

LA DOCTRINA EUCARISTICA EN EL DOCUMENTO DE LIMA 1982

El tema eucarístico ha sido objeto de atención preferente por parte de la Comisión Fe y Constitución (FyC) a partir de la 3ª y 4ª Conferencias de Lund (1952) y Montreal (1963), respectivamente¹; sobre todo, desde que en esta última se propuso emprender un estudio profundo y sistemático del asunto². Fruto de ello serían los documentos elaborados en Bristol (1967), Lovaina (1971), Accra (1974) y ahora en Lima (1982).

El reciente texto³ se inscribe así en un dilatado *proceso consensual*, inscrito en el movimiento ecumenista y promovido por la citada Comisión. Su pretensión es de esa misma naturaleza y mira a que las iglesias mismas, y no sólo los teólogos, lo examinen en contraste con su enseñanza y práctica propias y adopten hasta una «postura oficial» ante él⁴.

Sin embargo, hablando con propiedad, no es un documento consensuado, ni un estudio o exposición exhaustivos de la fe y doctrina eucarísticos. Presenta una síntesis de los contenidos más comunes reconocidos por todas las iglesias y, en tal sentido, puede y debe resultar una base fundamental para

1 Cf. Conf. de Lund (Lu), Informe, nn. 150-74, en L. Vischer (ed.), *Textos y Documentos de la Comisión Fe y Constitución (1910-1968)* (Ed. Católica, Madrid 1972) pp. 123-30; Conf. Montreal (Mo), Inf., nn. 116-20, 129-42, pp. 215-217, 219-223.

2 Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos...* Mo, n. 136, p. 221.

3 Para el presente trabajo me sirvo de la edición inglesa 'Baptism, Eucharist and Ministry: Faith and Order, Lima, 1982', publicada en *One in Christ* 18 (1982/2) 348 ss.; *The Eucharist*, pp. 357-66.

4 Cf. Comis. Fe y Constitución (FyC), 'Hacia un consenso ecuménico sobre el bautismo, la Eucaristía y el ministerio. Respuesta a las Iglesias', en *Diálogo ecuménico* 13 (1978) 214 s.

que todas, mediante el análisis, la autocrítica y la renovación convenientes, avancen un paso más en el reconocimiento recíproco y en la formulación de una fe común eucarística.

Este trabajo quisiera sumarse a ese esfuerzo de valoración crítica compartido por otros. Y me apresto a él con la conciencia clara de que la amplitud y profundidad de las cuestiones propuestas requerirían un comentario mucho más amplio y minucioso, que debiera comprender, además del estudio del texto en sí, un examen crítico comparativo con otros documentos similares dados a luz en el diálogo interconfesional cristiano durante los últimos años.

Por razones obvias de espacio voy a limitarme a lo primero, aunque procuraré releer y valorar el documento en su continuidad con los textos anteriores de FyC., reservándome el otro examen crítico para otro estudio posterior.

I.—APROXIMACION AL TEXTO

1. *Génesis y confección.*

El documento de Lima no es algo improvisado. Es fruto de largos años de trabajo e intercambio a distintos niveles del diálogo confesional y un signo más de ese proceso de convergencia ecuménica aludido.

El argumento eucarístico, que con anterioridad a la Conferencia de Montreal solía incluirse ya, como uno más, en los amplios estudios dedicados al asunto más complejo de la intercomunidad⁵, empezará a ser estudiado de forma directa, en sí mismo, a finales de los años 60. En los escritos de Bristol (1967) y Lovaina (1971), aunque figura como anejo o «apéndice doctrinal»⁶ a otro texto previo sobre dicho asunto, recibe ya un tratamiento específico caracterizado por su «estructura trinitaria»⁷. Este último texto, redactado en Lovaina a partir

5 Véase, por ej., L. Vischer, *Textos y Documentos*. Lu nn. 130-74, pp. 119-130; Mo nn. 116-18, 129-42, pp. 215-16, 219-23.

6 Cf. FyC, 'Àu-de là de l'intercommunion. Vers une communion eucharistique. Annexe III: L'Eucharistie dans la réflexion oecumenique', en *Istina* 16 (1971) 352-75 (Annexe, pp. 369-75).

7 Con esta expresión me refiero a que la parte más propiamente doctrinal suele ordenarse bajo los epígrafes de «la E., acción de gracias al Padre», «la E., anámnesis o memorial del Hijo» y «la E., invocación (epiclesis)

del esquema y notas de Bristol y tras diversas reuniones en Revnice (Checoslovaquia) y Ginebra (1970), será la base de los documentos posteriores y donde se insistirá que en ellos se tome en consideración, como criterio teológico y expositivo importante, el estudio de los sacramentos de iniciación como un conjunto sacramentario indisociable⁸.

Las respuestas de las iglesias al texto de Lovaina ofrecerían nuevos puntos de vista y material más abundante para la prosecución de ese estudio. El compendio de todo ello iba a ser el texto de Accra (1974).

Tres años más tarde, la propia Comisión FyC daba a conocer su respuesta a los comentarios y sugerencias hechos sobre ese texto en un breve documento aclaratorio sobre los principales conceptos expuestos⁹. Y a partir de esa fecha, con diversos intercambios y reuniones a distintos niveles, se iniciaría una nueva recogida de material sobre el tema, de tal manera que en agosto de 1979, en un encuentro de la Comisión tenido en Taizé, se confeccionaba un nuevo borrador enviado a las iglesias para su estudio en marzo de 1981. Con sus respuestas y el propio trabajo de la reunión de Lima (2-16 de enero de 1982), se llegaría a la confección de nuestro texto. De este modo, FyC cumplía su propósito de alentar, con un nuevo impulso, el proceso de la convergencia doctrinal entre las iglesias¹⁰.

2. Particularidades del texto.

Aunque con ciertas novedades el texto de Lima mantiene las grandes líneas estructurales y temáticas de sus predecesores dentro de la modalidad trinitaria aludida.

Consta de tres partes bien definidas. Una primera, muy breve, de índole introductoria, que recoge el sentido histórico e institucional de la Eucaristía (cf. nn. 1-2). Una segunda, expositiva, que desarrolla los grandes temas doctrinales conforme

o don del Espíritu», que, por otra parte, se ha hecho casi común en los escritos ecuménicos que tocan esta materia (Lovaina [Lo], Accra [Ac], Les Dombes, Ac. Luter.-Catól., etc.).

8 Cf. FyC, 'Baptême, Confirmation et Eucharistie', en *Istina* 16 (1971) 338.

9 Cf. 'Hacia un consenso ecuménico'... 213-34; sobre Euc., 223-26.

10 Cf. L. Vischer, 'Discurso al Comité Central del C.E.I. Informe de la Comisión FyC, Ginebra 1977', en *Diálogo Ecuménico* 13 (1978) 241-42.

al esquema trinitario-eclesial de costumbre (cf. nn. 3-18). Y una tercera, de carácter litúrgico, donde se abordan los aspectos celebrativos del sacramento (cf. nn. 27-33).

Se ha de notar, sin embargo, que respecto a los textos anteriores —sobre todo el de Accra—, se introducen algunas variantes de cierto interés. Así, p. ej., el preámbulo inicial antiguo que se incluye en el actual n. 2; o la transformación de los párrafos referentes a las recomendaciones prácticas en el tercer gran apartado del documento dicho; o la adición novedosa, sin precedentes, de una serie de notas-comentario a algunos de los pasajes de contenido más complejo o polémico (v.gr., a los nn. 8, sobre el sacrificio de intercesión; 13, sobre la anámnesis; 14, sobre la presencia real; 15, sobre la actuación del Espíritu; 19, sobre el nexo bautismo-eucaristía; y 21, sobre el rito ritual del pan y el vino). Todo ello contribuye a dotar al texto de una mayor coherencia interna y una nueva inteligibilidad en todos y cada uno de sus puntos. De ahí que lo más novedoso de todo el documento haya que referirlo a ese también nuevo nivel de maduración doctrinal que se refleja en todo el desarrollo.

II.—EXPOSICION DEL CONTENIDO DOCTRINAL

1. *Claves de su lectura.*

Deberán establecerse considerando el marco ecuménico en el que el texto se inscribe. Y de él y de sus intenciones han de tenerse en cuenta de forma muy especial tres puntos de vista hermenéuticos: uno genérico, dialogal; un segundo eclesiológico y un tercero de índole misionera.

a) *Clave «ecuménico-dialogal».*

Es obvia dada la naturaleza del documento. Y entiendo por ella que lo primero que ha de considerarse es la intencionalidad del texto.

Los miembros de FyC no han pretendido confeccionar un documento estrictamente dogmático o confesional, pese a la gran dosis de confesionalidad o profesión de fe que contiene. La confesionalidad a que apunta y de la que quiere ser más,

que exponente, animador es de carácter proyectivo y gradual, como el mismo consenso doctrinal al que intenta servir.

En tal perspectiva, las cosas hay que mirarlas abriéndose a un futuro consensual y procediendo a verificar, con sentido graduado e intensivo, esa, digámoslo así, confesionalidad dinámica. Tal vez verificación pasaría sucesivamente por constatar que en el texto se afirma la fe multiseccular de la única Iglesia, por comprobar en qué medida se refleja la confesión y doctrina de cada una de las iglesias que lo asumen y por reconocer que, viviendo todas «visiblemente en la única fe, son entonces capaces de compartir la única comunidad eucarística»¹¹.

Por lo mismo, sus autores no han intentado tampoco un trabajo o exposición exhaustivos de la doctrina eucarística que diera cuenta de toda la verdad confesada o enseñada, en todos sus detalles y pormenores, por cada una de esas iglesias.

En consecuencia, esos dos elementos del proceso dialogal, la gradualidad del consenso y la parcialidad y apertura de contenidos, no pueden dejarse en olvido a la hora de una lectura o de una crítica objetivas.

b) *Clave «eclesiológica».*

Se refiere al concepto de unidad de la Iglesia latente en y promovida en este mismo proceso consensual.

Superada ya la fase ecuménica de la mera relación «cooperativa» entre las iglesias, FyC trabaja actualmente con una visión de Iglesia de carácter «orgánico», «conciliar», «católico» en su mejor acepción, y con un sentido de la unidad similar, asentada sobre la base común de la fe y del bautismo y visibilizada, en toda su plenitud, en la celebración eucarística, que es el exponente máximo de aquella.

En orden a esta unidad, plenamente visible y católica, los documentos de estudio han de leerse también desde una visual prospectiva; orientando la unanimidad de la confesión y la manifestación de la plena sacramentalidad hacia el futuro. De ahí que los mismos textos inviten siempre y en aras de explicitar más y mejor ambos rasgos de la única Iglesia —unidad y sacramentalidad— a verificarlos críticamente en aquellos

11 Cf. FyC, 'Hacia un consenso'... 213-15.

y a sumarse al dinamismo del movimiento ecuménico que mira a su plena restauración.

c) *Clave «evangelizadora».*

Es una concreción más particular de la perspectiva eclesial. Responde al hondo convencimiento, compartido por las iglesias, de la radical afinidad entre el hecho eucarístico y la dinámica misionera que ha de animar a toda comunidad creyente en su testimonio del Evangelio en el mundo, lo que representa un punto de convergencia esencial en la causa de la unidad ecuménica¹². Eucaristía y misión se condicionan entre sí y ambas miran al testimonio y realización de la unidad proclamada por Jesús. La conciencia evangelizadora ha llevado por sí misma a un mejor conocimiento de la propia división cristiana y a la necesidad de recuperar esa unidad primordial y la Eucaristía, en cuanto ha venido a centrar las aspiraciones ecuménicas, ha contribuido a alumbrar las nuevas exigencias evangelizadoras que demanda nuestro mundo.

Atendiendo a esa complicación recíproca el texto se explicará con amplitud sobre esta dinámica. Como aspecto quicial sobre el que se afirman a la par la unidad de las iglesias y la verdad del sacramento¹³, será preciso tenerlo en cuenta para valorar su contenido y sus propósitos.

2. *Líneas fundamentales de la doctrina eucarística.*

No por ser un documento limitado en sus intenciones, deja de abordar los aspectos más esenciales de la dogmática y teología eucarísticas. Vamos a comprobarlo resumiento algunas de sus grandes líneas temáticas, cuya recensión y juicio crítico han de ser previos al desarrollo de otros aspectos más particulares y discutidos.

a) *Visión general de la eucaristía cristiana.*

Si ya los preámbulos de los textos precedentes hablaban del hecho eucarístico como del signo proclamador de la totalidad de la obra salvadora de Dios, cumplida de una vez para siempre y de forma irrepetible en el acontecimiento de Je-

¹² Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos...* Lu n. 188, p. 134.

