucaristía resulta un tema obligado en Agustín, Buenaventura y Tomás de Aquino, concluía que para ellos la unidad de la Iglesia es el efecto propio de la Eucaristía: “La unidad de la Iglesia es la *res*, la “cosa” propia de la Eucaristía, aquello en aras a lo cual se celebra”⁷². De hecho, en ella se resuelve esa difícil ecuación entre lo uno y lo múltiple, entre la unidad y la catolicidad⁷³.

La Eucaristía no es un sacramento más –concluye–, es el *sacramentum sacramentorum*. Es fuente, centro y cumbre de la vida de la Iglesia; en ella se recapitula todo el misterio de nuestra salvación. El principio *ubi Eucharistia, ibi Ecclesia* se ha convertido en el prin-

y Pablo. Junto a la palabra de Dios, está la voz de la Iglesia en la liturgia, la tradición y en la misma teología que ha de ser también escuchada (cf. *ibid.*, 10). “La verdad no es monótona, sino –como afirmó Hans Urs von Balthasar– sinfónica” (*ibid.*, 11). En esta sinfonía quedan perfectamente armonizadas la unidad y la diversidad, de manera que todo lo diverso se atiende a lo uno, y viceversa. Así, antes de recoger algunas acciones conjuntas y posibles entre las confesiones cristianas, concluye que “el que no ha recorrido el camino de la *metanoia* y la *anakainosis* no puede acercarse a la mesa de los invitados. [...] Ahí se debe dejar espacio al Espíritu del Señor, que siempre depara agradables sorpresas. Hemos de hacer hoy y ahora todo lo posible” (*ibid.*, 11-12).

⁷¹ *Id.*, *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia*, Santander 2005, 13.

⁷² *Ibid.*, 103.

⁷³ Después, tras hacer algunas referencias a la dimensión cósmica y escatológica de la Eucaristía, intenta Kasper profundizar en su significado. Une así las categorías de unidad, sacrificio y reconciliación, íntimamente presentes en la Eucaristía, con lo que se encuentran también unidas las dimensiones convivial y sacrificial, a la vez que los sacramentos de la penitencia y la Eucaristía (cf. *ibid.*, 113). Solo así se genera la verdadera comunión eclesial. En fin, para abordar el tema de la eclesiología eucarística, Kasper alude de igual modo a la teología de los Padres y a los desarrollos de Lubac en *Corpus mysticum*, al entender la Eucaristía como el cuerpo real de Cristo, y no solo en un sentido meramente simbólico. En efecto, al mismo tiempo que señala los distintos modos de concebir la relación entre la Iglesia universal y las locales en las distintas confesiones cristianas, recuerda la función central de este sacramento de unidad.

cipio de la nueva eclesiología eucarística. Este enfoque tiene sus consecuencias para la comprensión de la Iglesia y su unidad. Puesto que ninguna comunidad donde se celebre la Eucaristía puede aislarse y replegarse sobre sí misma como si fuera autosuficiente. “Solo puede celebrar la Eucaristía en *communio* con todas las demás comunidades que igualmente celebran la Eucaristía. Por eso la eclesiología eucarística no fundamenta la independencia de las iglesias locales, sino, al contrario, su mutua interdependencia”.

Cada cristianos debería pues comulgar “en su propia Iglesia”, concluye. Eclesiología y Eucaristía se encuentran de este modo íntimamente unidas, hasta el punto de que el *sacramentum sacramentorum* se constituye en el centro de la realidad eclesial⁷⁴.

Es más, la Eucaristía no solo obtendrá la unidad de la Iglesia, sino también la paz del mundo, seguía afirmando Kasper. Esta se constituye también en el centro de toda la creación. Por el camino del ecumenismo y de la misión, la Iglesia debería llegar a ser, de manera concreta y convincente, lo que por su esencia es ya desde siempre: en cierto modo, sacramento, esto es, signo e instrumento de la unidad y de la paz del mundo (LG 1). “La Eucaristía es el sacramento de tal unidad. “¡La paz esté con vosotros!” (Jn 20,19): este saludo del Resucitado resuena siempre que se celebra la Eucaristía. En cada una de las celebraciones de la Eucaristía intercambiamos este saludo y oramos por la unidad y la paz. Toda celebración de la Eucaristía es una fiesta de la paz que manifiesta que “Jesucristo es nuestra paz” (Ef 2,14). Él es la paz del mundo”⁷⁵. La sacramentalidad de la Iglesia tiene su natural prolongación en la Eucaristía, hasta el punto de que existe una perfecta correlación (y viceversa). De esta manera, al tener este centro bien “centrado”, la Iglesia podrá cumplir del mejor modo su misión en el mundo, consiguiendo de modo real esta paz que a veces el mundo no tiene.

