

CIRCULO ECUMENICO DE TRABAJO
DE TEOLOGOS EVANGELICOS
Y CATOLICOS DE ALEMANIA
LA DOCTRINA SOBRE LOS SACRAMENTOS
EN GENERAL Y SOBRE LA EUCARISTIA
1985

Con el título original *Lehrverurteilungen: kirchentrennend?* han venido publicándose estos últimos años, en el vol. 4 (de varios tomos), los estudios y materiales diversos (ponencias, respuestas, etc.) del *Círculo Ecuménico de Trabajo de Teólogos Evangélicos y Católicos de la República Federal de Alemania*, en el que convergen los dos grupos de teólogos que durante décadas trabajaron antes en búsqueda de un diálogo fructífero entre las dos grandes iglesias de Alemania: el grupo evangélico, en torno al Obispo luterano Hermann Kunst; y el católico, en torno al Cardenal Hermann Volk, ambos fallecidos. Estos estudios se han editado en la colección creada por Herder (Friburgo de Brisgovia) y Vandenhoeck und Ruprecht (Gotinga): *Dialog der Kirchen*. El t. I del mencionado vol. 1 recogió en su día los estudios referentes a *Justificación, Sacramentos y Ministerio en tiempo de la Reforma y hoy*, siendo directores de edición el Obispo Prof. K. Lehmann y el Prof. W. Pannenberg.

Diálogo Ecuménico publicó ya el estudio sobre la justificación del pecador (cf. DiEc t. XXIII, n. 77 [1988] 335-381), lugar por el que se citan siempre aquí las referencias a este capítulo del volumen en la publicación que ahora hace *Diálogo Ecuménico* del estudio, en él también incluido, relativo a la *Doctrina sobre los sacramentos en general y sobre la Eucaristía/Cena*. Esta revista tiene la intención de publicar lo más pronto posible los estudios restantes en torno a los demás sacramentos contenidos en dicho volumen. La traducción española (igual que la del estudio ya publicado) es del Dr. Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Pontificia de Salamanca), habiendo sido revisada íntegramente y controlada teológicamente por el Prof. Adolfo González Montes.

La importancia de estos estudios es grande, por el grado de convergencia doctrinal católico-luterana en ellos logrado. Esta convergencia ha permitido que la *Comisión Ecuménica Mixta Católico-Evangélica*, de la República Federal de Alemania, aprobara la *Relación Final Sobre la revisión de las condenas del siglo XVI* (1985), que puede verse en: A. González Montes, *Enchiridion oecumenicum*, vol. 2 (Salamanca 1993), nn. 1621-1639. Esta Relación va precedida en una breve introducción histórico-teológica, que la ubica en el contexto del diálogo teológico actual (pp. 513-515).

Original del texto: K. Lehmann y W. Pannenberg, Lehrverurteilungen: kirchentrennend?, vol. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (Friburgo de Brisgovia: Herder / Gottinga: Vandenhoeck und Ruprecht 1986), pp. 77-88 (*Sacramentos en general*); pp. 89-124 (*Eucaristía/Cena*). El Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos agradece el permiso editorial concedido para la traducción española.

I

DOCTRINA SOBRE LOS SACRAMENTOS EN GENERAL

La condena de posiciones católicas en la *Confessio Augustana* art. 13 (ed. pr.) y *Apología* art. 13 (*De numero et usu sacramentorum*), así como en distintos escritos confesionales reformados y la condena de posiciones evangélicas en los cánones 1-13 *De sacramentis in genere* de la Sessio VII del Concilio de Trento (DS 1601-1613) se resumen a continuación bajo cinco temas: 1. Características constitutivas de los sacramentos; 2. Eficacia de los sacramentos en virtud de su realización (*ex opere operato*) e importancia de la fe (*sola fide*); 3. Irrepetibilidad de determinados sacramentos en virtud del otorgamiento de un carácter permanente (*character indelebilis*); 4. Sacerdocio de todos los bautizados y potestad para la administración de los sacramentos; 5. Variabilidad de las formas de los oficios divinos. Se ha de investigar si la condenas de entonces alcanzan a los interlocutores de hoy, teniendo en cuenta que para el esclarecimiento de esta cuestión es útil ver que –juzgado retrospectivamente– ya en el siglo XVI las posiciones no estaban distanciadas en todo como a la sazón parecía. Con todo, subsisten problemas fundamentales en la distinta comprensión de la esencia de la gracia, así como de la comunicación de la gracia y, con ello, en la distinta coordinación de palabra y sacramento, fe y palabra/sacramento, Iglesia y sacramento. Estos aspectos se tocan aquí sólo en la medida en que son importantes para la apreciación de los textos mencionados; son tratados más extensamente en el documento de trabajo «Justificación» (cf. *Justificación: DiEc* 23, pp. 340ss, 355ss, 358ss, 365ss).

1. Características constitutivas

La diferente interpretación de la esencia de los sacramentos se manifiesta en primer lugar en el distinto número. Mientras que *Apología* 13, 1-7: BSLK 291ss. rechaza (sin condena) el tradicional número de siete sacramentos y los escritos confesionales sólo reconocen dos o tres sacramentos (bautismo, confesión, comunión), Trento confirma la enumeración tradicional y condena en el can. 1 (DS 1601) la posición que no quiere reconocer los siete como verdaderos sacramentos. Sin embargo, esta discrepancia no es tan aguda como de entrada pudiera parecer por el hecho externo del diferente número. Pues, por una parte, la matizadas dilucidaciones de *Apología*. 13 muestran que el concepto evangélico de sacramento no está claramente fijado en los escritos confesionales luteranos; por otra parte, Trento subraya, can. 3 (DS 1603) la distinta importancia de los sacramentos, lo que implica la puesta de relieve de Bautismo y Eucaristía en el sentido de la doctrina medieval de los *sacramenta maiora* o *principalia* (sacramentos mayores o principales). Ciertamente que ambas posiciones parten igualmente de las tres determinaciones esenciales de un sacramento; pero tras cada una de esas dos posiciones se encuentra una *comprensión diferencial* 1. de la institución por Jesucristo, 2. del significado del signo sacramental y 3. de la relación de la comunicación de la gracia y la realización sacramental.

1.1. El proceso histórico de la fijación del número de los sacramentos da testimonio de una franqueza considerable. Dado que para ambas Iglesias la *fundación/institución por Jesucristo* es un aspecto constitutivo del concepto de sacramento, el peso del disenso se desplaza del distinto número a la cuestión de la autorización y de la fundamentación eclesial de los sacramentos. La comprensión medieval de la institución (*institutio*) por Jesucristo está concebida más ampliamente que la moderna, troquelada por el pensamiento histórico; implica que los sacramentos han sido instituidos por la obra salvífica de Cristo en la cruz, la resurrección, la comunicación del Espíritu y la misión de los apóstoles. «*Institutio*» en este sentido incluye, por tanto, el desarrollo postpascual de la vida sacramental en la Iglesia, de modo que entre la fundación por Cristo y el obrar del Espíritu Santo en la Iglesia no se ve ninguna diferencia fundamental. Este modo de hablar está en el trasfondo del can. 1 *Del Decreto de Trento sobre los Sacramentos* (DS 1601). De esto se distingue la concepción reformadora en la medida en que se refiere a la institución, directamente documentable, por Jesucristo mismo o bien por un *mandatum Dei* (mandato divino) expreso, si bien también aquí lo decisivo radica en la referencia a Cristo del sacramento y en el mandato divino (orden de repetición).

En todo caso, visto desde la perspectiva de la ciencia bíblica reciente se relativiza el alcance de la documentación bíblica –sobre todo atendiendo a que el sacramento del bautismo no es instituido sim-

plemente por el Jesús terreno—. «Institución por Jesucristo» significa ya con respecto a Mt 28,19 una palabra del Resucitado, así como la referencia del sacramento al obrar de Jesús y su fundamentación en el acontecimiento de Cristo en su conjunto (pre y postpascual). Según esto, la relevancia dogmática de la referencia al Señor resucitado y exaltado aproxima fundamentalmente la visión evangélica a la concepción medieval de la institución. Por otra parte, el peso del dictamen exegético hace que parezcan problemáticos ciertos intentos de la teología católica tradicional de dar para cada uno de los siete sacramentos por igual una fundamentación escrituaria. Interesa, por último, la decisión técnica sobre qué acción eclesial puede y debe pasar por sacramento. La tradición doctrinal evangélica apela a un mandato instituyente del mismo Cristo del que dé testimonio la Escritura. Según la doctrina católica la «institución por Cristo» posee validez sobre todo en el aspecto de que un sacramento, en la concreción de la promesa salvífica ligada al acontecimiento de Cristo, contiene una especial promesa y eficacia de la gracia de Dios. Esto es importante también para la concepción evangélica del sacramento, pues la orden instituyente de Cristo no posee su importancia si se la aísla de la correspondiente promesa de salvación y de la eficacia de la gracia. A este respecto resultan claras aproximaciones.

1.2. El número de los sacramentos depende, además, de si se parte de una *concepción del signo sacramental* más estrecha o más amplia. Lutero toma como base un concepto estrecho del signo y no cuenta la confesión entre los sacramentos, ya que ésta no tiene para él ningún elemento visible, aunque él subraya la promesa hecha por Cristo (Mt 16,19; 18,18; Jn 20,13). Melanchthon presupone en la Apología un concepto más amplio, que identifica signo y rito, y cuenta la confesión entre los sacramentos en sentido estricto (*Apologia* 13,3-4: BSLK 292). Indirectamente también se sigue esta valoración de la CA por la posición del art. 11-12 entre el art. 9 y 13, así como del Catecismo menor de Lutero, donde la confesión está colocada entre bautismo y comunión. De esto no se ha desdicho más tarde la Iglesia Evangélica, pero se ha impuesto en ella la interpretación según la cual la confesión, la ordenación, la confirmación, el matrimonio y la extremaunción (unción de enfermos) no pueden pasar por sacramentos porque falta en ellos ya una palabra instituyente expresa de Jesús ya el elemento visible o bien éste no está «instituido por Dios», si bien se subraya que con ellos están ligadas promesas divinas especiales. Desde el punto de vista de los escritos doctrinales esta delimitación no está fijada dogmáticamente. Por parte católica el problema sólo ha sido sentido pensado restringidamente, aunque la distinciones escolásticas de materia (=acontecer, acción, en su caso con el elemento) y forma (=palabra constitutiva, fórmula de donación) no ofrecen soluciones satisfactorias a todos los aspectos. El distinto concepto de signo (más estrecho, más amplio) no puede, por sí solo,

fundar una condena recíproca. Se trata, más bien, de si es posible un acercamiento en la comprensión global del carácter sacramental del signo (*Zeichenhaftigkeit*).