¹³ Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos...* Lu nn. 4, 30, 54, pp. 87, 94, 105; Mo nn. 71, 126, pp. 198, 218; CEI. 3ª Asambl. N. Delhy (1961) n. 16, p. 156.

sucristo¹⁴, el de Lima dará cuenta de esa misma idea (cf n. 3) resaltando dos notas características y definitorias de este sacramento cristiano: su sentido gratuito y su índole convivial.

Antes que gesto de la Iglesia o signo celebrativo de nuestra fe, la Eucaristía es «un don del Señor» (n. 1), «un don de Cristo» (cf. n. 29)¹⁵, en el que se nos da a conocer la totalidad del misterio salvador. La Iglesia, que lo recibe como tal, e.d. como revelación y actualización de esa obra donde Dios mismo se ha manifestado, lo proclama también como lo que es: como la síntesis de toda su fe en esa obra salvífica de Dios que, ha sido, a su vez, reveladora del misterio trinitario. Al celebrar la Eucaristía como «don que Dios nos hace en Cristo mediante el poder del Espíritu Santo» (n. 2), la confesión comunitaria expresa y contiene la integridad de la fe. La Eucaristía es su símbolo total. El sacramento por antonomasia de la fe. Objetivamente, actualiza todo el misterio de nuestra salvación¹⁶. Subjetivamente, expresa la realidad confesante de la comunidad cristiana.

De ahí que, en el momento de definirla en su globalidad, el texto de Lima intérprete la Eucaristía desde otra categoría simbólica, correlativa a este sentido donal o gratuito: desde la convivialidad. La Eucaristía es la «comida sacramental» dejada por Jesús a su Iglesia (cf. nn. 1-2)¹⁷.

Ambas perspectivas eucarísticas, la gratuidad y el *convivium*, resumen la bipolaridad sacramental en cuanto acción de Dios y del hombre y, lejos de ser dos facetas contrapuestas o meramente anejas, constituyen la doble cara de una misma realidad simbólica, la acción eucarística plena que es «esencialmente un acto completo (n. 2), un todo único (cf. n. 27)¹⁸, un símbolo perfecto de la salvación.

La celebración de la gratuidad de Dios en la convivialidad de la Iglesia hace de este signo creyente «el acto central de la liturgia» (n. 1) y la fuente y culmen de toda la vida eclesial.

¹⁴ Cf. FyC, Lo Preámb., p. 370; Ac Preámb. n. 1, *Diálogo ecuménico* 10 (1975) 367.

¹⁵ Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos...*, CEI, N. Delhy, n. 29, p. 160; FyC, Lo Preamb., p. 370; Ac Preamb., n. 1, p. 367.

¹⁶ Cf S. Tomás, *Summa Theol.* III, 65, 3 ad 1; 79, 1 y ad 1; C. Vaticano II, PO 5b.

¹⁷ Cf. FyC, Lo n. 1, p. 371; Ac nn. 3-5, p. 368.

¹⁸ Cf. FyC, Lo Preámb., p. 371; Ac n. 28, p. 374.

Esta simbolización integradora discurre a lo largo de todo el documento y permite vertebrar, con sobrada armonía y nitidez conceptuales, la plurivalencia de la Eucaristía, e.d., su historicidad (cf. n. 1-2), su pregnancia trinitaria (cf. nn. 3-18), sus dimensiones eclesiales, evangélicas y transformadoras del mundo (cf. nn. 3, 22-26), su proyección existencial (cf. n. 20), etcétera, que de otro modo resultaría imposible de ordenar y, más imposible aún, de expresar exhaustivamente.

Al mismo tiempo, esta visión simbólica del texto, con base en los dos conceptos radicales del «don» y del «convivium», trasciende los márgenes del simple conceptualismo académico y se abre, por el propio peso del símbolo, a un sin fin de posibilidades de diálogo y convergencia interconfesional. De ello darán prueba algunos de los contenidos particulares del documento.

b) *Dimensión teológica de la Eucaristía.*

La primera faceta semántica que se desprende del carácter donal y recoge prácticamente toda la significación económica del sacramento es su dimensión latréutica, su sentido bendicional.

La Eucaristía es el gran gesto de acción de gracias dirigido a Dios por todos los dones de la creación y de la salvación (cf. nn. 3, 22-23)¹⁹. Es la gran bendición (*berakah*) de la Iglesia por todos los beneficios dispensados. El «sacrificio de alabanza» (cf. n. 4) en que se rinde a Dios la respuesta debida, plena, a su designio salvador sobre el hombre.

La Iglesia, al realizar esta proclamación solemne, verdadera profesión de fe en el Dios autorrevelado a lo largo de esa economía, lleva a su plenitud la celebración del culto nuevo. Y en ese sentido confesante, la Eucaristía se define consiguientemente por su finalidad teológica.

Este carácter bendicional encierra dos notas específicas.

Por un lado, el gesto eucarístico es radicalmente cristocéntrico. Cuando la Iglesia bendice, alaba, da gracias o impetra, lo hace en todo momento unida a Cristo; lo realiza «por El, con El y en El». Actúa siendo Cristo mismo quien ora en ella, con ella y para ella. Y por esa unión e intervención de

¹⁹ Cf. FyC, Lo n. 2, p. 371-72; Ac nn. 6-7, pp. 368-69.

Jesús que da entidad y vida real a su comunidad, «ésta se transforma y sus oraciones son atendidas» (cf. n. 4).

Por otro, la oración eucarística es extensiva e intensivamente universal. Su universalismo brota del propio sentido de la confesión y del contenido cristológico anterior. La acción salvadora de Dios y la mediación de Cristo tienen ese mismo alcance. Y la Iglesia, al proclamar y actualizar una y otra, tiene que hacerlo en lugar y a favor de todos los redimidos; debe «hablar en nombre de toda la creación (cf. nn. 4, 24).

Así se pone de manifiesto no sólo que la obra salvadora de Dios tiende, por Cristo y en Cristo, a una recapitulación total de las cosas, si no que la Eucaristía, que es la memoria real de esa obra, significa y opera ya en el mundo —aunque de una forma esbozada o germinal— un presenciarización de esa plenitud escatológica. De hecho, en su propia intimidad y en sus dinamismos abiertos al cosmo entero, tiende a ser «una ofrenda e himno de alabanza al Creador, un comunión universal en el Cuerpo de Cristo y un reino de justicia, amor y paz en el Espíritu Santo» (n. 4; cf. nn. 22, 23). Lo cual es otra manifestación simbólica de que la economía salvadora es una economía histórica y estructuralmente trinitaria; e.d., una economía cuya proclamación resulta siempre una confesión de la fe plena o una realidad esencialmente teologal.

c) Dimensión cristológica de la Eucaristía.

Es la más densa y especificativa del sacramento. La que los textos ecuménicos han tratado siempre con mayor atención y esmero. Quizás también porque en ella quedan incluidos los aspectos más polemizados en el diálogo interconfesional.

Se ha desarrollado en todas las ocasiones a partir del concepto «memorial» y los dos contenidos centrales son los asertos tocantes a la sacrificialidad y a la presencia real. De una cosa y otra nos ocuparemos más adelante.

Lo que sí conviene reseñar ahora es que esta temática general va más allá de ese doble capítulo clásico y llena por doquier todos los entresijos eucarísticos, porque de la referencia a Cristo, a su realidad histórica, a la Pascua o a su actuación dinamizadora en el seno de la comunidad celebrante, depende el aspecto teologal dicho, la vertiente pneumática (cf. nn. 14-15), la trama eclesiológica (cf. nn. 19-21, 25-25), el

compromiso existencial (cf. n. 20, 22, 24) o, incluso, los componentes litúrgicos del banquete (cf. nn. 27-32).

Por eso es la dimensión más esencial y constitutiva de la realidad eucarística y como el centro nuclear al que se reducen siempre todas y cada una de esas perspectivas. Lo hemos comprobado ya en la perspectiva teológica y se verificará una y otra vez en los temas que aún abordaremos. Sobre todo, claro está, en los dos contenidos específicos de la *anámnesis* citados.

d) *Dimensión pneumatológica de la Eucaristía.*

Con esta característica se manifiesta la novedad escatológica y el sentido plenificador del acontecimiento eucarístico. El Pneuma de Jesús, don escatológico por excelencia y comunicación de Dios que consume su obra salvadora, convierte la Eucaristía cristiana en una realidad típicamente «espiritual».

La presencia e intervención del Espíritu ratifica el entronque del sacramento con la economía salvadora. La Eucaristía se inserta en ella y la revive. Y al establecer ese nexo sacramental entre aquel contexto histórico y el gesto presente, esto es entre la revelación trinitaria y el ritual de la Iglesia, nos permite conocer «la función del Espíritu como la del Dios Uno, que hace presentes y vivas las palabras históricas de Jesús» (n. 14); e.d., como quien ultima el desarrollo y la ejecución de toda esa economía, o quien hace actual y eficaz para nosotros el acontecimiento de Jesús.

Como en el propio misterio histórico de Cristo, la actuación del Espíritu en la Eucaristía es total. Se da tanto en los diversos ingredientes del signo (palabras, dones..., cf. nn. 14-16), como en la comunidad que lo concelebra (cf. nn. 14, y coment., 17). Y lo mismo da razón de la presencia real de Jesús (cf. nn. 14-15), que determina la misión de esa comunidad en el mundo a partir de su encuentro con el Señor (cf. n. 17). En una palabra, «espiritualiza» toda la realidad eucarística, los signos y sus significados, los aspectos formales y la eficacia del símbolo.

Los signos son manifestación del Espíritu. En especial, la palabra, que es palabra de Cristo (relato institucional) y de la Iglesia (anáfora). Toda ella es «espiritual», *epicléptica*

(cf. n. 16)²⁰, realizada en el Espíritu y «portadora de la realidad prometida por Cristo» (Coment. n. 14).

Una vez más se refleja en el marco sacramental la estructura de la economía histórica. La «unión indisoluble entre el Hijo y el Espíritu» (Coment. n. 14) se traduce aquí en una *relación intrínseca* y nexo necesario entre la *anámnesis* y la *epiclesis*²¹ diversamente expresados en los formularios litúrgicos, pero con evidencias más que sobradas para dar a entender que toda la acción eucarística es bendicional y consecrativa y se refiere a toda la realidad presente y ofrecida en el gesto global: a los dones y a la comunidad (cf. nn. Coment. 14, 15, 17)²²; y que el asunto de la denominación «consagración» eucarística no puede reducirse a un dato cronológico, a un «instante», sino a una realidad simbólica y sacramental.

El propio texto de Lima no puede menos de autoestimar esta importante incidencia de la pneumatología y afirma, con toda justeza, que su redescubrimiento y manifestación en la praxis ayudará de forma indudable a superar las dificultades que aún afloran en el diálogo ecuménico referentes a este problema, tan debatido en siglos pasados, del momento particular de la consagración (cf. Coment. n. 14).

Se «espiritualizan» también los dones y su «tránsito o conversión sacramental». La promesa de autocomunicación real y personal de Jesús, que es «fundamental en la celebración» (Coment. n. 14) y se encierra en las palabras de la institución (cf. n. 14), se hace plenamente efectiva por la virtud del Espíritu invocado. Su fuerza torna «viva» y eficaz la palabra de Jesús, *mediante la cual* «convierte (*become*) el pan y el vino en signos sacramentales de su Cuerpo y Sangre» (n. 15).

Es «espiritual» la realidad presencializada, Cristo mismo en su condición de resucitado, hecho por el Pneuma de Dios «cuerpo espiritual» y «espíritu vivificante» (cf. 1 Cor 15, 44-47), que hace, a su vez, de la eucaristía «un anticipo del Reino y de la vida de la nueva creación» y «la seguridad del retorno del Señor» (cf. n. 19)²³.

20 Cf. FyC, Lo n. 4, p. 373; Ac n. 17, p. 371.

21 Cf. FyC, Lo n. 4, p. 373; Ac n. 14, p. 370.

22 Cf. FyC, Lo n. 4, p. 373; Ac nn. 14, 18, pp. 370-71.

23 Cf. FyC, Lo n. 4, p. 373; Ac n. 16, p. 371.

Y, en fin, se vuelve pneumatológica también la propia comunidad eucarística. Porque el mismo Espíritu, que la ha congregado en la fe para la confesión de Jesús (cf. 1 Cor 12, 3) y la oración bendicional (cf. nn. 3, Coment. 14, 16...), es invocado nuevamente sobre ella (cf. Coment. n. 14) para que la transforme en «un solo Cuerpo con Cristo» y la manifieste como «comunidad de la Nueva Alianza, plenamente capacitada en orden a cumplir su misión en el mundo» (n. 17).