7. LOTHAR LIES

El profesor de Innsbruck Lothar Lies realizaba también una aproximación a la eclesiología eucarística y proponía unir las dimensiones antropológica y teológica a la hora de profundizar en

⁷⁴ Ibid., 119-120.

⁷⁵ Ibid., 128.

la celebración de la Cena, para recalar al final en su dimensión social y comunitaria presente en cada celebración. En el centro está sin embargo la dimensión cristológica y trinitaria: “Para nosotros es algo inasible e incluso misterioso el que Dios en su triple amor (*dreifaltiger Liebe*) en Jesucristo quiso dársenos al permanecer entre nosotros y ofrecernos el alimento salvador de la comunidad (*rettende Gemeinschaftsspeisung*), en el que Cristo se hace presente entre nosotros con su cuerpo y su sangre”⁷⁶. La celebración de la Cena constituye por tanto un acontecimiento único, capaz de conciliar los extremos más irreconciliables, y que –a su vez– resuelve la dialéctica entre “relativo y absoluto”, “muerte y vida”, “sacro y profano” (*heilig-säkular*)⁷⁷. De esta manera, el *sacramentum sacramentorum* constituye todo un símbolo para esa dimensión sacramental que tiene la Iglesia respecto al mundo⁷⁸.

Como consecuencia, en toda esta dinámica eucarística está presente de un modo muy directo toda la Iglesia: “Las ofrendas eucarísticas, en el sentido en que son cuerpo y sangre de Cristo, manifiestan una propia dialéctica. Por un lado, están los sacramentos, que contienen el sacrificio de Cristo; por otro, se hacen presentes en el espacio de la Iglesia entregada por Cristo en el Espíritu. Por otro lado, el pan y el vino son presencia sacramental de los gloriosos (*verklärten*) cuerpo y sangre de Cristo, quien quiere repartirlos con los hombres, para que la humanidad se constituya en cuerpo de Cristo. En fin, la Eucaristía señala que la Iglesia tiene como centro el cuerpo de Cristo. Esto hace ver la misma Iglesia, cuando celebra la Cena de Jesús fundada por él mismo”⁷⁹. De esta manera,

⁷⁶ L. Lies, *Mysterium fidei. Annäherungen an das Geheimnis der Eucharistie*, Würzburg 2005, 16.

⁷⁷ Cf. *ibid.*, 17-21.

⁷⁸ Lies se proponía diferenciar esta fiesta (*Fest*) de una simple *party*, por su carácter no casual ni aleatorio sino también reglamentado a la vez que festivo. El misterio eucarístico tiene también toda esa dimensión eclesial, que no abandona el sacramento a la arbitrariedad. Esta fiesta refleja la alegría y el sentido convivial de una Cena profana, pero tiene también la seriedad de un sacrificio. Por eso no se queda en lo puramente humano –en la dimensión horizontal, podríamos decir–, sino que trasciende hacia lo teológico y vertical. “En la fundación histórica de la Cena, Jesús establece una alianza con la humanidad del Dios trino en el Hijo, establece en primer lugar la aparente institución humana (*Stiftung*) con efectos divinos, el “una sola vez” (*Einmal*) se realiza para siempre (*für alle Male*)” (*ibid.*, 22). Lo temporal se funde con lo eterno –como el mundo con la Iglesia, sacramento de Cristo– en el seno del misterio eucarístico.

⁷⁹ L. Lies, *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*, Graz – Wien – Köln 1996, 176.

se vuelve a insistir en la centralidad del misterio eucarístico y su íntima relación con la eclesiología, tal como ha sido propuesto no solo en las confesiones católica y ortodoxa⁸⁰.

Lies insiste también una vez más en la unidad entre los cuatro elementos constitutivos de la Eucaristía (*anámnesis, epiclesis, próphora* y *koinonía*), al ser esta banquete y sacrificio propiciatorio ofrecido por nuestros pecados⁸¹. En efecto, no existe contradicción alguna entre el sacrificio de alabanza (*Lobopfer*), el sacrificio propiciatorio (*Sühnopfer*) y la acción de gracias, a la vez que insiste Lies aquí en la no-reiteración del único sacrificio de Cristo en la cruz: “La anámnesis no es mimesis”⁸². Desarrolla y explicita después su postura ecuménica y conciliadora sobre todo en lo que se refiere a la noción del sacrificio, para que de este modo la Eucaristía pueda ser de verdad el centro de la Iglesia: “El discurso sobre el sacrificio –sigue diciendo– es legítimo siempre y cuando reconozcamos la misa como acción de gracias y de alabanza, como ofrecimiento (*Darbringung*) por nuestra salvación en el sacrificio de acción de gracias, de adoración y de alabanza”⁸³. Realizaba aquí nuestro autor un recorrido histórico sobre el problema del sacrificio en la patrística, en la Edad media, en la Reforma y en Trento, así como en distintos documentos ecuménicos del siglo XX⁸⁴.