En esta cuestión se debería tener en cuenta lo siguiente: por principio ambas partes enfatizan el significado constitutivo de la palabra en el sacramento y, en conformidad con ello, el enlace de palabra y signo *no verbal* en la acción sacramental. Aun cuando las iglesias reformadoras entienden la acción sacramental como proclamación¹, han acentuado –ciertamente de diversa manera– que el carácter de promesa de los sacramentos no sólo se expresa en la palabra como *forma sacramenti*, sino que también se manifiesta en el acontecer no verbal por la referencia a la corporalidad y, con ello, a niveles de profundidad que no son plenamente accesibles de manera racional, pues la aplicación promisorias (la referencia «pro me») se refiere a todo el hombre. Por lo demás, desde el punto de vista de la praxis casuística evangélica, la cuestión de cuál de las respectivas acciones puede pasar por «sacramental» ha de ser meditada nuevamente cuando se aprecia el carácter de signo que las anima.

Que anteriormente se concedió a la confesión una considerable relevancia en las Iglesias Evangélicas, es cosa que se puede documentar históricamente. Las Iglesias luteranas, a diferencia de las reformadas, han conservado la confesión (individual) con los elementos fundamentales de la forma tradicional hasta entrado el siglo XIX, y en la forma de la «culpa abierta» (que para la praxis confesional reformadora era constitutiva) hasta hoy. En el siglo XX la confesión (individual) fue nuevamente apreciada, enseñada y –con alcance limitado– practicada en las Iglesias evangélicas. También la celebración del matrimonio, la confirmación y la ordenación han conservado elementos de práctica sacramental (bendición y promesa de la gracia de Dios para un «estado» especial, imposición de manos y petición del Espíritu Santo; para la ordenación (cf. *Amt*, pp. 160 ss.).

1.3. Respecto a la relación de acción sacramental y *comunicación* de la gracia salvífica, la posición católica parte de que es propia del correspondiente sacramento también una realidad interna específica, llamada gracia sacramental (cf. *Justificación*, pp. 355ss). Según la interpretación evangélica, el contenido esencial de los sacramentos consiste en la promesa del perdón de los pecados (*promissio*) como incorporación de los creyentes en la comunidad con Dios (*fides*). La gracia se entiende en concordancia con esto². El perdón de los pecados en este sentido contiene una amplia salvación y reorientación de la existencia humana (cf. KK: BSLK 520, 29s). Las condenas tridentinas

¹ CA 13; BSLK 68; *Apologia* 13, 5; BSLK 292 s. *testimonium* (testimonio), *verbum visibile* (palabra visible).

² Cf. CA 4.2; BSLK 56; 5.3; BSLK 58; *Apologia* 4.381; BSLK 231s.; cf. también *Justificación*, pp. 355ss.

del can. 5 *De sacr. in gen.*³ y del can. 5 *De eucharistia*⁴ fueron entendidas por parte evangélica como condena de este centramiento en lo personal. Sin embargo, también según la interpretación católica de hoy, la gracia es primariamente una categoría personal y se refiere al volverse de Dios a los hombres que, ciertamente, se realiza en cada caso de manera concreta y específica. Por ello se han de volver a tener en cuenta la consecuencias para la comprensión del sacramento que se derivan de la aproximación en la comprensión de la gracia.

Precisamente la referencia a Jesucristo, sacramento primordial, acentuada en la doctrina católica reciente, evita una diferenciación demasiado fuerte (de suerte que cada sacramento tuviera una eficacia aislada respecto a la gracia). Por otra parte, la doctrina evangélica reconoce plenamente diferencias y distintas eficacias al describir, respecto del bautismo, el estado de filiación divina y respecto de la Cena, la *communio*. También las acciones no sacramentales en la confirmación, el matrimonio y la ordenación operan, según la concepción evangélica, un cercioramiento específico de la promesa divina de gracia en la medida en que, junto con la correspondiente obligación, otorgan la bendición de Dios para una determinada situación vital. Para una comprensión mutua es de la mayor importancia ver que los conceptos centrales correspondientes, «perdón de los pecados» y «gracia» se refieren en sentido amplio a la salvación que Dios dona a la vida.

Ambas Iglesias acentúan la referencia comunitaria de los sacramentos y acciones del ministerio. Además, sobre todo la nueva reflexión sobre la praxis casuística da motivo para preguntar si la Iglesia evangélica no puede aprender de la concepción católica del efecto específico de la gracia y si no debería, en la discusión sobre el número de los sacramentos, tomar más en consideración el aspecto que determinadas acciones eclesiales de bendición atribuyen concretamente a la gracia de Dios. Por otra parte, la doctrina católica debería hacer valer más intensamente el carácter de promesa de los sacramentos. También respecto a la cuestión de la comunicación específica de la gracia de los sacramentos se derivan importantes aproximaciones entre la posición evangélica y la católica. Teniendo esto en cuenta, la condena tridentina puede valer hoy sólo restringidamente. Pero también el rechazo reformista del número siete debe ser meditado desde la praxis moderna.

2. *Eficacia del sacramento debida a su realización («ex opere operato») y significación de la fe*

Las condenas más tajantes las formulan los escritos confesionales reformadores contra la doctrina según la cual la Misa es una obra

³ DS 1605; véase *infra*, p. 151 y especialmente *Justificación*, pp. 358ss.

⁴ DS 1655; véase *infra Eucaristía/Santa Cena* 4.2., (p. 185ss).

que expía *ex opere operato* los pecados de los vivos y muertos (CA 24, 22.29: BSLK 93, 10ss., 94, 14-19; *Apologia* 24, 9-12: BSLK 351s.)⁵. En cambio, los escritos confesionales afirman la importancia de la fe para la correcta realización de los sacramentos. Por otra parte, el Concilio de Trento ha condenado la afirmación de que la gracia sacramental no se comunica por la realización de los sacramentos, sino sólo por la fe en la promesa (can. 8: DS 1608). Con esta condena fundamental del can. 8, que desde la perspectiva de los reformadores incluye un rechazo de su teología de la palabra, concuerdan objetivamente las condenas en el can. 2, 4-7 y 12.

2.1. En esta contraposición surten efecto *distintas perspectivas* en la comprensión de la fórmula, lo cual debe ser considerado al llevar acabo una apreciación actual de las condenas: la parte reformadora mira a la recepción del sacramento y niega una «justificación» *ex opere operato* (CA 13, 3 Ed. pr.: BSLK 68; *Apologia* 13, 18: BSLK 294s.); la parte católica mira a la administración del sacramento y habla de que éste, como signo eficaz, «contiene» y «comunica» la gracia (can. 6 y 8). Si no se tiene en cuenta la perspectiva, que es cada caso diferente, la parte reformadora ve en la afirmación católica del «*ex opere operato*» la afirmación de una eficacia salvífica automática, y, a la inversa, la parte católica ve en la negación reformadora del «*ex opere operato*» («por la misma realización») una impugnación de la eficacia de los sacramentos en general. Pero ambas partes rechazan una interpretación semejante. También para la parte católica es indispensable, para que la recepción de los sacramentos sea salvífica, la aceptación creyente. Con la fórmula de la eficacia de los sacramentos *ex opere operato* se acentúa precisamente la independencia fundamental de la oferta divina de la gracia respecto a la dignidad de quien administra el sacramento y quien lo recibe. Al definir la fórmula a Cristo como sujeto activo del sacramento, tiende a contradecir una concepción que entiende el sacramento en el sentido de la justicia de las obras. A su vez, también para la parte reformista se llevan a cabo los sacramentos en virtud de su fundación por Cristo, independientemente de la dignidad tanto de quien los administra (cf. CA 8,2: BSLK 62) cuanto del que los recibe (cf. GK V, 17.61.69: BSLK 711, 720s.); pero sólo son salvíficos en la fe.

Con todo, esta comprobación no hace superflua la controversia, pues existían *diferencias* considerables en la coordinación de acto sacramental y fe. Estas muestran que aquí se enfrentan dos planteamientos diferentes, entre los que era difícil mediar en las condiciones de la controversia teológica de la época.

⁵ Cf. a este respecto *infra* *Eucaristía/Santa Cena* 1 (*El sacrificio de Jesucristo en el banquete del Señor*) y 4.3 (*Misas por los muertos*).

2.2. En la condena reformadora se precisa la definición del «*ex opere operato*» mediante el añadido «sin sentida intención [sine bono motu] del que lo recibe, ... sin fe» (*Apologia* 13, 18: BSLK 295, 4s.). En el trasfondo se encuentra la visión de la doctrina escotista de los sacramentos elaborada por Gabriel Biel, pero no la doctrina oficial. Además, las *anomalías* de la práctica eucarística anterior a la Reforma motivaron que los reformadores polemizaran contra una concepción de la Eucaristía que desvincula su eficacia de la participación del creyente y que, en la perspectiva popular, tiene por consecuencia la suposición de un automatismo mágico-ritual. Esta concepción –que no se compadece con la doctrina oficial católica– se asoció a la sazón en buena medida con una concepción recortada del sacrificio, con lo que la celebración eucarística se convirtió, según los reformadores, en mero ritualismo de las obras (*Werkerei*). Una crítica semejante encontró apoyo asimismo en las elucidaciones de la Escolástica tardía sobre el valor limitado de la Misa y la aplicación de misas especialmente eficaces. Con ello quedaba el concepto «*ex opere operato*» prejuzgado y provisto de otro sentido, lo que hace comprensible por qué los escritos confesionales reformadores lo rechazan de forma tan tajante.