En vista de todo ello, ni que decir tiene que una panorámica pneumatológica de esta calidad, tan amplia como profunda, tiene que determinar no sólo la adopción de otros enfoques y de un nuevo lenguaje, sino también la sugerencia de nuevas y numerosas pistas en el proceso reunificador de las iglesias donde el Espíritu de Jesús se ha erigido en verdadero motor y agente de la unidad reconciliada.

e) *Dimensión eclesiológica de la Eucaristía.*

Junto con la cristológica se trata, quizás, de la más extensa y difusa de las grandes facetas descriptivas de la realidad eucarística, al tiempo que, como se sabe, ha sido campo preferente de encuentros y documentos lo mismo de FyC que del C.E.I.

En el texto de Lima se incluyen, sin solución de continuidad, varias connotaciones que conviene distinguir y explicitar para dar idea de la densidad sacramental aneja a este dato. Y, en conjunto, para ratificar de nuevo la índole simbólica de la realidad eucarística.

1º) La Eucaristía, sacramento de la unidad católica de la Iglesia.

El misterio de la Iglesia «se manifiesta plenamente en la Eucaristía» (n. 19), porque en ella cobra actualidad visible y comunitaria el designio de Dios que tiende a la realización y manifestación en el mundo de la nueva comunión de todos los hombres en Cristo, en su Cuerpo. La Eucaristía es la sacramentalización perfecta de ese hecho salvador.

Entre Iglesia y Eucaristía vige una ley de interconexión sacramental, articulada sobre lo que es el «centro» nuclear de una y otra —Cristo mismo—, que les ordena entre sí en una continuidad ontológica y en una reciprocidad identificativa simbólicamente perfectas.

Por eso la Eucaristía es la manifestación privilegiada de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Y por lo mismo es el sacramento más excelente de ese misterio de comunión, que es con Cristo y con todos los que forman parte de su Cuerpo (cf. n. 19) ²⁴. El sacramento privilegiado de la «unidad católica» de la Iglesia (Cf. Coment. n. 19).

Su radicación cristológica le hace trascender los límites de la comunidad local. «La eucaristía tiene siempre que ver con toda la Iglesia y ésta misma está implicada en la celebración eucarística local» (n. 19; cf. 29), en la que las comunidades particulares, manifestando esa unidad con la Iglesia universal, «realizan la experiencia de la totalidad de la Iglesia y la revelan en su plenitud» ²⁵.

Tal es el hondo motivo por el que, desde sus mismos orígenes, el movimiento ecuménico de las iglesias ha denunciado como contradictorio con la verdad más esencial de la cena las divisiones reales existentes (cf. n. 20-21, 26) ²⁶ y por el que habría que revisar, desde las nuevas luces eclesiológicas de que hoy se dispone, las imposibilidades vigentes aún a la hora de acceder a la eucaristía de otra iglesia particular distinta a la suya por parte de creyentes bautizados o de ministros de otra comunidad eclesial, a quienes se les niega ese «derecho» (cf. Coment. n. 19) ²⁷, siendo así que éste les viene dado radicalmente por y desde su incorporación bautismal a Cristo.

En unos casos y en otros lo que se pone en cuestión, se oculta o se niega en parte, es la verdad primera de la catolicidad eucarística (cf. Coment. n. 19) ²⁸ o algo concerniente a la misma integridad de la Iglesia ²⁹.

La sacramentalización (eucarística) de esa catolicidad está reclamado, una vez más, la restauración de la unidad eclesial. Y de una unidad que, a tenor de sus componentes y de su

²⁴ Cf. FyC, Lo n. 5, p. 373; Ac n. 19-20, p. 371; *Hacia un consenso...* n. 8, p. 225.

²⁵ Cf. FyC, Lo nn. 5, 7, pp. 373-74; Ac nn. 19, 27, pp. 371, 373.

²⁶ Cf. FyC, Lo n. 7, pp. 374-75; Ac nn. 20, 27, pp. 371, 373.

²⁷ Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos...*, Lu nn. 150, 154, 163, pp. 123, 125, 127; Mo n. 138, p. 221; CEI. N. Delhy nn. 25-29, pp. 159-61; FyC, Lo n. 7, pp. 374-75; Ac n. 27, p. 373.

²⁸ Cf. LyC, Lo n. 7, pp. 374-75; Ac n. 27, p. 373.

²⁹ Cf. FyC, 'Hacia un consenso'..., n. 8, p. 225.

expresión simbólica acabada, debe ser visible, orgánica y ecuménico-conciliar.

En definitiva, se trataría de una unidad eucarística³⁰, porque es ahí, en la celebración común de la misma cena, donde se condensa la confesión de la misma fe y la significación más plena de toda la sacramentalidad eclesial.

2º) La Eucaristía, sacramento del compromiso evangelizador de la Iglesia en el mundo.

En determinados pasajes de esta parte eclesiológica del documento se resalta con acentos enfáticos y urgentes la proyección misionera de la Iglesia que dimana de su misma entraña eucarística. Con ello, FyC cumple algunos de sus deseos enunciados en declaraciones anteriores³¹.

La misión, elemento constitutivo de la vida de la Iglesia, en cuanto a expresar «la presencia liberadora de Cristo en el mundo» (n. 21)³² y la solidaridad con El en el servicio a los hombres, es consecuencia de la misma Eucaristía (cf. n. 23).

Más aún. La Eucaristía es signo y modelo de ese anuncio que la Iglesia, fiel al mandato de Jesús, ha de proclamar en favor de la humanidad entera (cf. n. 25), puesto que no sólo da a conocer, por significar y hacerlo presente, todo su misterio (cf. nn. 6, 8), sino que, al acercar la mesa del Señor a la miseria de los hombres, hace verdaderamente real aquella presencia salvadora. Ella misma es kerigma y símbolo actualizador del Evangelio. Ella es la fuente y la meta de toda la evangelización.

Y además significa y hace efectiva una vez más una doble nota característica de la vocación misionera: la comunitariedad y el universalismo.

La misma comunidad eucarística concelebrante, al hacer memoria del amor redentor y del servicio de Jesús en favor de los hombres (cf. n. 21), se hace responsable y portadora de ese anuncio evangélico. Y en tanto vive en comunión con toda la Iglesia universal (cf. nn. 19, 29), en esa misma medida su envío se extiende al mundo entero. La proclamación o rea-

30 Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos...*, Mo nn. 25-26, 138, pp. 180-81, 221-222.

31 Cf. FyC, 'Hacia un consenso'..., 225-26.

32 Cf. FyC, Ac n. 21, p. 372.

lización del memorial determina el estilo y los alcances de su tarea evangelizadora. La presencia sacramental de la obra del Señor fuerza a todas las comunidades creyentes, tomadas separada y comunionalmente, a «estar dispuestas a acoger también a todos los que se encuentran más allá de sus límites visibles, dado que la invitación de Cristo a su mesa se dirige a todos por los que ha muerto» (n. 26). Aquella tarea evangélica debe ser de esta misma naturaleza: universal, dirigida a todos los hombres.

La misma liturgia convivial resalta de diversas maneras este nuevo rasgo de la catolicidad eucarística. Por ej., con el anuncio, dirigido al mundo entero, de la reconciliación, de la paz y de la alegría nueva de la resurrección (cf. n. 24)³³; con el estilo celebrativo, mediante el que, a semejanza de Jesús que participó de nuestra condición humana, la Eucaristía debe «estar próxima a la concreta y particular situación de los hombres y mujeres de este mundo» (n. 21); con la diversidad de las formas y esquemas litúrgicos adaptándose a los hombres, a las colectividades y a sus culturas (cf. nn. 27-28 y coment.); y, en fin, con el envío de los propios creyentes, convertidos por el Espíritu invocado en la celebración, en «imágenes y testigos vivos de Cristo» (n. 26), «que vivió y se sacrificó por todos y ahora se entrega a sí mismo en la Eucaristía» (n. 24)³⁴.

Así, de esta manera tan plural y dinamizadora, la proyección evangélica nacida de la Eucaristía se traduce en un peculiar compromiso existencial que representa otra nueva faceta de la eclesialidad del sacramento explicitada en el texto de Lima.

3º) La Eucaristía, símbolo y compromiso de la renovación del mundo.

Se trata de un aspecto en gran parte novedoso respecto a los textos precedentes, que recoge otra vertiente del dinamismo eclesial.

Puede decirse que, de una manera análoga a la interrelación Eucaristía-Iglesia, vige también otra ley de interconexión y reciprocidad simbólicas entre la Eucaristía y el mundo.

El cosmos, destinado según el designio de Dios a una completa renovación (cf. nn. 22-23), está presente en toda la acción

33 Cf. FyC, Lo n. 5, pp. 373-74; Ac nn. 21, 25, pp. 372, 373.

34 Cf. FyC, Lo n. 5, p. 374; Ac n. 21, p. 372.

eucarística: «en la acción de gracias al Padre, cuando la Iglesia habla en nombre de toda la creación», «en el memorial de Cristo, en el que la Iglesia ora por el mundo y en la súplica por el don del Espíritu, donde pide por la santificación y la nueva creación» (n. 23; cf. nn. 3, 20).

Incorporado así al acontecimiento eucarístico, el cosmos no hace sino denunciar parte de la plenitud del misterio salvador, dándonos a conocer la estructura teleológicamente cristocéntrica y pascual de toda la realidad mundana.

Por su lado, la Eucaristía, con su actuación los dones escatológicos renovadores del mundo (v.gr., el amor, la reconciliación, la solidaridad, la justicia...) (cf. nn. 22, 24)³⁵, es un anticipo feliz o una epifanía sacramental de aquella transformación última que afectará a todo lo creado al manifestarse en su plena potencia recreadora de la realidad del Reino de Cristo (cf. n. 22) o el mundo nuevo de la resurrección.

En su calidad de memoria actualizadora de la Pascua y primicia de la existencia prometida, la Eucaristía proyecta hacia ese objetivo, que es a un tiempo don de Dios y tarea del creyente, toda la vida de la Iglesia y de los fieles. Su impacto existencial «abarca, dice nuestro texto, todos los aspectos de la vida» (n. 20), lo mismo los personales que los comunitarios; e invita a todos a examinar «si nuestra conducta (de creyentes) concuerda o no con la presencia reconciliadora de Dios en nuestra historia» (*Ibid.*).

El don pascual comunicado por el sacramento «penetra y restaura la personalidad y dignidad humanas» (*Ibid.*) conformándolas a la nueva humanidad del resucitado. Convierte a la comunidad creyente en «signo vivo del amor de Cristo» (n. 24; cf. n. 21) y la llama a «servir a la reconciliación entre los hombres» (n. 24), a «vivir en solidaridad con todos los marginados, con los que sufren y esperan»³⁶ y a «ser testigo de la alegría de la resurrección» (n. 24). Por eso se siente interpelada, so pena de ser infiel a la «memoria real» de Jesucristo, y de su presencia liberadora, por todas las situaciones de injusticia, violencia, división, etc. existentes en el mundo y en el propio seno de las comunidades cristianas (cf. n. 20). Frente a todo ello y dentro de ese mundo, cuya

35 Cf. FyC, Lo n. 5, p. 374; Ac n. 25, p. 373.

36 Cf. FyC, Lo n. 6, p. 374; Ac nn. 25, p. 373.

renovación se le ha encomendado, los signos eucarísticos del perdón mutuo, de la paz, de la intercesión universal, del compartir juntos los mismos signos del banquete etc. (cf. n. 21), le servirán de punto referencial a la hora de verificar el cumplimiento de su misión³⁷.

De hecho, todas esas situaciones contrarias al plan de Dios y a la vocación de la Iglesia serán siempre un serio aviso que deberá preocupar a todas las comunidades que se precien de celebrar esa «memoria» de Jesús con el discernimiento recomendado por Pablo (cf. 1 Cor 11, 17-29), pues la comunidad cristiana eucarística «estaría en contradicción consigo misma, si al participar de la Eucaristía, no fuera participante activa (también) en la restauración de la realidad del mundo y de la humanidad que está ya en marcha» (n. 20). De no entrar en esa órbita de la renovación promoviendo «una nueva relación en la vida de los hombres, en el marco social, económico y político» (*Ibid.*), el sacramento eucarístico se habría vaciado de una parte de su valor e intencionalidad más significativos.

Tan hondo es este impacto en el mundo, que la Eucaristía actuará la irrupción del orden escatológico incluso en el plano del cosmos material. Pues, en efecto, para confirmar que en ella se nos entrega la primacía del mundo futuro de la resurrección, el pan y vino de nuestro cosmos terreno pasan a convertirse en símbolos reales del propio Jesús Resucitado, el Primogénito de la nueva creación.

Consiguientemente, el acontecimiento eucarístico encierra y genera un verdadero compromiso renovador en la misión de la Iglesia y él mismo equivale a la celebración de una auténtica pascua del universo.

Dentro de lo sintético de su estilo, el texto de Lima no podía ser más denso en cuanto a sugerir esta compleja significación eclesiológica.

f) Aspectos litúrgico-celebrativos de la Eucaristía.