⁸⁰ Sin embargo, la relación entre Iglesia y Eucaristía pasa por la mediación necesaria del misterio. La eclesialidad de la Eucaristía lleva a que también esté unida al sacerdocio. “En el papel específico del sacerdocio universal realiza la Iglesia de modo claro la universalidad del sacrificio de Cristo en la cruz y la universalidad de la salvación, en las que la voluntad de Dios no se reduce a unas personas concretas” (ibid., 181). Con las misiones del Hijo y del Espíritu, y con su continuación y actualización de su presencia en la Eucaristía, se constituye y convoca la Iglesia de modo continuo y continuado en el tiempo (cf. ibid., 182-184). Lleva sin embargo Lies esta metáfora –en mi opinión– un tanto lejos al confundir la *res* y el *sacramentum*, cuando afirma que “se puede decir con Agustín que la Eucaristía como sacramento del cuerpo de Cristo es el sacramento de la Iglesia. [...] Es más, se podría decir también que la Iglesia en la celebración eucarística se deja entregar como cuerpo de Cristo, pues ella es idéntica a este cuerpo” (ibid., 185). En cualquier caso, con estas palabras expresa con bastante fuerza la centralidad también eclesial del misterio eucarístico.

⁸¹ Cf. Ibid., 186-187.

⁸² Ibid., 192.

⁸³ Ibid., 194.

⁸⁴ Cf. ibid., 198-220. Tras apreciar los avances claros y ya expuestos alcanzados en el diálogo teológico ecuménico, concluye que “queda sin embargo por aclarar qué vínculo existe entre el carácter de sacrificio de alabanza por un lado y, por otro, la actualidad de la expiación del sacrificio de la cruz concedido por la presencia de Cristo” (ibid., 220). Por último, junto con los demás aspectos, aborda

De esta forma, continúa Lies, se alcanza “una grandiosa perijóresis de la Iglesia y el Dios trino” por medio de la Eucaristía. La comunión eucarística –como *pignus gloriae futurae*– sería un medio para entrar en la comunión trinitaria definitiva: “el Cuerpo eucarístico y la presencia eucarística –como cuerpo en la Persona por medio del Espíritu Santo– se convierten para los hombres en la posibilidad de alcanzar la condición personal (*Personlichkeit*) del Hijo de Dios y del mismo Dios trino”⁸⁵. Realiza de nuevo una alusión al proceso de personalización por la identificación que se da entre el cristiano y Jesús presente en la Eucaristía. En fin, realizaba Lies el habitual recorrido histórico por la liturgia, la teología medieval y la reformada, así como en los documentos ecuménicos más recientes⁸⁶, y volvía a proponer a modo de síntesis las categorías de persona, libertad y comunidad⁸⁷. Al final, en razón de esta koinonía constitutiva de la Cena, la propone como “subversión”, “don y fiesta”, en la que el amor constituye su elemento central, recordando así su irrenunciable condición convival, inseparablemente unida al sacrificio, máxima expresión del amor⁸⁸. La Eucaristía será por tanto la fiesta y el memorial de la muerte y la resurrección de Jesucristo en su Iglesia.

Por último, en su *Mysterium fidei* (2005), el profesor jesuita de Innsbruck recoge una serie de artículos referidos a la Eucaristía. En uno de ellos, al aludir a un informe presentado por las iglesias evangélicas respecto a la Eucaristía y titulado *Orientierungshilfen der EKD zum Abendmahl* (2001)⁸⁹, aludía Lies no solo a la “gran

el análisis de la Cena como koinonía, es decir, en su dimensión comunitaria. De esta manera, propone una lectura de la Eucaristía no solo en clave personal, sino también social y comunitaria (cf. *ibid.*, 235-237). Como es lógico, ambos aspectos de la Iglesia tienen su analogado principal en la perijóresis trinitaria (cf. *ibid.*, 238-239). Lies se expresa aquí con gran libertad en un lenguaje netamente personalista, que tan buena repercusión puede tener también en ámbitos ecuménicos, señala. Al mismo tiempo, aludiendo al discurso eucarístico de Jn 6,53-59, concluye el profesor de Innsbruck con una bonita formulación en clave trinitaria: “Quien come la carne de Cristo, permanece primero en él y también Jesús permanece en cada uno. Este alimento vivo del cuerpo de Cristo está dirigido a un mismo espacio (*Raumgeben*), a la perijóresis” (*ibid.*, 242).