2.3. Las condenas católicas subestiman la *significación eclesial y soteriológica* que poseen los sacramentos como *medios de salvación* para las Iglesias reformadoras, pues se refieren a pronunciamientos unilateralmente parciales del primer Lutero, los cuales, además, se explican según la posición zuingliana. Esto se advierte en los can. 4 y 6 (DS 1604, 1606), que en esa medida ya entonces no alcanzaban realmente al adversario. Para los reformadores «los sacramentos» (para ellos, claro está, esto quiere decir: bautismo y comunión, la penitencia limitadamente) son necesarios para la salvación, como muestra la polémica con anabaptistas y exaltados. Ellos no esgrimieron contra la celebración sacramental la justificación por la sola fe (*sola fide*) en el sentido que se les imputa. Que los sacramentos no contienen la gracia simbolizada en ellos, sino que son meros signos (así can. 6), no alcanza a la posición luterana, sino a lo sumo a la zuingliana, que en todo caso no fue recibida en esta formulación tan cruda por la Iglesia reformada posterior⁶. A este respecto ha de tenerse en cuenta que la expresión «*continere gratiam*» («contener la gracia») no se compadece con la concepción reformadora de la relación de sacramento y promesa de gracia.

2.4. El entendimiento se ha visto dificultado en el siglo XVI también porque no se logró acuerdo sobre el contenido de lo que significa «*fe*» (en el contexto de cada sistema doctrinal). En esa medida, las diferencias en la doctrina de la justificación han influido fuertemente

⁶ Cf. la manifestación de Calvino, *Institutio* IV, 14, 5-13, que está inequívocamente dirigida contra Zuinglio y en parte también contra Bucero.

sobre las condenas en la doctrina de los sacramentos. Un entendimiento actual en la doctrina de la justificación (cf. *Justificación*, pp. 358ss y 378s.) debería, por ello, tener consecuencias también aquí. Ya en la discusión de entonces quedó claro que los reformadores precozinaban un concepto de *fides* según el cual su recepción incluye la transformación existencial, la cual fue mencionada expresamente por la tradición católica (cf. *Apología*, 116: BSLK 183, 50ss.; *Justificación*, pp. 359s) en el concepto de la *gratia gratum faciens* (gracia santificante). En esa medida, el can. 5 (DS 1605) –con su condena de la posición según la cual los sacramentos sirven «únicamente para alimentar la fe», rechazo que parte de un concepto estrecho de *fides*– no alcanza a la posición reformadora, pues para ésta *fides* incluye (o de ella se desprende) todo lo que los sacramentos operan según la interpretación católica.

3. *Irrepetibilidad de determinados sacramentos en virtud de la donación de un carácter permanente («character indelebilis»)*

Trento, en el can. 9 (DS 1609), condena el rechazo de la doctrina de que el bautismo, la confirmación y la ordenación imprimen a quien recibe el sacramento un carácter permanente (*character indelebilis*). Los escritos confesionales no tematizan esta cuestión, pero los escritos de los reformadores documentan ese rechazo por lo que hace a la ordenación. El concepto escolástico «character» (marca, cuño) se refiere en primer lugar a la unicidad del bautismo y está emparentado con designaciones eclesiales antiguas –como *sphragis* (sello), *signaculum* (caracterización), *consignatio* (sellamiento o firma)– del bautismo en su totalidad o para ritos particulares (por ejemplo, la imposición de manos) que simbolizan la pertenencia a Cristo y la donación del Espíritu. Esta *referencia cristológica y pneumatológica*, que implica tanto el don permanente cuanto la obligación permanente, se ha de tener en cuenta para la recta comprensión de este concepto, atacado por las Iglesias de la Reforma y a menudo mal interpretado por la Iglesia Católica. El uso de conceptos ontológicos para la descripción del efecto del bautismo, la confirmación y la ordenación tiene como por objeto, según la concepción católica, subrayar la excelencia de lo que Cristo opera en el bautizado, el confirmado y el ordenado, frente a todo lo que puedan hacer el bautizado y el confirmado en su vida cristiana y el ordenado en el desempeño de su servicio especial. El nuevo «ser», que procede de la eficacia creadora única de Dios, no es consecuencia de actividades humanas, sino que es el presupuesto –del que el hombre no puede disponer– para todo obrar al que está llamado el bautizado, el confirmado y el ordenado. En esta excelencia del ser causado por Dios frente a todo obrar humano se funda asimismo la «inextinguibilidad» del carácter sacramental y la irrepetibilidad de la dispensación del bautismo, la confirmación y la ordenación.

3.1. Que el cristiano es aceptado por Dios en el *bautismo* de manera única y fundamental y exigítivamente requerido de forma irrevocable en toda su vida, es doctrina común a todos los cristianos. Por ello, ni en la Iglesia Católica ni en las Iglesias reformadoras se puede repetir el bautismo. Tampoco la *confirmación*, como aneja al bautismo, se repite. Aunque la confirmación no está prescrita en los escritos confesionales, la Iglesia evangélica la practica con buenas razones desde el siglo XVI (Martín Bucero, Martín Chemnitz), de modo generalizado desde el XVIII. Ciertamente que no está claro cómo se fundamenta teológicamente la irrepitibilidad, pero su núcleo dogmático consiste en la promesa (bendición y comunicación del espíritu) y obligación (apropiación de la confesión bautismal). La doctrina católica sobre la confirmación expresa algo análogo en otra forma lingüística (referencia al bautismo, sellamiento por el Espíritu Santo). En esa medida, las concepciones reformadoras del bautismo y la confirmación no se ven alcanzadas por la condena del can. 9 (DS 1609), pues se da una exigencia permanente.

La idea de una especial comunicación individual del Espíritu también en la *ordenación*, que está atestiguada bíblicamente y en la Iglesia antigua, la ha expresado la alta Escolástica en la doctrina del *character indelebilis* (impregnación permanente) del sacerdote consagrado, para con ello derivar la irrepitibilidad de la imposibilidad de perder la *exigencia divina*. La crítica evangélica no se dirige tanto a esta idea cuanto a la idea, ligada con ella, de una gracia del ministerio que distinguiría cualitativamente al sacerdote/pastor del resto de la cristiandad (véase a este respecto *Amt*, pp. 161s. sobre la ordenación). Mientras la Iglesia evangélica del siglo XVI en parte vinculaba la ordenación con la institución pública (instalación) y por ello la repetía, posteriormente se generalizó el principio de que la ordenación no se repite. En esa medida, la condena tridentina ya no alcanza al interlocutor de hoy. Según la interpretación evangélica, la doctrina católica corre el peligro de una acentuación inadmisiblemente de la cualidad especial del sacerdote. Si el uso de categorías ontológicas se entiende como expresión de que la eficacia irrevocable de la gracia de Dios tiene prelación absoluta frente a todo obrar humano del sacerdote, entonces este modo de hablar no contradice una concepción personal, según la cual Dios exige permanentemente del sacerdote consagrado un servicio especial y las acciones ministeriales de éste, independientemente de su calidad subjetiva, caen bajo la promesa divina de validez. Que los reformadores compartían este principio, lo muestra el pronunciamiento de CA 8: BSLK 62 sobre la validez de los sacramentos (cf. Calvino, *Institutio* IV, 19, 31; IV, 3, 16). Así entendidas, no hay hoy entre las doctrinas de ambas partes una contradicción que justifique la validez de la condena o rechazo recíproco en la forma anterior.

4. Sacerdocio de todos los bautizados y potestad para la administración de los sacramentos

Trento, en el can. 10 (DS 1610) condena una interpretación del principio del sacerdocio de todos los bautizados que los reformadores no han defendido de esa manera. Según la opinión compartida por la Iglesia Luterana y por la Reformada, la *proclamación pública de la Palabra y la administración de los Sacramentos* están reservadas al portador del ministerio ordenado. Con todo, para la recta comprensión del alcance de la condena se ha de considerar la distinta interpretación del concepto «potestad» (*potestas*) en el can. 10, que resulta de una comprensión divergente de la consagración sacerdotal/ordenación y de la potestad espiritual. Según la doctrina católica, la potestad es una capacitación graciosa ligada a la misión del sacerdote. Por ello no es válida, por ejemplo, la Eucaristía celebrada por un laico.

La doctrina evangélica no habla, respecto a los portadores del ministerio ordenado, de una *potestas* especial que les sea propia. La vocación especial para la proclamación pública de la Palabra y para la administración de los sacramentos, que encuentra expresión en la ordenación, no es sólo, sin embargo, una medida de orden externo, sino que expresa que la comunidad cristiana no vive de sí misma, sino más bien de otra cosa: de la Palabra *de Dios* y de los sacramentos que pertenecen *a Dios*. Sólo en situación de necesidad eclesial puede un laico, según la concepción evangélica, desempeñar el ministerio, en tanto esté nombrado para ello de manera expresa. La conexión de cuestiones dogmáticas y jurídico-eclesiales no está al presente aclarada satisfactoriamente en la Iglesia Evangélica. Respecto a CA 5 y 14 (BSLK 58 y 69) así como *Apologia* 13, 7-13 (BSLK 293s.) (cf. *Amt*, pp. 158 s.) puede comprobarse en todo caso que no son alcanzadas por las condenas de Trento (can. 10). De ahí resulta que la idea de orden está ligada al sacramento no sólo externamente, sino objetivamente, pues la vocación y capacitación para el servicio de la Palabra y del Sacramento instituido por Dios, para la dispensación de los sacramentos «en lugar de Cristo» (*Apologia* 7,28: BLSK 241,4) suceden en la ordenación con el mandato y la promesa de Dios.

5. Variabilidad de las formas litúrgicas

Para la concepción reformadora la forma litúrgica concreta cae bajo el concepto de *adiáfora* en tanto no se vean afectadas las partes centrales del servicio divino litúrgico. La Iglesia Luterana ha procedido en la modificación del culto católico de manera considerablemente más conservadora que la reformada. En conjunto, los reformadores querían reinstaurar la simplicidad de los ritos conforme a la

forma bíblica. En la polémica adiaforística se aclara, la relación entre orden pleno de sentido y libertad evangélica, de suerte que la *Fórmula de la Concordia* condena considerar «el mandato humano... ante sí mismo como un servicio divino» (FC *Epit.* X: BSLK 816, 7ss.; SD X: BSLK 1062, 17 ss.) El can. 13 de Trento se dirige contra el desprecio, la omisión arbitraria o la reintroducción de ritos respecto al orden recibido y aprobado de la administración sacramental. Se debe preguntar si este sentido principal de la condena alcanza todavía hoy a las Iglesias evangélicas –a la vista del hecho de la separación establecida durante varios siglos–. La reforma litúrgica del Vaticano II y las diferencias al respecto dentro de la Iglesia Católica muestran que también allí es válida una interpretación flexible del can. 13. En el fondo, el can. 13 se dirige contra la arbitrariedad subjetivista en la modificación de la liturgia ordenada eclesialmente. Que la liturgia se ordena eclesialmente y no se entrega al arbitrio subjetivo de cada pastor, es cosa que está en consonancia con la interpretación de las Iglesias evangélicas. Además, se echa de ver que hay un fondo de fragmentos litúrgicos y ritos que, por distintas razones (entre otras también por la «catolicidad», la continuidad del desarrollo desde la Iglesia antigua), no fue abandonado y debería ser cuidado conscientemente.