El espacio litúrgico ha sido otro de los capítulos fundamentales de revisión e intercambio en el proceso de acercamiento ecuménico. Lo pedía la congruencia con la misma

37 Cf. FyC, 'Hacia un consenso'..., n. 9, p. 226.

doctrina eucarística³⁸, pues «el camino hacia la unidad y comunión implica la renovación de ambas cosas, de la doctrina y de la liturgia, en las diferentes iglesias» (n. 28). Y es que así es como se entiende la unidad plena buscada por todas: una unidad en la fe y en la visibilidad sacramental eucarística, que sea un fiel reflejo de la propia *koinonia* eclesial.

El texto de Lima explicita todavía más que los anteriores los rasgos y componentes celebrativos de la liturgia eucarística aún a sabiendas de que no agota todas las posibilidades rituales de estructuración de la cena (cf. n. 27)³⁹.

No obstante, la panorámica litúrgica que nos presenta comprende prácticamente todos los elementos integrantes del signo cristiano. Y algunos, incluso, se abordan con cierta novedad; por ej., el uso del pan y del vino (cf. Coment. n. 28), el ministro-presidente de la celebración (cf. n. 29), que no se habían explicitado de esta manera en los textos precedentes.

No merece la pena entrar en alusiones pormenorizadas a todos los rasgos apuntados. Me limito tan sólo a resaltar estos breves datos que detacan sobre el conjunto y portan una cierta significación estimable.

Lo primero que se expone, y por cierto con algún que otro afán detallista, es la estructura global de la celebración eucarística (cf. n. 27) a propósito de la cual se sugieren nuevos gestos complementarios del esquema litúrgico general esbozado con anterioridad⁴⁰. La visión ofrecida ahora es prácticamente total y concuerda, puede decirse de principio a fin, con el actual esquema celebrativo de la eucaristía católico-romana.

A propósito del asunto de las diversidades litúrgicas que se integran, poco menos que por derecho propio, en la unidad eucarística universal (cf. n. 28)⁴¹, se sugiere la conveniencia de un estudio posterior sobre «los elementos de la cena que fueron inmutablemente instituidos por Jesús» y los que quedarían «a la competencia decisoria de la Iglesia» (Coment. n. 28). El tema se plantea, como cabe suponer, en relación

38 Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos...*, Lu nn. 162-63, p. 127; Mo n. 136, p. 221; FyC Lo n. 7, p. 375; Ac n. 31, p. 375; Lima n. 28.

39 Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos...*, Mo n. 118, p. 216; FyC Lo Preámb. pp. 370-71; Ac n. 28, p. 374.

40 Cf. LyC Lo Preámb. pp. 370-71; Ac n. 28, p. 374.

41 Cf. FyC Ac nn. 29, 32, pp. 374-75

al uso del pan y del vino y a los problemas suscitados en las iglesias o lugares donde esos elementos «no son ordinarios o conocidos ni fáciles de obtener» (*Ibid.*). Un problema típico y conocido, claro, de tiempo atrás desde el campo de la evangelización que las iglesias deberan asumir y solventar.

También como novedad temática se alude brevemente a la realidad del ministerio presidencial de la Eucaristía (cf. n. 29). Se le interpreta desde un doble punto de vista. Primero y cual corresponde al propio hecho eucarístico, desde el misterio de Cristo, «en cuyo nombre preside» y en lo que manifiesta que la Eucaristía es «don del mismo Cristo a la Iglesia» y «no una creación o posesión propia de la asamblea». Segundo, desde esa Iglesia, en la que también «expresa la conexión de la comunidad local con otras comunidades locales en la Iglesia universal». Una interpretación ciertamente positiva, de una gran riqueza sacramental, pero que requeriría algún otro complemento significativo.

Se vuelve a tratar, así mismo, y en la línea en que ya se venía haciendo, el asunto relativo a la frecuencia de la celebración (cf. nn. 30-31) ⁴². Y dado el doble supuesto, de que las diferencias interconfesionales están en íntima conexión con la diversa frecuencia celebrativa y de que la fe se profundiza por la misma celebración (cf. n. 30), nuestro texto, volviendo a lo recomendado otras veces, insta a las iglesias a que se celebre «frecuentemente» (n. 30), no sólo «una vez a la semana» ⁴³, sino «por lo menos cada domingo» (n. 31), en memoria de la resurrección del Señor. Así se reafirmaría mucho más, de cara a la confesión de la Iglesia, la dimensión pascual del sacramento.

Y un último aspecto litúrgico estudiado en el que se implican afirmaciones dogmáticas enfrentadas y donde las divergencias prácticas no han llegado aún a superarse pese a los progresos habidos, es el del «uso» o participación eucarísticos (cf. n. 32).

Por esta vez y contra lo que se hizo en ocasiones anteriores ⁴⁴, se pasan casi por alto las conexiones con el dato dogmático de la presencia real y, sin más, se enuncia una

42 Cf. FyC Lo n. 7, p. 375; Ac nn. 32-33, p. 375.

43 Cf. FyC Lo n. 7, p. 375; Ac n. 33, p. 375.

44 Cf. FyC Ac n. 34, pp. 375-76; 'Hacia un consenso'..., n. 6, p. 225.

criteriología sucinta, pero notable, que conlleva una visión dinámica, participativa, del sacramento. Para una mejor captación del alcance de los asertos debe hacerse una lectura en consonancia y continuidad con los textos precedentes. Y, en suma, viene a recordarse esto:

1º) que, siendo la Eucaristía «el nuevo banquete del Pueblo de Dios» (n. 31) y existiendo un «notable acuerdo en el hecho de que la Eucaristía ha sido instituida para uso de la comunidad»⁴⁵, «el modo de ser tratados los elementos eucarísticos requiere especial atención» (n. 32);

2º) que, dándose una diversidad de prácticas en las iglesias sobre el uso del sacramento en y después de la celebración (cf. n. 32)⁴⁶, «se debe respetar la práctica y la piedad de los demás» (*Ibid.*);

3º) que se insista en la finalidad convivial de la eucaristía, por lo cual se recuerda que, si «la intención primera de la reserva de los dones consagrados es su distribución a los enfermos y a los ausentes» (cf. n. 32)⁴⁷, «el mejor modo de mostrar el respeto por esos dones consagrados en la celebración eucarística es su consunción», sin excluir su uso para la comunión de los enfermos» (*Ibid.*)⁴⁸.

4º) que, visto este dinamismo interior del sacramento, «todo cristiano debería animarse a recibir frecuentemente la comunión» (n. 31), si no «todas las veces que se celebre»⁴⁹.

En conjunto, pues, los enfoques litúrgicos expuestos subrayan la naturaleza simbólica y convivial de la eucaristía y, no cabe duda, que su puesta a punto o la renovación recomendada (cf. n. 28), al tiempo que ofrece nuevos cauces hermenéuticos para la inteligencia de los distintos temas implicados, representará un nuevo avance en el camino hacia la unidad eucarística.

3. *Los grandes temas de la teología eucarística.*

En medio de las líneas fundamentales tocadas y concretamente en el marco de una de ellas —la cristológica—, bajo el

45 FyC, 'Hacia un consenso'..., n. 5, p. 225.

46 Cf. FyC Ac n. 35, p. 376.

47 Cf. FyC Ac n. 35, p. 376; Sgda. Congr. Ritos, *Eucharisticum mysterium* (1967) n. 49.

48 Cf. FyC Ac n. 35, p. 376.

49 FyC Ac. n. 33, p. 375.

epígrafe de la Eucaristía como anámnesis o memorial⁵⁰, se desarrollan, con cierta originalidad y un ligero toque de simbolismo, los dos argumentos clásicos de la teología eucarística: la sacrificialidad y la presencia real de Cristo.

Nuestro texto los aborda en ese orden y con una neta distinción de conceptos a apartados que no aparecían tan claros en sus precedentes documentales. Veamos sus afirmaciones más reseñables.

a) *La Eucaristía, memorial del sacrificio único de Cristo.*

Como bien intuía ya la 3ª Conferencia de FyC de Lund (1952), los nuevos conocimientos y bases bíblicos y litúrgicos de la Eucaristía ayudarían de forma notoria «a resolver la verdadera divergencia y el malentendido que existen sobre este punto»⁵¹ de la sacrificialidad.

Todo, o casi todo, ha dependido del concepto de *anámnesis* o memorial. Con él se han superado muchos de los problemas surgidos a partir de las interpretaciones «para-sacramentales» del hecho eucarístico. Debido a su «originalidad institucional» y trayectoria luminosa en la tradición cristiana de los primeros siglos, FyC recomienda una vez más (cf. Coment. n. 8) que «las iglesias deberían revisar las viejas controversias sobre el 'sacrificio' y ahondar más en los motivos por los que las otras tradiciones (confesiones) han entendido de otra manera o rechazado este término», porque si en la raíz de todo ello ha estado el olvido de aquel concepto originario —y de esto no cabe duda— en su aceptación va poco menos que de la mano la también aceptación del valor sacrificial⁵².

El documento de Lima no se limita a dar por supuesta su validez e importancia transcendentales en este campo sacramentario. Quizás para disipar prejuicios o corregir malentendidos se permite, incluso, explicar el sentido de esta *anámnesis* o de este «hacer memoria» a la usanza bíblica y del propio Jesús.

La anámnesis es el contenido más importante de la palabra y de toda la proclamación eucarística y el que de forma di-

50 Cf. FyC Lo n. 3, p. 372; Ac nn. 8-13, pp. 369-70; 'Hacia un consenso'..., nn. 1, 3-4, pp. 224-25; Lima nn. 5-13.

51 Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos...*, Lu n. 111, p. 113.

52 Cf. FyC, 'Hacia un consenso'..., n. 1, p. 224.

recta conecta el banquete sacramental con el gesto histórico, institucional, de Jesús, siendo tal relación no una evocación subjetivo-afectiva, sino una «proclamación» (n. 7) y una «presencia eficaz de la obra de Dios de sus promesas» (n. 5) ⁵³.

De este concepto particularmente simbólico, que engarza las tres perspectivas esenciales de la sacramentalidad cristiana y de su diacronía salvífica —representación, actualización y anticipación—, nuestro texto explicita cuatro notas o aspectos. Desde ellos se afirma la sacrificialidad eucarística.

El primero es el de la *unicidad* del sacrificio cristiano, punto de partida y supuesto obligado de la anámnesis y de cualquier otro aserto sacrificial. Se acepta sin más preámbulos y sin apenas matiz alguno la idea de sacrificio aplicada al misterio de Jesús y ello suscita más de una ambigüedad acerca del contenido y «momento o momentos» de tal sacrificialidad originaria (su misterio total, su vida, su muerte en la cruz, etc.) (cf. nn. 5-6, 8). Lo que sí se enfatiza y reitera es la unicidad y suficiencia. Cristo lo ha realizado «de una vez por todas» (n. 5) y, consiguientemente, su gesto salvador no puede «ni repetirse ni prolongarse (*prolonged*)» (n. 8). Su validez es permanente y siempre actual, porque así es su mediación y sacerdocio escatológicos (cf. n. 8) ⁵⁴. Lo que realiza el «memorial» es actualizar en la vida y en la celebración confesante de la comunidad ese acontecimiento irrepetible, universalmente salvador y «siempre operativo» (cf. n. 5). Al presenciarlo con esta confesión cristológica, lo que hace la Iglesia es proclamar aquella unicidad y su asociación al gesto de Jesús, manifestado todo ello en una clave y lenguaje sacramentales.

El segundo aspecto aclaratorio de la *anámnesis* es su verdad. El memorial es manifestativo, actualizador. Una simbolización objetiva, real, eficaz (cf. n. 5, 7) ⁵⁵. La «verdad» contenida y realizada es el mismo y único sacrificio de Cristo. Y su «transparencia identificativa» es la *razón de ser* de que la eucaristía consista en un ese «verdadero sacrificio» ⁵⁶ de que

53 Cf. FyC Lo n. 3, p. 372; Ac n. 8, 369.

54 Cf. FyC Lo nn. 3, 6-7, p. 372, 374-75; Ac n. 9, p. 369; 'Hacia un consenso'..., nn. 1, 3, p. 224.

55 Cf. FyC, Lo n. 3, p. 372; Ac nn. 8-9, p. 369.

56 Cf. Sgda. Congr. Ritos. Dec. *Ecclesiae semper*. Ritus concelebr. el commun. sub utraque specie, AAS 57 (1965) 410.

habló siempre la tradición cristiana y que nuestro texto atenúa por diversas razones que será conveniente exponer y, si es preciso, criticar.