⁸⁵ *Ibid.*, 143.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, 246-257.

⁸⁷ Cf. *ibid.*, 258-259.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, 259-262.

⁸⁹ Se refiere a Evangelische Kirche in Deutschland, *Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahles in der evangelischen Kirche* (2001).

fiesta ecuménica” de Berlín en 2003, sino también al consenso alcanzado en la Concordia de Lauenberg en 1973, en la que luteranos y reformados afirmaban “que no existía diferencia alguna de ambas tradiciones”⁹⁰. De modo que –según nuestro teólogo– la lectura de ese documento se hace ya problemática por el mismo contexto en que se lee. Por un lado, subrayaba de manera importante el aspecto social y comunitario de la Eucaristía, aunque también –en el número 25– afirmaba que existe “una relación entre individualidad y comunidad” en el sacramento⁹¹. En fin, el teólogo de Innsbruck hacía notar las diferencias que existen entre las concepciones eucarísticas entre ambas confesiones, como son las doctrinas de la *manducatio impiorum* y de la presencia real (en el que la luterana se acercaría –en su opinión– cada vez más a la católica), a la vez que algunas de las distintas comunidades eclesiales nacidas a partir de la Reforma hacen propuestas audaces como la intercomión total o la no-limitación a celebrar tan solo en cuatro ocasiones al año⁹². La unidad de la Iglesia no se construye simplemente con la intercomión eucarística, concluye ahí Lies, por lo que se requería una profundización teológica no solo en la doctrina eucarística de ambas confesiones, sino también en los conceptos de ministerio e Iglesia⁹³.

⁹⁰ L. Lies, *Mysterium fidei*, 226.

⁹¹ Cf. *ibid.*, 228-229.

⁹² Cf. *ibid.*, 229-232.

⁹³ Al insistir en la línea de la eclesiología eucarística y de comunión, le parece a Lies que se ha llegado a un fundamental punto en común (*Grundkonsens*), así como la relación de la Cena eucarística con el carácter propiciatorio y liberador de penas y pecados (*Schuld und Sünde*): cf. *Evangelische Kirche in Deutschland, Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahles in der evangelischen Kirche*, nn. 35-36. Respecto a la noción de sacrificio, sugiere considerarlo como sacrificio propiciatorio (*Sühnopfer*), tal como se recoge en Rm 3,25; 1 Jn 2,2; 1 Jn 4,10 (cf. *ibid.*, nn. 38-41). A pesar de la supuesta oposición a estos términos en la sensibilidad actual, habla allí de la perenne actualidad de los conceptos de cuerpo y sangre, de comer y beber (cf. nn. 40-41). Además, se ocupa de cuestiones prácticas, como el poder celebrar la Cena todos los domingos, recibir la comunión bajo una sola especie o distribuir la comunión a los enfermos o a los niños. De igual manera, subraya la relación entre el bautismo y la Eucaristía, mientras sobre la hospitalidad eucarística (*Gastfreundschaft*) alude al mencionado documento luterano que se puede frecuentar una celebración de otra iglesia, aunque se sigue perteneciendo a la suya propia (cf. n. 56). Con lo que concluye Lies: “Nuestra *Orientierungshilfe* no es sin más una serie de reglas internas (*Hausordnung*). Intenta completar la Concordia de Leuenberg, que en lo que se refiere a la Eucaristía resulta bastante incompleta [...]. ¿Debería completarse Leuenberg con las aclaraciones de la Iglesia evangélica alemana?” (cf. *ibid.*, nn. 46-48; 50, 51, 54-55), termina preguntándose. La comunión eucarística –opina una vez más– presupone la plena comunión eclesial.

En resumen, a la vez que existen confluencias y claros puntos de convergencia en lo que a la doctrina sobre la Eucaristía se refiere, quedan todavía algunas cuestiones pendientes, como la doctrina sobre la transustanciación, el culto eucarístico o el estilo celebrativo que preside las distintas comunidades. Por un lado, la doctrina luterana sobre el misterio eucarístico ha planteado algunas cuestiones que han servido para aclarar estas cuestiones, sobre todo en lo que se refiere a sus dimensiones eclesial y sacrificial. Volver a los orígenes y fundamentos del misterio eucarístico –comprenderlo como *anámnesis*, *epiclesis*, *koinonía* y *prósphora*– podría contribuir a continuar el diálogo teológico en torno a estos temas. Quedan sin embargo pendientes las mencionadas cuestiones en torno al ministerio ordenado y las respectivas autocomprensiones eclesiológicas.