6. Consecuencias

6.1. Ya en el siglo XVI, las condenas recíprocas sobre la doctrina de los sacramentos en parte no alcanzaban exacta ni objetivamente –juzgando en retrospectiva– a la parte rival (cf. *supra* los epígrafes 2.3-4 y epíg. 4).

6.2. A la vista de la evolución reciente en ambas posiciones, otra parte de las condenas queda relativizada e incluso superada en la medida en que ya no alcanzan al interlocutor de hoy o no lo alcanzan suficientemente, pues se han producido en la doctrina aproximaciones considerables.

6.3. Debido a la forma lingüística y a las distintas praxis quedan, sin embargo, diferencias considerables dentro de estos contextos (cf. ante todo 1.2-3). Ambas partes toman como punto de partida fundamentalmente las siguientes características esenciales del sacramento: institución por Cristo, signo externo, promesa o comunicación de la gracia específica; pero de ellas extraen en concreto distintas consecuencias. Así se producen dos «sistemas» distintos, donde las mismas expresiones aparentemente diferentes quieren decir cosas análogas.

6.4. Precisan de aclaración mediante ulterior discusión ante todo las cuestiones técnicas abiertas, que dependen de los distintos

planteamientos de la doctrina evangélica y católica. La importancia fundamental de los sacramentos para la praxis eclesial exige una indagación pormenorizada de la comprensión eclesial respecto al nexo: Palabra de Dios-Sacramento-Iglesia.

6.5. Juzgadas en conjunto, las condenas de ambas partes no carecen de importancia eclesial, pero las líneas de separación marcadas por ellas subsisten en la estrechez tradicional sólo si se consideran sus formulaciones externamente. Tan pronto se mira a la comprensión de las realizaciones, así como a la fundamentación teológica de los modos de eficacia, resultan concordancias de largo alcance, que alivian el peso de las condenas que aún subsisten⁷.

II

EUCARISTIA/SANTA CENA

Los cánones tridentinos que se refieren a la teoría y práctica eucarísticas, están divididos en tres grupos: *Canones de ss. Eucharistiae sacramento* (DS 1651-1661), *Canones de communione sub utraque specie et parvulorum* (DS 1731-1734), *Canones de ss. Missae sacrificio* (DS 1751-1759).

Con ello quedan a la vez nombrados los *tres ámbitos temáticos* a los que se refieren preferentemente las condenas de los escritos confesionales. Se dirigen contra las «sutilezas» de la doctrina de la transubstanciación, contra la denegación del cáliz a los laicos, contra la doctrina de que la Misa es una buena obra y sacrificio.

La crítica al sacrificio de la Misa cobra aquí especial peso por estar en conexión íntima con la intuición reformadora fundamental, tal como la expresa la doctrina de la justificación por la fe y no por las obras meritorias del hombre.

1. *El sacrificio de Jesucristo en la Cena del Señor*

1.1. El reproche fundamental reformador, según el cual el sacrificio de la Misa sería una obra de autojustificación humana¹, al cual

⁷ Los sacramentos del bautismo, penitencia y consagración (ordenación) no se tematizan en el texto que sigue de manera independiente porque son tratados en otro lugar, cf. *Justificación* pp. 365ss.; *Amt*, 160ss.; y el Índice de contenidos.

¹ Cf. por ejemplo CA 13 (Ed. pr.): BSLK 68; CA 24, 28s., 30ss.: BSLK 94; *Apologia* 13, 18ss.: BSLK 294s.; *Apologia* 24, 11s., 14, 27ss., 48, 60: BSLK 352, 353, 356ss., 363, 367; AE II, 2: BSLK 416ss.

se pueden reducir todas las objeciones especiales, tiene sin duda un apoyo en la *teoría y práctica de la Misa* de la época.

Sólo cuando se tiene en cuenta la opinión, preconizada a finales de la Edad Media por importantes teólogos de la Escuela, del valor de suyo limitado y finito de la Misa y las intuiciones, extendidas en la fe popular, sobre la eficacia de la Misa, así como las secuelas de estas intuiciones en la práctica de la vida religiosa, se puede situar correctamente la lucha de los reformadores contra la Misa como obra, satisfacción (*satisfactio*), sacrificio (*sacrificium*), ceremonia eficaz por el hecho mismo de realizarse (*ceremonia ex opere operato*)².

Por otra parte, la crítica de los reformadores no hace justicia a la parte católica en la medida en que identifica las intuiciones combatidas con la posición católica en general y no toma suficientemente en consideración los matizados pronunciamientos de teólogos católicos (p. ej., S. Prierias, Schatgeyer entre otros).

1.2. Los reformadores precisan su crítica en la tesis de que la doctrina romana del sacrificio de la Misa contradice *la singularidad y plena suficiencia del sacrificio de la cruz de Jesucristo*. La unicidad de la acción reconciliatoria de Jesucristo en la cruz precisaría tan poco de una repetición multiplicativa cuanto de un complemento añadido³. Sin embargo, esta profesión de la unicidad y plena satisfacción del acontecimiento de la reconciliación en Jesucristo, la comparte inequívocamente el Concilio de Trento, en la medida en que define el sacrificio de la Misa como representación (*repraesentatio*) del autossacrificio único de Cristo en la cruz^{3a}.

La Eucaristía es sacrificio verdadero y propio no «en sí», además o añadidamente a la cruz, sino representación y donación del sacrificio por la Iglesia uno, expiatorio y universal⁴.

² Cf. *Apologia*, 210: BSLK 200 con remisión a Biel.

³ Cf. CA 24, 21, 25ss.: BSLK 93s.; *Apologia* 24, 56ss., 62s.: BSLK 366.; cf. *Confessio Scoticana* 22; HK 80.

^{3a} Cf. DS 1740 (NR 597): «... sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remisionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur»; «un sacrificio visible... en el que estuviera representado aquel sacrificio cruento que iba a realizarse una sola vez en la cruz; y permaneciera su memoria hasta el final de los tiempos (1 Cor 11,23ss); y su eficacia salvífica se aplicara a la remisión de los pecados que cometemos diariamente» (FIC 1074).

⁴ La teología de hoy aclara este aspecto así: La «presencia real» eucarística significa siempre presencia del Altísimo como Señor del banquete («presencia personal conmemorativa») y presencia de su entrega en la cruz («presencia actual»). Cf. Oekumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (Círculo Ecueménico de Trabajo de Teólogos Evangélicos y Católicos), *Das Opfer Jesu Christi und die Kirche. Abschliessender Bericht*, en: K. Lehmann/E. Schlink (ed.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche* (Friburgo de Brisgovia/Gotinga 1983) (Dialog der Kirchen 31, 215-238. Tesis 4.3.2, p. 234 (en lo sucesivo citado como *Tesis del sacrificio*)).

Según esto, puede acentuarse por parte evangélica y católica de pleno acuerdo que el sacrificio de Cristo en la cruz no puede «ni continuarse, ni repetirse, ni sustituirse, ni completarse»⁵.

Sobre la base de este entendimiento, el reproche del canon 4 se hace superfluo hoy en lo esencial, así como la aguda crítica de los AE y del Catecismo de Heidelberg a la Iglesia Romana, pues la situación presenta un aspecto diferente.

En las discusiones del siglo XVI, representaciones distintas, entre las que evidentemente no cabía mediar a la sazón, ocasionaron que cada parte viera a la otra con una unilateralidad insoportable. Los reformadores entendían el mandato de Cristo «Haced esto en memoria mía» exclusivamente en el sentido de la proclamación de la acción salvífica de Cristo en la cruz, y del oír con fe y profesar públicamente su efecto salvífico; veían en la misa romana una repetición del sacrificio de la cruz por la acción del sacerdote en su mera realización (*opus operatum*). El Concilio de Trento, por contra, partía de la representación sacramental del sacrificio de Cristo en la cruz en la realización del sacrificio de la Misa y veía en la posición reformadora una conmemoración puramente verbal (*nuda commemoratio*) (can. 3). Los reformadores pensaban que en la palabra se hace presente la realidad del suceso salvífico mismo, en el que es el mismo Cristo quien habla: «Este es mi Cuerpo; ésta es mi Sangre». Pero no supieron expresar con suficiente claridad que en la *celebración* de la Cena se hace presente sacramentalmente, es decir, en el signo de la Cena, junto con la persona de Jesucristo crucificado y resucitado, el *acontecimiento* mismo de su sacrificio único en la cruz⁶.

Por otra parte, las discusiones de Trento y algunas formulaciones del Decreto sobre el sacrificio de la Misa muestran cuán afanosamente intentaron los Padres conciliares describir teológicamente el misterio de la unidad del sacrificio de la cruz y la Misa. Su interés se dirigía a no disipar la Eucaristía en mero recuerdo («*nudalmm commemoratio/nem*»): DS 1753; NR 608) y no hacer peligrar la unicidad del sacrificio de Jesucristo en la cruz mediante la suposición de otro sacrificio, aunque fuera incruento (DS 1740)⁷.

Estos desacuerdos se pueden aclarar hoy mediante una comprensión más profunda de la «conmemoración» en el sentido del Antiguo y del Nuevo Testamento: al recordar en la Misa los hechos salvíficos de Dios, estos mismos se hacen presentes en la fuerza del Espíritu, y la comunidad que celebra queda vinculada con la anterior, que vivió los hechos salvíficos mismos. Así se ha de entender el mandato de Cristo en la Última Cena: al proclamar su muerte salvífica con sus propias palabras en la repetición de sus acciones en la Cena, se realiza la conmemoración, en la que la misma palabra y obra salvífica de Jesús se hacen presentes. (En este sentido *verbum* y *elementum* son esencialmente solidarios). De este modo, hoy es

⁵ *La Cena del Señor*, n. 35; Tesis 56.

⁶ Cf. *Tesis del sacrificio* 3.3.2.