La *totalidad* es el tercero de los rasgos de la anámnesis reseñados en el documento. Es una nota implícita en la propia palabra de Jesús: «*Haced esto...*», en cuanto se refiere a una realidad eminentemente personal, a El mismo («...memoria de mi»). Eso significa que el contenido salvífico que se actualiza es «todo lo que Cristo ha cumplido por nosotros y por toda la creación (su encarnación, condición de siervo, ministerio, enseñanza, sufrimientos, sacrificio, resurrección, ascensión y envío del Espíritu)» (n. 6)⁵⁷ y, por El, «todo lo que Dios ha realizado para la salvación del mundo» (n. 8).

Con esta hermenéutica personal y totalizante del memorial que supera con mucho los reduccionismos calvaristas y rituales de la teología de los últimos siglos, no cabe duda que se ofrecen nuevas posibilidades interpretativas de la sacrificialidad eucarística⁵⁸, de las que buena prueba son los notables progresos logrados en el diálogo ecuménico durante la reciente década de los 70.

Y el cuarto de los aspectos del memorial destacados en el texto de Lima, el más complejo y en torno al cual han girado mayormente todos los problemas o discusiones de varios siglos acá, es el de la *eclesialidad*.

La *anámnesis* eucarística, además de gesto de Cristo (cf. n. 7), y gesto automanifestativo de su presencia y acción personales y transcendentales, es también una acción sacramental, una «celebración festiva» (*Ibid.*) de la Iglesia.

Dos son las notas explícitas con las que nuestro documento interpreta esta eclesialidad: la asociación y la intercesión.

La acción anamnética de la Iglesia no es autónoma. Si es acción sacramental, quiere decirse que no sólo es actualizadora, sino también simbólica o manifestativa de la nueva visibilidad que adopta la acción personal de Jesús, en la que

57 Cf. FyC, Lo n. 3, p. 372; Ac n. 8, p. 369.

58 Me he ocupado de ello en mis artículos. 'La simbólica del banquete memorial. Hacia una interpretación más coherente de la sacrificialidad eucarística', en *Ciencia Tomista* 105 (1978) 225-79; 'Las razones formales de la sacrificialidad. Indagación crítica sobre la teología eucarística', en *Scriptorium Victoriense* 25 (1978) 121-81; y 'Sacrificialidad y simbolismo', en *Escritos del Vedat* 11 (1981) 409-36.

la Iglesia va incluida y donde la comunidad expresa, de *forma propia*, su unión, su asociación, al gesto radicalmente único y válido de Cristo. Sumo Sacerdote y Mediador (cf. nn. 3, 8-9)⁵⁹. Por tal motivo, su acción peculiar «sacrificial», si cabe utilizar este término, se reduce, para los autores del documento, a esa «oración de intercesión», o de «acción de gracias», o de «presentación» (cf. nn. 3, 8-9) con que la Iglesia, unida a y apoyada siempre en la continua intercesión de su Señor, suplica a Dios que «conceda a todo el género humano los beneficios de la obra salvadora» (n. 8)⁶⁰.

A eso mismo se reduciría o en esa coordenada —la de la «intercesión»— se podría interpretar, dice el texto (cf. Comment. n. 8) sin precisar ningún otro aspecto conceptual, la idea del sacrificio «propiciatorio» de la que ha hablado siempre la teología católica.

Con todo, aún a riesgo de haber condensado en exceso sus principales asertos, esta es una de las dos vertientes del memorial y esas son las líneas que vertebran la visión de la sacrificialidad. Volveremos sobre todo ello a fin de puntualizar críticamente algunos de elementos explicativos reseñados. Pero allende esas limitaciones o deficiencias expresivas, fáciles de intuir desde numerosos puntos de vista, debe constarse que la afirmación de la sacrificialidad por esta vía simbólica o sacramental de la *anámnesis* es la única capaz de solventar las divergencias interconfesionales todavía existentes reales de un consenso doctrinal pleno puede ser la terminología utilizada y repetida con diversos matices en el documento, cuando habla de la Eucaristía como «memorial de Cristo muerto y resucitado» (n. 5), «memorial de todo lo que Dios ha realizado para la salvación del mundo» (n. 8; cf. n. 6), o, sencilla y acertadamente, de que la Eucaristía es «el sacramento del sacrificio único de Cristo» (n. 8). Todas ellas son expresiones tan exactas y fecundas de contenido, que, bien leídas, facilitarían enormemente la formulación de la fe común a la que tiende el proceso consensual.

g) *La Eucaristía, sacramento de la presencia real de Cristo.*

Frente a las declaraciones genéricas de los primeros textos de FyC (Lausana, Edimburgo, Lund...), en los que, o bien

59 Cf. FyC Lo n. 3, p. 372; Ac nn. 9-10, p. 369.

60 Cf. FyC Lo n. 3, p. 372; Ac n. 9, p. 369.

se hacía una confesión global sobre la presencia⁶¹, o bien se constataban las concepciones divergentes en cuanto al modo de ser y manifestarse dicha presencia⁶², o bien se reconocía la imposibilidad de aprehender o de expresar en un lenguaje humano tal realidad⁶³, los últimos textos más «sistemáticos» (Bristol, Lovaina, Accra...) han cambiado por entero los enfoques y los enunciados. El de Lima en general mejora los logros precedentes. Quizás sea un fruto más de la nueva visión anamnética.

En la línea de progresión en que se venía trabajando⁶⁴, se reconoce, sin más, que «la presencia de Cristo es, sin duda, el centro de la Eucaristía» (n. 14). La razón no puede ser otra que el sentido personal de la anámnesis ya notado, su valor realista (cf. nn. 6-8) y la conjunción simbólica en ella de la palabra (del propio Cristo) y del gesto convivial (cf. n. 12)⁶⁵. La suma de todo lleva a esa presencia confesada por las Iglesias como una presencia «real, viva y operante» (n. 13).

Los puntos de visión elegidos en el desarrollo «explicativo» de esa presencia son diversos. Se refieren sucesivamente y principalmente a su enmarque eclesial, al aspecto conversivo de los dones y, si podemos hablar así, al «fieri» de la misma.

Sobre la eclesialidad contextual e intencional de la presencia se sugieren algunos apuntes del mayor interés. Por un lado, se recuerda la variedad de formas o manifestaciones presenciales con que Cristo cumple su promesa de estar con los suyos hasta el fin de los tiempos (cf. n. 13)⁶⁶. Por otro, se insiste en la singularidad (*presence unique*) de la forma eucarística expresada en la palabra institucional que la refiere concretamente a los dones del convivium y la distingue de los otros modos eclesiales (cf. *ibid.*). Por otro, en fin, se le entiende en su relación con la fe, más no porque sea ésta «la causa de la presencia»⁶⁷, la cual depende sólo de la iniciativa personal del propio Cristo, sino porque es el elemento

61 Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos*, Confer. de Lausana (Lau) (1927) n. 54, p. 36; Confer. de Edimburgo (Ed.) (1937) nn. 89-90, pp. 56-57; Lu n. 159, p. 126; etc.

62 Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos...*, Lau n. 55, p. 36; Ed. n. 89, p. 56.

63 Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos...*, Lau n. 55, p. 37.

64 Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos...*, Lu n. 112, p. 113.

65 Cf. FyC, Lo n. 3, p. 372; Ac n. 13, p. 370.

66 Cf. FyC, 'Hacia un consenso'..., n. 3, p. 224; C. Vaticano II, SC 7.

67 Cf. FyC, 'Hacia un consenso'..., n. 4, p. 224.

necesario para la acogida y recepción del gesto gratuito de Jesús (cf. n. 13). De esta manera, además de proclamar dicha gratuidad, se subraya indirectamente que la «intención primera» de la presencia en sí y de la realidad eucarística, en general, es el encuentro, la interrelación, la participación real en los dones consagrados (cf. nn. 15, 32).

Se abunda, sin embargo, con detalles más precisos en el asunto de la singularidad en cuanto referencia a esos dones, dado que «el NT establece un vínculo definido explícito entre la presencia eucarística y los elementos de pan y vino»⁶⁸. Esa referencia vinculante es la que ha expresado la teología con la categoría de la «conversión» sacramental.

El tratamiento del tema hecho por nuestro texto yo diría que no es tan directo y decidido como en veces anteriores⁶⁹. Se soslaya este tipo de enfoque —el más polémico, por cierto— y se limita a una exposición testimonial de las diferencias aún existentes entre las iglesias a este respecto. Mientras unas —«numerosas», matiza el pasaje en cuestión— «confiesan que el pan y el vino se convierten (*become*) de un modo real aunque misterioso en Cuerpo y Sangre de Cristo resucitado», otras, continúa el mismo texto, «no unen la presencia real de Cristo tan necesariamente a los signos del pan y del vino» (a la conversión de estos se entiende) (Cf. Coment. n. 13).

O, de otra manera, vistas las cosas desde el mismo nexo presencia-conversión e interpretada esta última como «un intento de explicación de la presencia real y singular» (Coment. n. 15), o del «cómo» éste tiene lugar, las diferencias radican en que mientras aquellas «consideran necesario un cambio, en virtud del cual ya no permanecen el pan y el vino, sino el Cuerpo y la Sangre de Cristo», éstas varían en dicho cambio una explicación que no mira a dar una razón exhaustiva del misterio, sino a salvaguardarlo de interpretaciones peligrosas»; o, en posturas más asistemáticas aún, se conformarían con afirmar sólo la presencia sin intentar explicarla (*Ibid.*).

68 Cf. FyC, 'Hacia un consenso'..., n. 3, p. 224.

69 Por ej., en el documento de Ac, cf. n. 34, p. 375-76; o en otros textos ecuménicos similares (v.gr., 'Declar. anglic.-catól. sobre la doctr. eucar., [Windsor 1971] n. 6, en *Diálogo ecuménico* 8 [1973] 71; *Lutherans and Catholics in Dialogue, III. The Eucharist as Sacrifice* [Washington 1967] pp. 195-196, etc.).

Una visión así, tan genérica como flotante por su mero valor testimonial, motiva que los miembros de FyC, de acuerdo con su habitual «neutralidad», no puedan sino recomendar una armonización de tal cúmulo de diversidades «dentro de la convergencia (doctrinal) formulada en el texto» (Coment. n. 13). Quizás era imposible pretender ir más allá en el esclarecimiento de la problemática latente; al menos de esa forma directa que digo.

Pero si el argumento no se aborda de una manera frontal, indirectamente se ofrecen, no obstante, algunas otras pistas interpretativas —quizás con ciertos visos de «explicación», aunque no a la usanza académica tradicional sino desde otros puntos de vista estrictamente sacramentales—, a propósito de dos aspectos importantes implicados en todo este asunto: la mediación de la palabra y la intervención del Espíritu.

La promesa de Jesús de darse y estar con los suyos (cf. nn. 13-14, coment. n. 14) es fundamental a la celebración eucarística (cf. n. 14). Tanto que es su mismo origen histórico y la razón de ser del sacramento. Se actualiza en el memorial y se sacramentaliza en el relato de la institución, que se contiene «en el centro mismo de la Eucaristía» (n. 13) y encierra la «palabra viva de Cristo» (n. 15).

Esa *memoria institutionis*, verbalizada sacramentalmente, es el vehículo de la presencia real antes dicha (cf. nn. 14-15)⁷⁰. Y lo es, porque la palabra presente y operante, bajo esa forma simbólica plena del memorial, es la misma palabra de Cristo, que es «palabra creadora»⁷¹ y palabra que declara y realiza por sí la verdad explícita que enuncia: la de El mismo, de su Cuerpo y Sangre, entregados por nosotros. Su presencia no es más que el cumplimiento de la promesa y la realización del sentido más propio del gesto sacramental, donde quien dice «Esto es mi Cuerpo...» es el mismo Cristo. Y «lo que Cristo declara es verdad y esta verdad se hace real cada vez que se celebra la Eucaristía» (n. 13).

Pero, a su vez, esa mediación vehiculante de la palabra conduce por su propia densidad cristológica y sacramental a otro factor decisivo del hecho eucarístico: al Espíritu, en quien

70 Cf. FyC, Lo n. 4, p. 373; Ac n. 14, p. 370.

71 Cf. FyC, Ac n. 34, p. 376.

se cumplen todas las promesas de Jesús y en cuya virtud su palabra se hace eficaz y realizadora (cf. n. 14) ⁷².

Sobre este punto gravita ahora todo aquel carácter epiléptico general de la Eucaristía y la singular invocación del Espíritu reclamada por la misma anámnesis de Jesús (cf. nn. 14, 16-17) ⁷³. «La unión indisoluble entre el Hijo y la obra del Espíritu» (Coment. n. 14) y la función de éste en la economía cristiana (cf. n. 14), «explican» que toda la celebración eucarística dependa del Pneuma de Jesús (cf. n. 14) ⁷⁴; lo mismo la acción en sí, —que no es mecánica o de orden mágico, sino oracional o expresiva de la fe de la Iglesia (cf. n. 14, coment. n. 14)—, que su eficacia (cf. *ibid.*; 15), o que su contenido sacramental, que, según lo dicho, no es otro que Cristo (cf. n. 5-6, 8, 14) resucitado y manifestado a los hombres por el Espíritu de Dios.