⁷ Cf. *Ibid.* 3.4.2.

posible para ambas partes comprender la relación del sacrificio único de la cruz y la acción eucarística como una asociación en sí misma, en la cual se ha de evitar tanto el peligro de una equiparación total cuanto el peligro de una separación disyuntiva. Que aquí se presentan puntos de vista diferentes, no se puede discutir; pero esto no justifica la necesidad de condenas recíprocas, sobre todo porque tanto la forma reformadora como la forma tridentina de la teoría muestran déficits evidentes.

1.3. Sin perjuicio de la intención de mantener el carácter único y plenamente satisfactorio del sacrificio de Jesucristo en la cruz, rechaza el Tridentino decididamente la separación de Cena (o bien relato de la institución) y *ministerio sacerdotal* (DS 1752). En la medida en que con ello es afirmada la fundamentación cristológica de la acción sacerdotal en el «acontecimiento conmemorativo» de la Eucaristía y a la vez se rechaza fundamentar y describir de otra manera que la cristológica es el servicio sacerdotal del hombre, esta interpretación no tiene por qué enfrentarse a la convicción reformadora de que Cristo mismo representa sacerdotalmente su obra, realizada una única vez, y con ello es y permanece la realidad de la reconciliación en persona⁸.

Para todos los pormenores teológicos en este contexto ha de ser fundamental la percepción de que la historia de la reconciliación de Dios en Jesucristo supera toda forma de antagonismo que sea característica de los «poderes mundanos». Sólo cuando la acción de Dios y la respuesta del hombre dejan de pensarse como enfrentadas de manera excluyente, cuando la *singular obra salvífica de Dios* en Jesucristo se describe de suerte que no sólo promueve y tiene por consecuencia la *respuesta del hombre*, sino que antes aún *la posibilidad y la sostiene*; sólo entonces se puede hablar adecuadamente de algo así como participación en el sacrificio de Jesucristo. Esta respuesta se produce ante todo como recepción agradecida, como asentimiento y seguimiento de la Iglesia⁹. De acuerdo con esto, el aspecto katabático, contra cuya afirmación unilateral protesta el Tridentino, y el aspecto anabático del Sacramento del Altar designan una conexión relacional recíproca, aunque su dirección no sea reversible. La existencia cristiana que procede de la acción sacramental nunca es una acontecer «paralelo» en el sentido de un complemento independiente, sino participación en el sacrificio de Jesucristo, que posee fuerza salvadora para todos los pueblos y épocas¹⁰. Se recortan los enunciados bíblicos y el planteamiento teológico cuando, en la descripción de la Eucaristía como sacrificio, se hace referencia (sólo) a la línea descendente como acción de Dios en Jesucristo y (sólo) a la línea ascendente como acción de la Iglesia¹¹.

⁸ Cf. *Apologia* 24, 53ss.: BSLK 365; FC *Epit.* VII, 8; BSLK 798; SD VII, 74; BSLK 998.

⁹ Cf. *Tesis del sacrificio* 4.2.3.

¹⁰ Cf. *Ibid.* 4.4.2.

¹¹ Cf. *Ibid.* 4.4.3.

El uso eclesiológico del concepto de sacrificio debe corresponderse plenamente con aquello de lo cual debe ser eliminada la «ambigüedad»¹² lamentada con razón por los reformadores. También las nuevas plegarias eucarísticas muestran todavía tensiones considerables en la terminología, aunque es innegable una profundización de las palabras del sacrificio.

1.4. Por último, las múltiples dificultades en la comprensión confesional en este dominio de problemas se pueden allanar convincentemente sólo en el supuesto de que la *separación* litúrgica y conceptual de *sacrificium* (*sacrificio*), por una parte, y por otra *sacramentum* (*sacramento*) –separación habitual para la teología de la baja Edad Media y para la reformadora, aunque sólo impuesta en principio tras el Concilio de Trento– pueda considerarse superada en la teoría y praxis de la Eucaristía¹³.

Si el acto sacramental de la representación del sacrificio de la cruz aparece en la ofrenda separado de la acción de presentación de este don, entonces ya no puede concebirse razonablemente la acción del sacrificio de la Misa como representación sacramental del sacrificio único de la cruz. Antes bien, en la medida en que se separan la presencia sacramental del sacrificio de la cruz y la acción eclesial del sacrificio, se sigue forzosamente que el sacrificio de la Misa es, si no un complemento, sí una repetición real del sacrificio de Cristo en la cruz, con lo que funciona como portador de la acción de reconciliación, no Cristo, sino la Iglesia.

A consecuencia de esta reflexión, la correspondiente crítica reformadora de la temática del sacrificio en el canon romano de la Misa es comprensible; pero no pretende la total eliminación del canon, sino que más bien exige únicamente una concepción e interpretación inequívoca. En la medida en que se abandona la identificación de canon y (falsa) teología del sacrificio, pueden conservarse, también en las Iglesias reformadoras, elementos tradicionales de la plegaria eucarística¹⁴.

Ciertamente, también queda en suspenso la crítica reformadora de la alternativa entre «*sacrificium*» y «*sacramentum*», o bien los presupuestos que condujeron a esta alternativa.

En la teología reformadora se distinguen dos clases de sacrificio: el sacrificio expiatorio (*sacrificium propiciatorium*) y el sacrificio de acción de gracias (*sacrificium εὐχαριστικόν*). El concepto de sa-

¹² Cf. *Apologia* 24, 14s.: BSLK 353.

¹³ La Constitución sobre la Sagrada Liturgia, del Vaticano II, titula el cap. II *De sacrosancto Eucharistiae mysterio*, el cap. III *De ceteris sacramentis*. El nuevo CIC trata *De sanctissima Eucharistia*, como el de 1917, en el título III de la parte *De sacramentis*, pero ya no distingue entre *De sacrae Missae sacrificio* (cap. I) y *De sanctissimo Eucharistiae sacramento* (cap. II), sino que une ambos en el cap. I *De eucharistica celebratione*.

¹⁴ Cf. Lima: *Eucaristía*, nn. 26 y 27.

crificio expiatorio o propiciatorio se limita exclusivamente a la muerte de Jesucristo. Cuando en el contexto de la acción eucarística se habla de sacrificio, con ello se designa sólo el sacrificio de alabanza y agradecimiento de la comunidad¹⁵. Esta argumentación es condenada expresamente en el Tridentino (DS 1753; cf. ya 1751). De hecho, implica una dificultad evidente. Pues bajo el supuesto, nunca negado por los reformadores, de que en el Sacramento del Altar –sin perjuicio de su carácter verbal de *promissio*– Cristo está realmente presente, no está claro por qué esta presencia no ha de significar al propio tiempo la representación real del acontecimiento de la cruz indefinido como sacrificio expiatorio. Esta consecuencia se podría orillar sólo bajo el supuesto de que *o bien* no se piensa la presencia del Altísimo en su mediación a través de la participación en el Jesús terrenal en la cruz, sino como inmediato hacerse presente desde el cielo en los elementos, *o bien* se ve en el don de la comunión sólo el fruto del sacrificio de la cruz, la *applicatio* de lo allí logrado, pero ya no la presencia del Crucificado mismo y como tal. Ambas cosas contradicen los motivos fundamentales de la teología reformadora, si la insistencia de ésta en las palabras de institución –insistencia que quiere dar testimonio precisamente del vínculo con la contingencia histórica de la revelación y de la identidad del Ique se hace Presente en la comunión con el Crucificado– y su interés en que Cristo, en la fuerza de su espíritu, es portador único y personal de la acción también en la celebración de la Eucaristía (lo cual precisamente sólo se puede pensar como autorrepresentación) se toman seriamente en su importancia clave para su comprensión eucarística.

La estricta distinción reformadora entre el sacrificio de la cruz y el sacrificio de alabanza y agradecimiento de la comunidad es comprensible sólo sobre el telón de fondo de la separación de *sacrificium* y *sacramentum*. Si ésta puede considerarse superada, no subsiste ningún motivo para que las Iglesias reformistas separen por principio el sacrificio de la cruz y el sacrificio de alabanza o gracias.

Pero entonces el primer canon Tridentino (DS 1751) ya no debe ser considerado como antítesis de la doctrina reformadora. Pues se vuelve contra la separación de cruz y Misa, por tanto contra la separación total del sacramento del Cuerpo y la Sangre, y del sacrificio de Jesús, y contra la descripción de sus condiciones como mero reparto y asignación de algo sencillamente pasado. Pero no se niega que precisamente también el reparto para comer tiene que ver directamente con el sacrificio de Jesucristo tanto como signo litúrgico cuanto en sí mismo¹⁶.

¹⁵ Cf. esp. *Apologia* 24, 16ss., 68ss.; BSLK 353s., 369s.

¹⁶ Los textos de rememoración de la nueva plegaria lanáforal eucarística, que siguen a las palabras del Señor, se esfuerzan todos ellos por aclarar que en el sacrificio eclesial se trata de la entrada de la Iglesia en el irrepetible sacrificio de la cruz, sacramentalmente presente (cf. ya el característico DE TUIS DONIS AC DATIS en la *plegaria* I). No se ofrece un sacrificio nuevo, por así decir dispuesto de abajo hacia arriba, sino el sacrificio en la cruz de Cristo sacramentalmente presente, puesto en manos de la Iglesia por exigencia de Cristo para su repetición conmemorativa.

Cierto que de esto último no se habla en el canon, pero la doctrina insinúa esta conexión en el «ut sumerent» del cap. I. En esa medida, tampoco la condena del canon 3, dirigida contra el principio de que el sacrificio de la Misa beneficia únicamente a quien comulga, puede entenderse como una contraposición de alimento y sacrificio. Lo único que se rechaza es el recorte de la dimensión universal de la presencia sacramental de Jesucristo. El «Cuerpo de Cristo» incluye más que la comunidad que celebra aquí y ahora o los circunstantes que de hecho comen. Esta dimensión universal de la Eucaristía nunca fue negada por la Reforma. En esta medida, las definiciones doctrinales luteranas, por ejemplo, completamente abiertas a una praxis eclesial que se afane, en el sentido de la idea bíblica de *κοινωνία* (comunión), por incluir simbólicamente también a los cristianos muertos en la comunión corporal de Jesucristo tal como ella se manifiesta en el Sacramento del Altar. Pero se ha excluido sin reservas toda idea de un servicio a los muertos producido por obras humanas (cf. Sección 4.3).