Todo ello es preciso tenerlo en cuenta a la hora de releer el tema presencial en nuestro documento. Un tema que, si resulta siempre inexpresable en nuestras categorías humanas, lo es no sólo por la realidad cristológica actualizada, sino también por la índole escatológica que le otorga esta intervención omnimoda del Espíritu recreador y santificador que, convirtiendo los elementos de pan y vino en signos nuevos de una realidad novísima —Cristo resucitado— (cf. n. 15), hace de todo el *convivium* un verdadero anticipo del Resino (cf. n. 18) ⁷⁵.

En suma, la dimensión pneumática, en virtud de la cual se «realiza» todo el contenido de la anámnesis, es la que mejor permite entender la propia sacramentalidad general de la Eucaristía; sacramentalidad que el texto de Lima enuncia sintéticamente diciendo que «el banquete eucarístico es el *sacramento* del Cuerpo y Sangre de Cristo» o, con más concisión aún, «el *sacramento* de su presencia real» (n. 13).

A modo de apéndice de este complejo argumento presencial, tocante a sus aspectos dogmáticos y no sólo litúrgicos o celebrativos, como aparentemente figura en el texto, debería considerarse en este punto la doctrina expuesta sobre la

⁷² Cf. FyC, Lo n. 4, p. 373; Ac n. 14, 370.

⁷³ Cf. FyC, Lo n. 4, p. 373; Ac nn. 14, 17, 18, pp. 370, 371.

⁷⁴ Cf. FyC, Lo n. 4, p. 373; Ac n. 17, p. 371; 'Hacia un consencio'..., n. 4, p. 225.

⁷⁵ Cf. FyC, Lo n. 4, p. 373; Ac n. 16, p. 371.

reserva de los dones eucarísticos de la que ya se hizo mención más arriba.

Por la misma «coherencia teológica» entre la dogmática y la praxis que la propia FyC ha denunciado en alguna ocasión ⁷⁶, el documento de Lima debiera haber ahondado algo más de esas conexiones. Se ha limitado, sin embargo, como ya dije, a constatar las diferencias de praxis existentes, a recomendar un tratamiento de atención especial a los elementos eucarísticos consagrados, a respetar los distintos usos de las iglesias y a recordar la jerarquía de intenciones de la misma presencia real (cf. n. 32). No es poco, ciertamente, si todo eso se sitúa dentro del «proceso de convergencia» recorrido y se abre a una lectura más amplia del reconocimiento de la presencia real eucarística «después de» la celebración, aunque dentro siempre de su dinamismo natural. Pero se esperaba algo más en todo este asunto, teniendo delante ya enunciados anteriores —en el texto de Accra, p. ej., en su n. 34—, donde los asertos doctrinales habían llegado a una cota de afirmación dogmática extraordinariamente luminosa. Ahora bien, ese «retroceso» forma parte del devenir dialéctico del consenso interconfesional y será, sin duda, una nueva fase en el progresivo redescubrimiento y en la más clara y común formulación de la fe común sobre la presencia real. Más adelante matizaremos algunas otras cosas.

III.—VALORACION CRITICA DEL DOCUMENTO DE LIMA

A lo largo de la exposición sintética anterior creo haber sugerido ya, unas veces de manera explícita, otras entre líneas, datos y elementos de juicio para proceder a una estimación crítica de este importante texto de FyC. Este es el momento de realizarla, a la vista de los contenidos reseñados y ciñendonos, como lo declararé al inicio, al texto en sí.

1. *Las líneas fundamentales de su doctrina eucarística.*

a) *La naturaleza «teologal» de la Eucaristía.*

De particular importancia en el momento renovador por que atraviesa la liturgia es esta reafirmación ecuménica de la primacía de lo teologal en el complejo gesto eucarístico.

76 Cf. FyC, Ac nn. 34-35, pp. 375-76; 'Hacia un consenso'..., n. 6, p. 225.

Y lo es, porque los acentos que hoy se marcan con determinado énfasis lo mismo en la doctrina que en la praxis —el propio texto de Lima es testigo de ello en algunos de sus desarrollos eclesiales —(cf. nn. 19-26)— tienden al comunitarismo y a la horizontalidad y no proclaman, quizás, con la nitidez debida esta confesión del don divino y del reconocimiento agradecido de la Iglesia, lo que equivale a empobrecer el verdadero sentido del propio memorial de Jesucristo.

Lo teologal no sólo es primario en la realidad eucarística, sino determinante de todas las demás dimensiones simbolizadas, de lo eclesiológico, de lo antropológico, de lo litúrgico, etcétera. El don de Dios motiva la alabanza agradecida de la comunidad, su vida de comunión en Cristo y en el Espíritu —«dones» de Dios por antonomasia—, su compromiso misionero y transformador del mundo y hasta los propios gestos litúrgicos de la confesión.

Por ello y por cuanto representa también de verdadera proclamación de toda la economía divina, compendiada en plenitud en el misterio histórico-pascual de Jesús, la recuperación de la dimensión teologal de la Eucaristía en el texto de FyC da fe de toda la novedad del culto cristiano, que, vivido como fiel memoria del misterio de Cristo, no es un culto sacrificialista o ritual en su sentido más común, sino personal, escatológico y eucarístico y se realiza sobremanera en esta nueva forma de simbolización del amor salvador de Dios y de la alabanza de la comunidad creyente.

En esta primera perspectiva se concentra todo el contenido trinitario de la celebración cristiana, que el documento, explicitando la densidad de la confesión de fe, denomina sucesivamente «acción de gracias», «memorial» y «invocación», para corresponder a la propia estructura también trinitaria de tal confesión y desarrollar, con cierta especificidad, los múltiples aspectos semánticos actualizados en la única y polifacética simbolización de la economía salvadora.

Primer mérito, pues, de nuestro documento. No sólo engarza la profesión de fe eucarística con la intervención de Dios en esa economía, sino que ofrece una visión modélica —la del esquema trinitario— para cualquier tratamiento de esta realidad sacramental (la Eucaristía), cuyo núcleo constitutivo es el mismo misterio de Dios presente en nuestra historia.

b) *Una interpretación pneumática del acontecimiento eucarístico.*

La reducción de los grandes temas dogmático-doctrinales, sobre todo de los eclesiológicos, a una clave pneumática viene siendo casi ya una costumbre en los documentos ecuménicos contemporáneos. De esta manera se decanta una nueva visión y proclamación de la fe común logradas a partir de sus raíces económicas y de su entronque con el centro y la esencia misma de toda confesión verdaderamente cristiana: el misterio Trinitario. En tales coordenadas, toda confesión se hace con la luz y desde la perspectiva del Espíritu que es la verdadera clave de la economía postpascual. Así se vive y se proclama la verdad sobre la Iglesia en el mismo símbolo de la fe y así se ha de proponer la de la propia Eucaristía.

La interpretación pneumática de la cena de Jesús abarca todos sus contenidos más esenciales: la oración eucarística (cf. nn. 3, 4, 9-10, 14, 16, 23) el memorisal presencializador (cf. nn. 6, 9-11, coment. n. 13), la presencia personal de Cristo (cf. n. 14-15), la dimensión comunitaria (cf. nn. 10-11, 17, 19-26), el carácter escatológico (cf. nn. 2-4, 18) etc. Y, además, reviste a todo el discurso de un tono de novedad y profundidad nuevo —por cierto, el que corresponde también a esa novedad del culto cristiano citada, que obliga a modificar los esquemas al uso adoptando otros que se adecuen mejor, por la superación de apriorismos académicos o de escuela y la incorporación de un nuevo lenguaje simbólico, a un hecho que, dada su condición escatológica, resulta inabarcable e inexpressable en nuestras categorías religiosas y teológicas habituales. Y eso aparte de que, como realidad misteriosa, sólo es accesible a la luz de la fe que nos da el Espíritu de Jesús.

Creo que ésta de la pneumatológica es otra de las grandes constantes del texto de Lima y una de sus vetas de mayor riqueza de contenido y más luminosas de cara a su comprensión actual y a las futuras posibilidades de acercamiento en la fe y en la doctrina. Al fin y al cabo, toda forma de comunión es siempre una manifestación del Espíritu.

Opino que en esta línea pneumática se debe caminar y a ella, concretamente, se deberían reducir, para una mejor inteligencia por todos, esos problemas o aspectos de la realidad eucarística que todavía suscitan celos o malentendidos

desde supuestos o conceptos aprioristas o extrínsecos a la misma realidad eucarística. Por ej., en torno a las distintas «ideas» previas que se tienen del sacrificio, o al «hecho escatológico» de la presencia de Cristo, cuya perspectiva pas-cual, con todo lo que ésta encierra, no se tiene debidamente en cuenta —al menos en algunos enfoques tradicionales— a la hora de dar fe de su sentido o de intentar alguna que otra «explicación».

Nuevo valor, por tanto, en el haber del texto de Lima es haber resaltado, aunque no explote todas sus posibilidades, esta singularidad pneumática del más importante de los sacramentos cristianos.

c) *Reafirmación eclesial de la Eucaristía.*

No podía faltar en un texto ecuménico de estas características y es, acaso, la dimensión temática aludida con mayor amplitud y dispersión en todo el documento.

Por lo expuesto más arriba, cabe decir que la eclesialidad eucarística afirmada es de carácter cristocéntrico y se enuncia sobre la base de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. En ese supuesto, la Eucaristía es su signo manifestativo y realizador por antonomasia. El símbolo sacramental que mejor la identifica y define. El centro de toda su vida. El acontecimiento que le hace tomar conciencia de su ser y de su existir «en Cristo» y del que brota y al que aboca toda su actividad y su dinamismo evangelizador y transformante en medio de y al servicio del mundo.

Todo esto, contenido y dicho de diversas formas en el texto es de una fuerza unitiva evidente. Sus reafirmaciones no sólo explícitas, sino reiterativas, sobre todo a propósito de la proyección misionera, revisten una singular significación y aportan unos impulsos innegables en el camino ecuménico de la reconciliación. Así lo han venido ponderando desde siempre los órganos oficiales del movimiento y las iglesias que se han ido sumando a ese proceso de convergencia, jalonado, entre otros detalles, por los intercambios y consensos otorgados a los sucesivos documentos.

Pero pienso que en el texto de Lima se dan algunos avances más sobre esas bases ya adquiridas y afirmadas por todos. Concretamente, se apuntan dos facetas eclesiológicas de la realidad eucarística que, me parece, deben recibir la

mayor atención y ser objeto-motivo de estudio y de posibles decisiones en el orden práctico intercomunal.

La primera se refiere a la eclesiología de la comunidad local y, más en particular, de la comunidad eucarística (cf. nn. 19, 29). Y a una eclesiología de signo universalista. La Eucaristía es el signo excelente de la verdadera eclesialidad y universalismo de cada iglesia local, porque en el sacramento de la cena se hace real y efectiva la comunión con Cristo y con todo su Cuerpo eclesial (cf. n. 19). Por eso cada comunidad particular sacramentaliza la realidad de la única Iglesia y, al vivir esa comunión eucarística en Cristo, vive ya y se abre a la más plena realización de la unidad comunal con las demás iglesias que, de modo semejante, son testigos vivientes de dicha comunión universal. Es la propia Eucaristía, celebrada en el seno de cada iglesia particular, la que genera este dinamismo catolizante y la que obliga a que la vida de todas las iglesias manifieste, en unos mismos signos de fe y reconciliación —sobre todo el del banquete común— la verdadera catolicidad de la Iglesia, oscurecida ahora en su testimonio evangelizador, por el hecho de las divisiones existentes.

A ello debe poner coto esta nueva visión de la eclesialidad vivida en las comunidades iglesias locales y la nueva conciencia que para eso deriva del valor católico de toda Eucaristía cristiana. Punto, pues, de singular transcendencia éste que incorpora el texto de Lima y que está llamado a descubrir y potenciar nuevos modos de convergencia entre las confesiones cristianas.

El otro aspecto eclesiológico notable, conocido de siempre, pero versionado con matices un tanto novedosos y urgentes, se refiere a la anomalía sacramental —implícitamente eclesiológica— existente en el ámbito ecuménico por la «interrupción» o «ruptura» del nexo *intrínseco* que liga y ordena recíprocamente los dos sacramentos fundamentales de la vida cristiana y de la unidad eclesial: el bautismo y la Eucaristía.

No es que a este propósito se sugieran grandes novedades. Pero sí se resaltan algunos rasgos que abren un nuevo compás en el proceso dialogal y de reencuentro. Uno de ellos es la traducción subjetiva de ese orden *intrínseco*, casi se diría entitativo o pre-confesional, del bautismo a la Eucaristía en términos de «derecho» personal del bautizado (cf. Coment.

n. 19)⁷⁷. Otro, correlativo a él, la consideración de ese período participativo como perteneciente a la «catolicidad eucarística» (cf. *id.*). O, en fin, la interpretación global de esta interrelación que, a juzgar por estos y otros detalles, hay que situar por encima de una mera cuestión disciplinaria en el trato habido entre las iglesias.

Este valor «entitativo» del orden intrasacramentario tiene su importancia en el proceso reunificador. Con él parece darse a entender que los «niveles de confesionalidad común» o de «concordancia suficiente», que, de un modo u otro, se han afirmado como necesarios para la intercomión eucarística⁷⁸, han de integrarse de alguna manera en este «orden radical», objetivo, que interconexiona, por motivos antecedentes y más profundos que la misma confesión subjetiva, estos dos sacramentos básicos de la comunidad eclesial.

El asunto no deja de entrañar dificultades de diverso tipo, pero en sí es portador de una nueva llamada a las iglesias a que critiquen con lucidez y definan con mayor precisión los verdaderos y estrictos contenidos de su fe, que no se identifican siempre con todo el aparato doctrinal; las divergencias reales con otras iglesias relativas a esa confesionalidad estricta, y las normas disciplinarias vigentes que, sobre esas bases doctrinarias, «impiden» la común celebración de la fe —de la misma fe formulada, acaso, con doctrinas diversas— y ocultan, por ello, la catolicidad sacramental tanto del bautismo como de la Eucaristía.

El criterio «objetivo» denunciado una vez más por el texto de Lima ha de ser leído, pues, en su verdadera dimensión preferente. Y en ese caso, relativizados los elementos confesionales y doctrinarios, e.d., puestos «en orden a» la comunión real de la fe, se abrirán nuevas posibilidades y caminos para la «con-celebración» ecuménica de la Eucaristía.

d) *Valor sacramental de la Eucaristía.*

Por encima de los muchos aspectos rituales que se esbozan en la descripción orgánica de la Eucaristía (v.gr. signos, ministro..., cf. nn. 27-29), destacan dos notas de singular relieve

⁷⁷ Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos...*, Lu nn. 154, 161, 163, pp. 125-127; Mo n. 138, p. 22.

⁷⁸ Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos...*, Ed n. 136, p. 67; Lu nn. 136, 158, 164, pp. 121, 126, 127; Mo n. 139, p. 222.

en la visión sacramental de la Eucaristía: la revisión de los ritos a la luz de un esquema general y de un criterio simbólico de celebración y la afirmación de la convivialidad.

La revisión es un imperativo ineludible del movimiento litúrgico contemporáneo, que tanto ha contribuido, por cierto, a una mayor proximidad de las iglesias en la profesión y celebración conjuntas de la fe, y «la mejor vía para la unidad eucarística» (n. 28) de todas ellas.

El énfasis que ha puesto en este cometido el texto de Lima es absolutamente oportuno por su urgencia y el incentivo ecuménico que encierra. La razón estriba en que dicha renovación litúrgica va a ser un auténtico crisol del propio movimiento ecuménico y nada mejor que la celebración eucarística para reafirmar en este orden de la praxis de fe los dos componentes que polarizan la tensión de ese movimiento: la unidad y la diversidad.

La unidad se reafirma dentro de un esquema global, simbólico, del gesto cristiano que, siendo «un todo único» (cf. nn. 2, 27), integra una notable pluralidad de elementos (cf. *id.*)⁷⁹ que, a la par que ponen de manifiesto la riqueza insondable del hecho eucarístico, posibilitan siempre la identificación de un mismo gesto esencial aun con todas las variantes formales que se puedan dar.

Por eso, la diversidad es exigencia de la propia unidad en la fe y en la celebración de su signo más expresivo. No sólo es compatible con ella (cf. n. 28)⁸⁰, sino una manifestación obligada de la misma «catolicidad» eucarística.

Un caso peculiar de esa apertura a la diversidad litúrgica es el que nuestro documento plantea a propósito de la utilización de los elementos pan-vino en todas las liturgias, incluso en aquellos contextos humano-culturales «donde no son (alimentos) de uso común o fáciles de obtener» (*customary or obtainable*) (Coment. n. 28). La cuestión tiene un enorme interés no tanto por sus implicaciones evangelizadoras, —lo que ha podido ser, como en otras ocasiones de la historia, la raíz de este planteamiento—, cuanto por obligar a las iglesias a dar a la Eucaristía parte de su «verdad», si es que, ciertamente, al hacer memoria de Jesús y presenciar sus propios gestos

79 Cf. FyC, Lo Preámb., p. 370; Ac n. 28, pp. 373-74.

80 Cf. FyC, Ac nn. 29, 32, pp. 374, 375.

de vida, se quiere que la Eucaristía esté, como Cristo mismo, «próxima a los hombres de todas las culturas» (n. 21).

Sobre ese punto concreto de la mutabilidad o no de los elementos litúrgicos que FyC recomienda estudiar detenidamente (cf. Coment, n. 28), sería del mayor interés que se tuviera en cuenta la verdadera naturaleza sacramental o simbólica de los signos. Quiero decir, que los elementos utilizados se valoren no en razón de su naturaleza física o material (e.d., pan o vino de *determinadas materias* físicas), sino, como se ha destacado en la exégesis y eucaristología contemporáneas, en su calidad de «alimento» significativo de la vida, de la donación y de la comunión interpersonales.

Pero sea cual sea el fruto de ese estudio solicitado, el problema hay que plantearlo y el texto de Lima ha mostrado una valentía elogiabile.

La otra nota singular de la visión sacramental eucarística, aparte de esta de la renovación, es, digo, la afirmación neta de la convivialidad (cf. nn. 1-2, 12-13, 31-32). Y éste es otro valor importante de cara a una mejor comprensión del sacramento en sí y a una más fácil convergencia ecuménica.

El signo del banquete es eminentemente simbólico y permite la integración armónica de un sin fin de perspectivas eucarísticas: la histórica o institucional, la escatológica, la eclesial, la antropológica, etc. Recupera, además, el sentido más primitivo del simbolismo sacramental y evita incurrir en muchos de los defectos teológicos y litúrgicos que estuvieron en la base de las polémicas pasadas.

Su revalorización lo mismo en el plano teológico que celebrativo creo que puede aportar unos nuevos elementos de juicio para superar algunos de los problemas tradicionales; por ej. ciertos aspectos tocantes a la sacrificialidad y al uso del sacramento. De hecho, una buena visión simbólico-convivial de la Eucaristía es la que mejor salvaguarda la originalidad y los contenidos, v.gr. pascuales, de este acontecimiento cristiano —el banquete es la *verdadera forma simbólica del memorial* instituido por Jesús— y por ello puede ser una de las claves hermenéuticas decisivas a la hora de progresar en la formulación de la doctrina eucarística común. Y no se diga a la hora de posibilitar cauces nuevos de participación ecuménica en la mesa del Señor.

2. Los grandes temas de la dogmática eucarística.

El gran mérito del texto de Lima reincorporando la categoría bíblico-litúrgica del «memorial» para versionar los contenidos dogmáticos de la doctrina eucarística —sacrificialidad y presencia—, (cf. n. 5-13), no ha impedido, sin embargo, que en el conjunto de la exposición se den, creo, ambigüedades, imprecisiones o defectos de formulación que requieren una serie de mejoras en el esclarecimiento y en la expresión de algunos de sus aspectos. Al menos eso me parece desde el punto de vista de la dogmática y doctrina católicas y sin que ello merme lo mucho que de positivo se ha ido poniendo de relieve en cada uno de los puntos expuestos y valorados con anterioridad.

Veamos algunos de esos enunciados o enfoques defectuosos y, por ello, mejorables.

a) La sacrificialidad eucarística.

Salvado el gran valor explicativo que en este asunto tienen las distintas notas del memorial descritas de cara a la comprensión del sacrificio —unicidad, verdad, totalidad...—, pienso que las imprecisiones, a que voy a aludir, se refieren a otros supuestos distintos de las notas, pero previos a las mismas, y a la faceta de la eclesialidad del sacrificio. Y opino que en gran medida son fácilmente subsanables, habida cuenta de que son ambigüedades o deficiencias conceptuales derivadas por una especie de inconsecuencia lógica a partir de la propia idea del memorial o de alguna de esas notas especialmente subrayadas por nuestro documento. Pero debido a unas y a otras cosas la temática sacrificial da la impresión de haber quedado un tanto anquilosada o empobrecida. Por lo menos para una visión completa y convincente desde el punto de vista católico.

Y creo que el primer aspecto donde los estudios sobre nuestro texto —o las revisiones de la misma comisión de FyC— deberían apuntar algo más, en precisión y profundidad, es en relación al mismo significado genérico del sacrificio, del que, me parece se sigue usando un concepto demasiado tradicional más que cuestionable. Me refiero, concretamente, a que se vuelve urgente superar los esquemas victimales o calvaristas del sacrificio y asumir su sentido más original y simbólico: el sacrificio como proceso dialéctico de intercambio Dios-hombre, como realidad pactual y comunión, en el que se

integra plena y esencialmente, con mayor nitidez, la idea de la convivialidad.

En segundo lugar, es preciso que, en la aplicación de la idea sacrificial al misterio de Jesús, se deje perfectamente a salvo la singularidad escatológica del sacrificio nuevo, que no puede mensurarse por ningún modelo de sacrificio ritual, victimativo —lo que en muchas teorías no se ha respetado—, ni cabe reducir a sólo su actual condición —la de Cristo resucitado— de Sumo Sacerdote y Intercesor celeste a que alude nuestro texto (cf. n. 8) citando la conocida idea de *Hebr.* El concepto dialéctico y, a la par, simbólico del sacrificio obliga a integrar todos los aspectos históricos y pascuales del misterio de Cristo y a no limitarse a ninguno de ellos, dado que la sacrificialidad nueva vivida por Jesús y consumada ciertamente en el acontecimiento de su Pascua, máxime en el hecho de la resurrección, es de índole personal; y eso significa que el contenido o el acto sacrificial abarca todo su misterio y no la sola realidad de su muerte. Por eso mismo, la anámnesis, que es de esa misma naturaleza, e. d. memoria personal («Haced esto en recuerdo mío» de mi), es, asimismo, actualización de todo su misterio (cf. nn. 6, 8). Y de no salvar esta correspondencia entre una y otra cosa, el memorial y lo conmemorado que son realidades simbólicas o totalizantes, significa incurrir en una de esas inconsecuencias también simbólicas a las que me refiero. El texto de Lima, como tantos otros deudores de un conceptualismo sacrificial más o menos académico, incurre en algo de eso.

Otro detalle más a cuidar, que se desprende de este concepto simbólico de la anámnesis y del sacrificio y permite la mejor comprensión posible de la Eucaristía, es la necesidad de establecer definitivamente el punto de partida o la referencia base de esa reflexión sistemática sobre el sacramento cristiano. Si ese punto de arranque no es otro que la cena institucional de Jesús, donde El mismo en una serie de gestos simbólicos y proféticos ha *interpretado sacrificialmente* y resumido su vida y todo su misterio, la inteligencia de la misma sacrificialidad eucarística deberá hacerse a la luz de esos gestos y no de otros conceptos extrínsecos a la propia cena. Esto es, habrá de realizarse a partir de una clave sacramental; concretamente la que el mismo gesto de Jesús nos ofrece en el hecho del *banquete memorial*. En esta línea, que obligaría

a acentuar aspectos enunciados en el texto, pueden mejorarse bastante los asertos sobre el sacrificio tal como aparecen en el documento.

Pero así y todo, donde me parece que la doctrina sacrificial queda un tanto recortada por afecto de esas «inconsecuencias simbólicas» es a propósito de las perspectivas eclesiales del sacrificio eucarístico. En el texto, éstas se reducen prácticamente a la idea de un sacrificio de intercesión. Y bien dicho está, si con ella se indica la total dependencia de Cristo y la asociación explícita a su gesto mediador y universal. Pero esa idea de la intercesión no agota ni esclarece por entero, desde una visión tradicional y católica, todo el valor encerrado en la eclesialidad.

La clave de una recuperación plena de esa eclesialidad vuelve a ser el concepto de *anámnesis*.

La verdad íntegra del memorial, en cuanto acto conjunto de Cristo y de la comunidad, comporta, además de la actualización de las significaciones propias del sacrificio original, su realización presente a escala de Iglesia, en y mediante ella misma. Implica una «modalidad» real y operativa del sacrificio único. Es la modalidad que la tradición cristiana ha conocido con el término «aplicación».