2. La presencia de Jesucristo en el sacramento de la Eucaristía

2.1. La polémica en torno a la comprensión de la «presencia real»

El *can. 1 del Decreto de Trento* sobre la Eucaristía condena a aquellos que niegan «que en el santísimo sacramento de la Eucaristía se contiene verdadera, real y sustancialmente el Cuerpo y la Sangre, junto con el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo y, por tanto, todo Cristo», o a los que afirman «que está en él sólo como en signo, en imagen o eficacia (*ut in signo vel figura, aut virtute*)» (DS 1651 y FIC 1051; NR 577).

Como muestra la historia del surgimiento de este canon, esta condena no quiere dirigirse contra la posición luterana, sino contra «Zuinglio, Ecolampadio y los sacramentarios»¹⁷. Tras el enunciado del artículo se aclara el «no realmente... sino sólo como en el signo»: «del modo como se dice que el vino está en la corona ante la taberna»¹⁸. Así que se rechaza un modo de pensar que entiende el signo en el sentido de un cartel indicador meramente externo.

La doctrina luterana de la presencia real de hecho no se ve afectada por esto. Pues se ha de sostener que, a pesar de las diferencias en las opiniones sobre el modo de la presencia real, los reformadores luteranos, en contraste expreso con los fanáticos (*Schwärmer*) y partidarios de Zuinglio y fundamentalmente de acuerdo con la Iglesia Católica, han insistido en que en la comunión Jesucristo está «verdaderamente» —*vere et substantialiter*— presente en su Cuerpo y Sangre, y deja que lo tomemos bajo la forma de pan y vino¹⁹.

¹⁷ Cf. CT V, 869, 16s.; VII/1, 111, 12; cf. CT XIII, 123-130.

¹⁸ Cf. CT V, 869, 16.

¹⁹ Cf. 10; BSLK 64; *Apologia* 10; BSLK 247s.; cf. AE III, 6; BSLK 450ss.; FC *Epit.* VII, 2ss, 6s., 15s., 26ss.; BSLK 796s., 797s., 799, 801s., par SD; *Artículos de Wittemberg* (1536), ed. por G. Mentz (1968) 48.

¿Qué decir de la *posición de Calvino* y de la teología reformada troquelada por Calvino? Calvino subraya de hecho la diferencia entre *signum* y *res*, utiliza a menudo conceptos como *figura*, *imago* y *symbolum* e interpreta pan y vino en consonancia con ellos. Pero insiste en que los *signa* son «en cierto modo anejos... a los misterios»²⁰. Un simbolismo puramente externo, como el que había sido preconizado ocasionalmente por Zuinglio, Calvino lo ha rechazado siempre consecuentemente²¹. Habla también de la eficacia (*virtus*) que procede de Cristo, pero de modo distinto a la posición rechazada por el canon: en Calvino la *virtus* no es otra cosa que la eficacia ilimitada del Espíritu Santo (*virtus Spiritus sancti*). Esta no se caracteriza en modo alguno con el «*tantummodo... virtute*» («sólo como... en la eficacia»).

Esto, a su vez, no significa que Calvino y la teología reformada pudieran asentir sin más al contenido positivo del canon 1 en su tenor literal. Para aclarar esto, la situación debe ser tratada más matizadamente, como sucede en el mismo canon.

Calvino distingue entre la presencia viva de «Cristo entero» (*totus Christus*) y la presencia corporal o física de su naturaleza humana²², que pertenece al *totum Christi*. La presencia espacio-corporal de la naturaleza humana de Cristo «en» o «bajo» el pan o el vino, la rechaza por esta doble razón: que esto es indigno de la gloria divina de Cristo; que es también incompatible con su verdadera humanidad, que ahora está elevada a la derecha del Padre y que allí intercede por nosotros. Según esto, Calvino no quiere –partiendo de una «presencia real» del Cuerpo y la Sangre– llegar a la presencia de *totus Christus* sólo por medio de una doctrina de la concomitancia.

Semejante enfoque «errado» procura mantener lo fundamental, a saber, la presencia del Señor y su autocomunicación en virtud del Espíritu Santo, como consecuencia de una tesis metafísico-teológica discutible y que no se puede fundamentar bíblicamente. Calvino se ha concentrado, en cambio, en la profesión de la presencia personal de Jesucristo en el sentido de la perspectiva bíblica y ha rechazado la pregunta, extremada en el Occidente medieval, por el modo del enlace de pan y vino.

De las ideas de Calvino se deriva, por tanto, la cuestión «alternativa» –un tanto peculiar desde la perspectiva actual– de si está presente «el Cuerpo y la Sangre de Cristo» o bien «Cristo como persona». Aquí se muestran también claramente límites de la teología eucarística de Calvino. Este se enfrenta a la presencia «somática» del Cuerpo y Sangre de Cristo, que es pensada como vinculada a los elementos, ya se explique por transubstanciación, ya por ubicuidad de la naturaleza humana. En vez de esto, insiste en que la presencia de Jesucristo se produce «*vere, realiter* y *substantialiter*» («verdadera, real y sustancialmente») en virtud de su promesa por la eficacia del Espíritu Santo.

²⁰ «*mysteriis... quadammodo annexa*» (*Institutio* IV, 17, 5).

²¹ Cf. por ej. el equilibrado juicio de Calvino sobre la polémica entre Lutero y Zuinglio en *Petit Traicté de la Sainte Cene de Nostre Seigneur Iesus Christ*, de 1541.

²² Cf. *Institutio* IV, 17, 30.

Así pudo asentir sin más a la formulación de la *Confessio Augustana Variata* 10: «... con pan y vino se exhiben (*exhibeantur*) verdaderamente en la Santa Cena el Cuerpo y la Sangre de Cristo a los que (lo) gustan»²³.

Cristo mismo en su totalidad es el que actúa, el que nos une con Él en virtud del Espíritu Santo, de suerte que somos verdaderamente alimentados por su Cuerpo y Sangre. Con ello rechaza Calvino la *manducatio impiorum* («comida de los infieles»). El sacramento se ofrece a todos, pero los incrédulos reciben sólo el signo, mientras que la unión con la carne vivificante de Cristo, causada por el Espíritu Santo, no llega a producirse. Pues «los que están desprovistos del Espíritu de Cristo, no pueden comer la carne de Cristo»^{23a}.

Es sabido que toda esta cuestión fue discutida vivamente en el siglo XVI no sólo entre Trento y los reformadores, sino también entre los luteranos y reformados. Pero la nueva situación ecuménica de diálogo de los últimos decenios ha llevado a un entendimiento que en la *Concordia de Leuenberg* se expresa así: «En la comunión se entrega Jesucristo resucitado en su Cuerpo y Sangre entregados por todos, a través de su palabra de promisión, con pan y vino. Así se da sin reservas a sí mismo a todos los que reciben pan y vino; la fe recibe el alimento para la salvación, el descreimiento para el juicio»²⁴. Esta formulación va, evidentemente más allá de Calvino, pero intenta a la vez mirar por su preocupación.

También la elación del diálogo entre el Secretariado católico para la Unidad y la Alianza Reformada Mundial mantiene expresamente que en el testimonio bíblico recae «el énfasis recae sobre el hecho de la presencia personal del Señor vivo en el acontecimiento conmemorativo y comunitario de la Cena, y no sobre el modo cómo esa presencia real (el término «es») se realiza o puede ser explicada». De acuerdo con esto, se acentúa «que las dos tradiciones... están, la una y la otra, adheridas a la fe en la presencia real de Cristo en la Eucaristía... En la Eucaristía Él se nos comunica en la plena realidad de su divinidad y de su humanidad»²⁵.

Por último, teólogos luteranos, reformados y católicos han formulado conjuntamente en la Declaración de convergencia de Lima: «El Espíritu hace realmente presente para nosotros en la comida eucarística a Cristo crucificado y resucitado, cumpliendo la promesa contenida en las palabras de la institución... Al garantizarse a la Iglesia que, por la promesa de Jesús en las palabras de la institución, será escuchada, ella pide al Padre el don del Espíritu Santo, para que el aconteci-

²³ «... cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescu-
tibus in coena Domini» (BSLK 65, 45s.).

^{23a} Cf. *Institutio* IV, 17, 33.

²⁴ LK 18.

²⁵ *La presencia de Cristo en la Iglesia y el mundo*, nn. 70; 91; 83; según texto español: GM 1/1.359, 1.377 y 1.370.

miento eucarístico sea una realidad, o sea, la presencia real de Cristo crucificado y resucitado, que da su vida por la humanidad»²⁶.

Considerando los pronunciamientos doctrinales y declaraciones de convergencia actuales, se puede afirmar, en conclusión, que –a pesar de la terminología divergente– la comprensión reformada presente de la presencia eucarística de Cristo no se ve afectada por la condena del can. 1 de Trento (DS 1651).

2.2. La polémica en torno a la transubstanciación

El Concilio de Trento había confirmado en su *Sessio XIII* (1551), en el can. 2 de ss. *Eucharistiae sacramento*, como doctrina de la Iglesia una «transformación maravillosa y singular» (*mirabilem... et singularem conversionem*), una transformación de la substancia entera del pan en el Cuerpo y de la substancia entera del vino en la Sangre, en los que permanecen sólo las formas de pan y vino. Y había añadido que la Iglesia Católica denomina muy acertadamente (*aptissime*) transubstanciación (*transsubstantiatio*) a esta transformación (*conversio*) (DS 1652; NR 578).

Los escritos doctrinales reformistas rechazan con distintas justificaciones la doctrina de la transubstanciación. La *Fórmula de la Concordia* «rechaza» y «condena» la doctrina de la transubstanciación, a la que califica de «falsa, errada y seductora»²⁷.

Para una valoración objetiva de esta controversia es necesaria una localización histórica:

EXCURSO SOBRE EL TRANSFONDO HISTÓRICO

(1). *Antigüedad*

En primer lugar, tiene una importancia considerable comprobar que todo el primer milenio cristiano pudo celebrar la Eucaristía y reflexionar fielmente sin utilizar esta terminología, aunque guiado desde la Antigüedad por la convicción de que en el banquete del Señor se da una «transformación» (*metabolé, conversio*) de la comida y

²⁶ Lima: *Eucaristía*, n. 14: GM 1, p. 906 (FC/4E).