Cuando el texto de Lima habla en conceptos de sacrificio de intercesión de la Iglesia, pienso que tal idea es demasiado restrictiva y, en los mejores supuestos, debería ampliarse entendiendo por ello una *intercesión efectiva y realizadora*, e.d. una *verdadera aplicación*, porque, de no ser así, no se habría recogido toda la verdad tradicional, y el propio memorial se reduciría a una realidad moral y subjetiva (la Iglesia que «recuerda», que «intercede», que «presenta»...). La *anámnesis* es algo «más» que esa acción subjetiva. Es «hacer real», eficaz, lo que se proclama (cf. nn. 5-8). Es recibir y participar realmente el don de Cristo, la salvación operada en su sacrificio irrepetible y ahora hecho «actual». Es «aplicar» a la comunidad ese sacrificio único y suficiente.

Por eso digo que la sola intercesión, sin más, no «explica» o declara todo el contenido eclesial. Hay que traducirla a otra expresión más adecuada, más simbólica. La de la «aplicación» lo es. Y en esta última clave conceptual, con mayor congruencia simbólica que en la mera intercesión, es donde se vuelve más comprensible, aunque algunas versiones no lo

hayan hecho así, el aspecto «propiciatorio» del sacrificio (cf. Coment. n. 8), del que ha hablado la teología católica. En resumidas cuentas, la propiciación es una forma de la aplicación y una y otra son connotaciones sucesivas que se desprenden del realismo y de la eclesialidad del memorial.

La otra faceta de la eclesialidad del sacrificio expresada en el texto de una forma más bien difusa y con matices entre individualista y parasacramentales (cf. nn. 9-11), pero que form parte de la tradición más primitiva —sobre todo a partir de S. Agustín— y queda también incluida en esa verdad integral de la anámnesis es la idea de la auto-oblación de la Iglesia.

La Eucaristía es *también* el sacrificio de la Iglesia. Sacrificio u ofrenda a Dios y en favor los hombres *realizado* por la Iglesia *con Cristo por Cristo* y *en Cristo*, claro está. Pero, al fin y al cabo, entrega de sí misma a Dios mediante la que *actualiza* la virtud universal del sacrificio único de Jesús, por la que la comunidad, que es eso solamente *en Cristo*, se siente capacitada para este «acceso» al Padre.

Esta auto-oblación de la comunidad es como una *eclesialización* o una forma de *sacramentalización del acontecimiento irrepetible de Cristo* y lo que motiva que la Iglesia, al revivir en sí, las «razones» mismas de la entrega de Jesús, dé cauce libre, a partir de la celebración eucarística, a todo ese dinamismo evangelizador y transformante del mundo del que se hizo breve balance en su momento.

Con estas acotaciones críticas pienso que pueden mejorarse los avances logrados en el tema sacrificial, ateniéndose mucho mejor a la tradición cristiana y al peso simbólico de una verdadera sacramentalidad, lo que facilitará nuevos modos de convegenia en la profesión de fe eucarística común.

b) *La afirmación de la presencia real de Cristo.*

Las distintas coordenadas sobre las que se asienta la afirmación de la presencia (v.gr., anamnética, cf. nn. 6-8; pneumática, cf. 1415; dinámico-eclesial, cf. nn. 13, 15, 32; sacramental, cf. nn. 12-15 etc.) brindan unas magníficas posibilidades de interpretación y, de hecho, han permitido llegar a una formulación de la doctrina bastante más armónica y satisfactoria que la del tema sacrificial.

Sin embargo, también en este ámbito se aprecia, vistas las cosas desde un punto de consideración católico, una especie de falla hermenéutica entre los asertos genéricos sobre la

presencia y algunas de sus implicaciones más pormenorizadas. Concretamente esta ruptura aparece a propósito de dos aspectos esenciales de la dogmática presencial: primero, en la relación de la presencia a los dones o acerca de la denominada «conversión» eucarística; segundo, en relación a la reserva y uso de los dones consagrados.

La *singularidad* de la presencia eucarística resaltada en toda la tradición cristiana y de la que habla nuestro texto (cf. n. 13), no se expresa plenamente con sólo decir que se trata de una presencia «real, viva y operante» (*id.*). Implica algo más que la mera alusión a la realidad personal de Cristo. Su promesa y su palabra institucional la refieren directamente a los dones (cf. n. 14)⁸¹. Y es ahí, a la hora de expresar la realidad de la presencia cumplida en ese orden, donde nuestro documento denota alguna que otra deficiencia. Por un lado se limita a constatar la diversidad de pareceres de las iglesias al respecto, sin exponerse más allá de una ambigua neutralidad (cf. Coment. n. 13, coment. n. 15). Por otro, incurre en la ya dicha inconsecuencia simbólica respecto a las dos claves interpretativas de la singularidad: la clave sacramental de la palabra (cf. nn. 13-15) y la clave pneumática de la acción del Espíritu (cf. n. 15).

Hay, sí, en teoría, una buena afirmación de la sacramentalidad general eucarística al decir, por ej., que «el banquete cristiano es el *sacramento del Cuerpo y de la Sangre de Cristo*» o «el *sacramento de la presencia real*» (n. 13), o al hablar de que «el pan y el vino se convierten en *signos sacramentales del Cuerpo y de la Sangre de Cristo*» (n. 15). Pero esa sacramentalidad pierde parte de su pregnancia realista o plenamente simbólica cuando se trata de la palabra sacramental en la que se contienen la promesa y la palabra mismas de Cristo (cf. n. 13) referentes a los dones, o cuando se habla de la nueva condición sacramental de los dones consagrados (cf. n. 15).

No es salvaguarda toda la sacramentalidad de la palabra, porque, si es portadora de la intención y verdad plenas de la propia palabra de Cristo (cf. n. 13), que es creadora y eficaz (cf. n. 15)⁸², su significación y su virtud operante deben llegar a la realidad misma de los dones, cuya «*verdad-realidad*» nueva

81 Cf. FyC, Ac n. 34, 375-76; 'Hacia un consenso'..., n. 3, p. 224.

82 Cf. FyC, Ac n. 34, p. 375.

es ahora, en la declaración de Jesús, su Cuerpo y su Sangre; e.d., su verdad sacramental comporta el hecho de la conversión escatológica de los mismos dones.

Esto no es una «explicación» de la presencia real como a veces se ha querido dar a entender y se colige de algún otro pasaje de nuestro texto (cf. Coment. n. 15). La conversión en sí no es extrínseca a la presencia. No es su «modo de hacerse» o su «explicación causal». *Es la misma presencia expresada en la singularidad propia* que le caracteriza y a la que el texto alude sin acertar a definirla. Es la presencia real plenamente entendida por la dogmática católica, que, además de afirmar su índole *personal* —Cristo mismo es la realidad presente—, proclama que es de *naturaleza conversiva* —Cristo es la *única* realidad presente en los dones—. Otra cosa muy distinta y de carácter sistemático u opinable es la explicación que se dé a esa presencia *subjetiva y objetivamente real*.

Otro tanto cabría decir de la sacramentalidad de los dones. Al decir de ellos, tras haberse silenciado de algún modo este realismo presencial, que la conversión obrada por la palabra y el Espíritu los hace (*become*) «signos sacramentales del Cuerpo y de la Sangre de Cristo», puede dar la impresión de sonar a un puro transignificacionismo, en el que, de no precisarse con mayor exactitud el asunto de la realidad presente, se habrían acallado parte de la dogmática presencial y parte de la sacramentalidad de los mismos dones. Por eso, creo que es otro detalle a matizar.

Y creo que el documento no es tampoco plenamente consecuente o no hace justicia, deduciendo de ahí todo el valor implícito, a la otra clave explicativa de la presencia: la pneumatológica, significada por la intervención especial del Espíritu (cf. nn. 14-15). De ella, pienso que se echan en falta tanto la originalidad como la profundidad de esa acción, que convierte la eucaristía en un acontecimiento escatológico solamente inteligible bajo la luz del Espíritu y del misterio de la resurrección. Y este es un aspecto en que el texto de Lima debería haber abundado algo más.

El segundo de los aspectos doctrinales donde digo se aprecia una cierta falla sacramental es una derivación concreta de la presencia afirmada ahora y se refiere al tema también sintetizado más arriba de la «reserva y uso de los dones consagrados» después de la celebración (cf. n. 32). El trata-

miento que se hace del asunto es puramente testimonial y «utilitario». Se recuerdan las distintas praxis de las iglesias y se enuncian unos criterios de acción de valor teológico y ecuménico. Pero vuelve a aparecer en este capítulo la atenuación de la sacramentalidad aplicada concretamente a los dones. Y es motivo de extrañeza el que los autores del texto, que con tanta fidelidad habían seguido y transcrito literalmente las más de las veces pasajes completos de documentos anteriores, no hayan considerado oportuno reiterarse en un texto de la Conferencia de Accra donde se justificaba por sus verdaderos motivos dogmáticos el uso poscelebrativo del sacramento. Esos motivos no eran otros que la verdadera y permanente sacramentalidad de los dones, pues «lo que se da como Cuerpo y Sangre de Cristo, *continúa* y pide ser tratado como tal»⁸³.

Si el de Lima no ha reparado en ello y menos aún ahondado en las posibilidades que brindaba para un nuevo esclarecimiento doctrinal, estimo que se puede deber a la ambigüedad reinante en el concepto de la plena sacramentalidad eucarística donde, por una cosa u otra, se ha desvirtuado algo de su realismo y eficacia.

Una revisión en este sentido, que devolviera a los conceptos de «memorial», «símbolo real» o «sacramento» toda su semántica originaria sería necesaria y fecunda para ultimar el proceso consensual en un tema de tanta transcendencia como el de la eucaristía.

CONCLUSION

¿Qué posibilidades ofrece entonces el texto de cara a la intercomión? ¿Puede ésta tener vía libre a la luz de un consenso realizado sobre la base de sus contenidos?

Curiosamente, contra lo que había sido costumbre y preocupación casi obsesiva en otros documentos anteriores del C.E.I. y de FyC⁸⁴, el de Lima, como sus antecedentes inmediatos, no dedica más que un brevísimo número (cf. n. 33)⁸⁵

⁸³ FyC, Ac n. 34, p. 376.

⁸⁴ Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos...*, Ed. nn. 117-20, 133-40, pp. 62-63, 66-67; Lu nn. 130-74, pp. 139-30; CEI N. Delhy, nn. 14, 25-29, 37, 55-58, pp. 155, 159-61, 164-65 170-71; Mo nn. 25, 129-42, pp. 180-81, 221-223; etc.

⁸⁵ Cf. FyC, Lo n. 7, p. 375; Ac n. 36, p. 376.

—el último de su texto— a este asunto transcendental. Sin duda, porque en el largo camino recorrido ha ido quedando claro que la intercomuni6n, m6s que argumento para un nuevo discurso apriorista dirigido a las iglesias, debe ser el fruto obligado y la consecuencia normal de ese otro proceso m6s importante y anterior que es el de la convergencia en la fe y en la praxis⁸⁶. La finalidad primera del documento miraba a este objeto y no era cuesti6n de teorizar sobre el otro motivo.

Nuestro texto recomienda, c6mo no, que, dado el «creciente reconocimiento mutuo expresado en el acuerdo, algunas iglesias pueden alcanzar una mayor amplitud de comuni6n eucarística entre ellas mismas» (n. 33), lo cual ser6 ya un anticipo y una forma de «acelerar el día en que el Pueblo de Cristo dividido se reúna visiblemente en torno a la mesa del Seúor» (*Id.*).

Pero esa intercomuni6n, o limitada o total, hay que decir que no ser6 la consecuencia inmediata del mero acuerdo doctrinal sobre la base del texto ofrecido —texto que precisa m6s de un retoque conceptual y espera una asunci6n crítica por las iglesias—, sino de otro tipo de encuentro intercomunitario m6s profundo; como decían los textos anteriores, «de la aproximaci6n (de las iglesias) a la plenitud de Cristo a trav6s de la experiencia eucarística»⁸⁷. Llegados a esa meta, a cuyo servicio se ordenan todos los contenidos y recomendaciones de nuestro documento, la intercomuni6n ser6 un signo de plenitud.

Y en ese instante, al t6rmino del proceso consensual, es cuando se pondr6 de relieve que la unidad de la única Iglesia se realiza «no s6lo en la unificaci6n de las estructuras denominacionales, sino, m6s profundamente aú n, en la *koinonia* del verdadero culto eucarístico, donde se manifiesta la Iglesia cat6lica entera»⁸⁸.

DOMINGO SALADO MARTINEZ
Instituto Teol6gico de San Esteban
Salamanca

86 Cf. L. Vischer, *Textos y Documentos...*, Ed. n. 136, p. 67; Lu n. 158, p. 126; Mo n. 139, p. 222.

87 Cf. FyC, Lo n. 7, p. 375; Ac n. 36, p. 376.

88 L. Vischer, *Textos y Documentos...*, Mo n. 125, p. 181.