²⁷ «Reiicimus atque damanmus unanimi consensu... Papisticam transsubstantiationem, cum videlicet in papatu docetur panem et vinum in sacra coena substantiam atque naturalem suam essentiam amittere et ita annihilari atque elementa illa ita in Christi corpus transmutari, ut praeter externas species nihil de iis reliquum maneat» (FC *Epit.* VII, 21s.: BSLK 800 s.; FC SD VII, 108: BSLK 1010; cf. FC SD VII, 14: BSLK 977; FC SD VII, 35: BSLK 983).

de los participantes²⁸. Esta idea es familiar también para los reformadores²⁹. Pero la representación de la realidad, y con ello de la «transformación» real tenía en los Padres carácter ampliamente dinámico, es decir, la realidad fue definida en buena medida a partir de la relación de propiedad, de dominio o de influjo que existe entre el Dios poderoso y la celebración eucarística.

(2). La «crisis» de la alta Edad Media

El valor y los límites de la doctrina de la transubstanciación se han de ver sobre el transfondo de una evolución centenaria que ha sido denominada «la crisis de la idea sacramental». Esta expresión se refiere al proceso de la especulación de la alta Edad Media y medieval, en el que signo y realidad, símbolo y realidad se escindieron cada vez más, de suerte que el concepto cristiano antiguo del misterio se quiebra cada vez más. Las raíces de esta crisis se remontan hasta adentrándose en la preescolástica.

Por ejemplo, cuando Ratramno de Corbie comienza su escrito *De corpore et sanguine Domini liber*, compuesto en torno al 860, con la peculiar pregunta alternativa de si lo que sucede en la Eucaristía sucede *in Mysterio* (en el misterio) o *in Veritate* (en verdad), se pone de manifiesto una concepción sacramental que siente lo simbólico y lo real como opuestos, que relaja la unidad de *figura* (imagen) sacramental y *veritas* (verdad) designada, y que con esta escisión del concepto sacramental se convierte, ya tempranamente, en una verdadera amenaza para la Eucaristía. Pues las posiciones teológicas en las polémicas medievales sobre la comunión oscilan entre los extremos de un malentendido masivamente cosificante y de otro

²⁸ Cf. A. Gerken, *Theologie der Eucharistie* (Munich 1973) 80s., 86.

²⁹ «Et comperimus non tantum romanam ecclesiam affirmare corporalem praesentiam Christi, sed idem et nunc sentire et olim sensisse graecam ecclesiam. Id enim testatur canon missae apud illos, in quo aperte orat sacerdos, ut *mutato pane* ipsum corpus Christi fiat. Et Vulgarius, scriptor ut nobis videtur non stultus, disertè inquit, panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem *mutari*. Et longa sententia est Cyrilli in Johannem cap. 15, in qua docet, Christum corporaliter nobis exhibiri in coena...» (*Apologia* 10, 2: BSLK 248, 11-24).

Cf. J. Calvino, *Institutio* IV, 17, 14; cf. Lutero: WA 2, 749, 12; 8, 435, 1; 8, 438, 3; 30/I, 122, 20s.; 38, 248, 28 (cf. V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther* (Gotinga 1954) 182-195); Conversación religiosa en Ratisbona 1541, *Protestantes de transubstantiatione*: «... hanc *conversionem* declarari vellemus. Nos enim adfirmamus, corpus vere praesens esse, *converiti* aunte[m] seu *mutari* panem *mutatione mystica*, id est, qua iam vera fit exhibitio praesentis corporis post consecrationem. Et intelligimus *mutationem* mysticam, non tantum significativam, sed eam, qua corpus Christi fit praesens» (CR 4, 263; cf. CR 4, 264: «Non est conversio physica»); Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini* (pars II, locus IV, sectio IV, 20): «Veteres dicunt in Eucharistiae fieri *mutationem* seu *conversionem* panis et vini... nos *mutationem Sacramentalem* intelligimus...».

espiritualista. Pero las investigaciones histórico-dogmáticas de los últimos decenios han podido aclarar cuán absurdo es expresar la sospecha de una concepción objetivo-cósica de la presencia real eucarística contra aquellos teólogos de la alta Escolástica que recogieron el concepto de la transubstanciación (tras un proceso bastante complicado de recepción)³⁰ en el tratado teológico. Pues, cuando se mira más exactamente, queda claro que aquí se dio una reacción en sentido precisamente inverso: a través de la discusión con la concepción espiritualista de Berengario de Tours († 1088) se había extendido una concepción expresamente sensualista de la presencia real. Esta opinión debe haberse extendido también en el plano de la reflexión científica, pues, por ejemplo, colorea muy fuertemente el texto del Sínodo romano, que Berengario hubo de jurar en 1059³¹.

(3). *La alta Escolástica*

Contra este vaciamiento del concepto de sacramento reaccionaron los teólogos de la alta Escolástica e hicieron uso de las posibilidades, nuevas a la sazón, de una concepción aristotélica de la naturaleza. Precisamente el concepto metafísico de «*substantia*» (substancia) pareció apropiado para superar tanto un «materialismo» craso en la concepción de la presencia real, cuanto una concepción meramente intelectualista del «*signum*» (signo), y de este modo reabrir para la concepción de la Eucaristía la dimensión espiritual-personal, la dimensión de la fe. En este contexto se ha de ver también el concepto de transubstanciación.

Pues el concepto de substancia como componente metafísico de la realidad se refería precisamente al plano del comprender, por tanto a lo que representa la inteligibilidad unitaria en los datos de los sentidos³². La aceptación de la distinción terminológica de accidente y substancia ofrecía de este modo la posibilidad de mantener y expresar simultáneamente la realidad de la transformación, por

³⁰ Cf. H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik* (Münster 1965).

³¹ «Ore et corde profiteor... panem et vinum, quae in altare ponuntur, post consecrationem *non solum sacramentum, sed etiam verum corpus* et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse, et *sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate*, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri...» (DS 690).

³² Cf. Tomás de Aquino, STh III q. 75 a.5 ad 2: «Intellectus... cuius est proprium objectum substantia»; STh III q. 76 a.5 corp: «Dicendum quod... corpus Christi non est in hoc sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensionum, sed magis secundum modum substantiae... Unde nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter». STh III q. 80 a.3 ad 3: «Dicendum quod etiam si mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus, quamdiu species illae manent... Nec hoc vergit in detrimentum dignitatis corporis Christi... praesertim cum mus aut canis non tangat ipsum corpus Christi secundum propriam speciem, sed solum secundum species sacramentales... Nec tamen dicendum est quod animal brutum sacramentaliter corpus Christi manducet quia non est natum uti eo ut sacramento...».

una parte (substancia), y por otra la realidad permanente del signo (accidentes), y con ello volver a ganar lo propio del concepto de sacramento (realidad en el signo: *signum efficax; efficit quod significat* / signo eficaz; obra lo que significa) al menos respecto a los dones eucarísticos.

Pero también, más allá de todas las controversias sobre la utilizabilidad o inutilizabilidad teológica de la filosofía aristotélica, el uso del concepto de substancia puede servir a la comprensión eucarística al hacer valer dos puntos de vista: por una parte, la identidad del único Señor, que «entonces» se encontró con sus discípulos encarnado visiblemente y que «hoy» se hace presente de una manera completamente diferente a la comunidad que celebra, por otra parte, la independencia de ésta su presencia de la respuesta que los hombres den a esta presencia en la fe o en la increencia.

(4). *Problemática de la doctrina de la transubstanciación*

Aun prescindiendo de un considerable estrechamiento de perspectivas, que se dio por la vinculación del planteamiento de la cuestión a la «presencia somática real», los límites de este enfoque se dieron a conocer muy rápidamente:

¿Cómo puede la «nueva substancia» (del Cuerpo de Cristo) portar la «*quantitas dimensiva*» («magnitud espacial»), que se cuenta entre los accidentes (!), de la heterogénea «substancia anterior» (del pan)? ¿Significa «transformación de la substancia» su desaparición o su aniquilación? ¿Se puede aclarar sin milagro adicional que los accidentes quedan sin su portador propio? Tales preguntas, que fueron tratadas *in extenso*, muestran que este enfoque, si bien ayudó a resolver un problema fundamental, creó nuevos problemas, que no resultaron de la realidad del misterio de la fe, sino de una determinada sistemática religiosa.

Así que no es asombroso que ya poco después de Santo Tomás se resquebrajara la concepción unitaria de esta concepción «clásica». La separación del plano metafísico y del físico no se mantuvo, y la comprensión de «substancia» se modificó casi inadvertidamente en la dirección de un concepto físico de cantidad y masa.

(5). *El rechazo reformador*

Para los luteranos^{32a}, la doctrina escolástica podía pasar a lo sumo por una variante teórica entre otras, pero de ningún modo ser declarada como obligatoria para la fe. Hasta qué punto los pormeno-

^{32a} El rechazo de la doctrina de la transubstanciación por Calvino ya fue mencionado *supra* (2.1). Cf. también *infra*: «Tres formas doctrinales» (2.2[8]).

res de la teoría fueron sentidos como obstáculos para la descripción adecuada del *signum sacramentale* (signo sacramental), lo muestra la formulación de los *Artículos de Esmalcalda*: «No nos preocupa la sutileza sofisticada con la que fantasean que el pan y el vino abandonan su substancia natural (*naturalem suam substantiam*), y que sólo permanece la forma y el color del pan, y no pan verdadero»³³. Por lo demás, la cuestión no tenía para Lutero el peso dogmático que le concede la *Fórmula de la Concordia*³⁴.

La *Fórmula de la Concordia* «rechaza y condena» la doctrina de la transubstanciación en la medida en que ésta afirma una transformación del pan y el vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, en el sentido de una aniquilación (*annihilatio*) de la substancia del pan y del vino (de suerte que sólo quedan «accidentes sin sujeto» *l'accidentia sine subiecto*)³⁵. Respecto a esta condena se ha de considerar que tanto Lutero como los padres de la *Fórmula de la Concordia* orientan su perspectiva hacia la corriente nominalista. Como los nominalistas, Lutero rechaza una «cantidad que persiste, separada de la substancia» como portadora de los accidentes que quedan tras la transubstanciación, pues la cantidad no puede ser separada de la substancia³⁶. Por otra parte, el combate —y con él la FC— precisamente la forma nominalista de la doctrina de la transubstanciación, que a diferencia de santo Tomás acepta una cesación o un aniquilamiento de la substancia del pan. Así resulta de la aceptación del concepto empírico de su substancia de la Escolástica tardía una mala inteligencia de la transubstanciación en el sentido de una transformación material (*conversio physica*) o inclusión espacial del Cuerpo y Sangre de Cristo^{36a}.

Por su parte, la *Fórmula de la Concordia*, con sus precisiones respecto a la relación del Cuerpo y la Sangre de Cristo con el pan y el vino, no quiere apartar de la univocidad de los *verba testamenti* (palabras del testamento [de Cristo]), sino exhortarnos a ellas.

A saber, añade a modo de aclaración a los pronunciamientos de CA 10, *Apologia* 10 y KK (BSLK 64, 247s. y 519s.) «que aunque ellos (a saber, Lutero y los suyos) ya utilizan las formas *in pane, sub pane, cum pane*, es decir, este diverso modo de hablar: *en el pan, bajo el pan, con el pan*, sin embargo han tomado la palabra de Cristo pro-

³³ AE III, 6; BSLK 452, 21-23 (traducción del texto latino).

³⁴ Precisamente porque Lutero (a veces) está dispuesto a admitir la doctrina de la transubstanciación como opinión de escuela (WA 6, 456; 6, 508; WA Br 10, 331; de otro modo en WA 10/2, 208, 31), no deja dudas en su opinión de que la doctrina de la transubstanciación no ha de considerarse artículo de fe. Nadie se hace culpable de herejía por creer que sobre el altar hay verdadero pan y verdadero vino (WA 6, 456; 6, 508).

³⁵ Cf. FC *Epit.* VII, 22; BSLK 801, 5-11; SD VII, 107s.; BSLK 1010, 11-35.

³⁶ Cf. WA 6, 510, 13s.; H. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften* (Zurich 1971) 407 nota 73.

^{36a} Evidentemente, la condena de la interpretación según la cual «el Cuerpo y la Sangre de Cristo están incluidos *localiter*, es decir, *espacialmente* en el pan» (FC SD VII, 14; BSLK 977, 28s.) se apoya en este malentendido de la doctrina clásica, que precisamente había excluido expresamente esta «*localis inclusio*».

piamente y como suena, y en la proposición, es decir, en las palabras del testamento de Cristo: «*Hoc est corpus meum*, esto es mi Cuerpo» no han entendido una *figuratam praedicationem*, sino *iustatam*, esto es, no las han tomado por una expresión figurada o indirecta o por una sutileza»³⁷.

(6). «Ubicuidad» (omnipresencia) de Jesucristo

Son reflexiones cristológicas las que deben hacer comprensible la presencia real de la naturaleza humana de Cristo «en, con y bajo» los elementos y ofrecer la contrapartida luterana a la doctrina de la transubstanciación: en la «ubicuidad» de Jesucristo se funda la presencia real. Es de gran importancia, eso sí, que esta presencia no se ha de pensar «espacio-localmente», sino que corresponde al modo de la ubicuidad de Dios, que ciertamente está «en» las criaturas, pero de modo que no le incluyen ellas a Él, sino que más bien las abraza Él a ellas³⁸.

Cristo «puede estar en cualquier lugar en virtud del modo divino y celestial como es una persona con Dios»³⁹. Aquí no se trata de las *proprietates essentiales* (propiedades esenciales) de la naturaleza humana de Cristo, que permanecen eternamente inmutables, exactamente como las *proprietates naturales* (propiedades naturales) de su divinidad⁴⁰, sino de la *maiestas Christi* (majestad de Cristo) que se funda en la *assumptio humanae naturae* (asunción de la naturaleza humana), y de la *exaltatio ad dexteram Patris* (elevación a la diestra del Padre)⁴¹.

Aunque el enfoque cristológico se haya de valorar de manera fundamentalmente positiva, no se puede pasar por alto que la doctrina de la ubicuidad de la reforma luterana tiene su propia problemática: va más allá de los enunciados de la Sagrada Escritura en puntos importantes, se opone fuertemente al modo de pensar y hablar de la cristología de la Antigüedad; ofrece además algunas dificultades de la doctrina de Dios.

(7). Comparación con la encarnación

El supuesto de la coexistencia de pan y Cuerpo de Cristo o de vino y Sangre de Cristo en la *unio sacramentalis* (unión sacramental), del que partían los luteranos, podía –en conexión con Lutero y remi-

³⁷ FC SD VII, 38; BSLK 984, 8-20.

³⁸ «Ut ipsum non includant, circumscribat aut comprehendant, sed potius, ut ipsas praesentes habeat, circumscribat et comprehendat» (FC SD VII, 101; BSLK 1007, 38; también esto es cita de Lutero).

³⁹ Christus «alicubi esse potest divino et coelasti modo, secundum quem cum Deo una est persona» (FC VII, 101; BSLK 1007, 26-28).

⁴⁰ Cf. FC SD VIII, 9; BSLK 1020, 13-21.

⁴¹ Cf. BSLK 1021, 12-25; cf. 1025, 27-42.

tiendo al ejemplo de los antiguos– ponerse en relación con la coexistencia de naturaleza divina y humana en la persona del hombre-Dios Jesucristo: «del mismo modo como en Cristo están unidas inseparablemente dos naturalezas distintas y no transformadas, también en la Santa Cena las dos substancias, el pan natural y el verdadero Cuerpo natural de Cristo están presentes conjuntamente en la acción ordenada del sacramento aquí en la tierra»⁴².

Obsérvese que no se trata aquí de una ecuación inmediata, sino de mostrar una correspondencia. La diferencia que queda entre la unión personal de ambas naturalezas en la persona de Jesucristo y la unión sacramental de pan y Cuerpo de Cristo no se elimina en modo alguno, sino que se mantiene expresamente⁴³. La sospecha de que el mencionado paralelo estructural de cristología y doctrina de la Cena conduce *forzosamente* a la representación de una empanación (*Impanation*) o reencarnación eucarística o a una unión hipostática multiplicada, es, por tanto, infundada. El sentido y el fin de la comparación de *unio personalis* y *unio sacramentalis* es, por una parte, la confirmación de que los *verba testamenti* se han de tomar literalmente, de que por tanto la comida bendecida realmente es verdadero Cuerpo y verdadera Sangre de Cristo. Por otra parte, la realidad prometida en las palabras de la institución y presente elementalmente en el acontecimiento de la comida debe referirse al nexo cristológico total, evitando de este modo que la doctrina luterana de la Cena incurra en un biblicismo rígido.

Ciertamente, esta idea no puede conducir a una deducción unilineal de la doctrina de la Cena a partir de la cristología; la peculiaridad de la comunión frente a la encarnación, y viceversa, ha de conservarse inequívocamente. Igualmente, la Cena –sin perjuicio de la contingencia de su institución– tampoco puede desligarse del contexto de la historia revelada del Crucificado y Resucitado, si es que ha de ser identificable como banquete del Señor.

(8). *Tres «formas doctrinales»*

Aunque la doctrina luterana de la presencia real parece aproximarse mucho a la doctrina católica de la transubstanciación y ambas se distinguen en esa medida de la doctrina reformada, un examen más atento revela que la doctrina luterana adopta una postura especial en un punto central, cosa que habría que rechazar de manera parecida desde las perspectivas de Santo Tomás y de Calvino.

Pues, para ambos, la naturaleza humana de Jesucristo, transfigurada, tiene su trono a la derecha del Padre y por ello no está co-

⁴² FC SD VII, 36, 6: BSLK 983. 37-44.

⁴³ Cf. BSLK 984. 1ss.

mo tal presente en todas partes (tampoco por la *unio hypostatica*, es decir, por participación en la omnipresencia divina).

Según la doctrina de la transubstanciación, la *substantia* del pan y del vino se transforma en la *substantia* del Cuerpo y la Sangre de Cristo (es decir, ¡los «accidentes» del cuerpo humano de Jesucristo, incluida la *quantitas dimensiva* [extensión espacial], no están presentes en el modo sacramental de la presencia!). Parecidamente lo ve Calvino, pero lo formula pneumatológicamente: las declaraciones sobre el Espíritu Santo como «superación de todas las lejanías» desempeñan en Calvino una función semejante como la que en Santo Tomás tienen las declaraciones sobre la transubstanciación y en Lutero la doctrina de la ubicuidad.

En esa medida, las tres posiciones forman un triángulo en el que en cada caso un grupo de dos opiniones se enfrenta en uno u otro punto a la tercera: es común a Lutero y a Calvino el rechazo de la transubstanciación; a santo Tomás y a Calvino el rechazo de la ubicuidad de la humanidad de Cristo; a santo Tomás y a Lutero la afirmación de la presencia del verdadero Cuerpo «*in*» los elementos o «*sub specie panis*» («bajo la forma del pan»).

Las preocupaciones y la intención general de cada posición se pueden entender mejor retrospectivamente: las tres formas doctrinales intentaban expresar el misterio de la presencia de Cristo en la Eucaristía, pero con diversos enfoques teóricos, entre los que evidentemente no se podía mediar en las condiciones del siglo XVI.

En el *enjuiciamiento de la controversia* del siglo XVI es importante percibir, en primer lugar, cómo ya el mismo Concilio de Trento se distancia sensiblemente del planteamiento recibido y que se seguía utilizando: lo que sólo es posible para Dios y es percibido por nuestra razón iluminada en la fe, la presencia sacramental del Señor exaltado, es tal que «apenas se puede expresar con palabras» (cap 1; DS 1636; NR* 568).

Con la Iglesia antigua se profesa el misterio de la «*conversio*», y la doctrina de transubstanciación se ve como un intento de explicación que es designado como «adecuado» (*convenienter et proprie*, DS 1642) y «muy apropiado» (*aptissime*, DS 1652). Como se aprecia en los documentos del Concilio, los Padres no apuntan en el can. 2 a la fijación de una determinada forma filosófica de pensar⁴⁴, sino que persiguen un interés teológico: les interesa la mediación de la unicidad de la encarnación y de la múltiple presencia sacramental

⁴⁴ En este contexto también tiene importancia, ciertamente, que los decretos del Segundo Vaticano evitan en conjunto el término «transubstanciación», también allí donde se habla indirectamente de la presencia de Jesucristo en la Eucaristía (cf. SC, nn. 5, 6, 7, 47, 48; LG, n. 11; UR, nn. 15, 22). También la pormenorizada Instrucción *Eucharisticum mysterium* (25. 5. 1967), que argumenta teológicamente y que es citada frecuentemente en Rit. Rom. *De S. communione et de cultu mysterii eucharistici* (21. 6. 1973), renuncia al concepto «transubstanciación».

(cf. DS 1636), con rechazo de la interpretación (atribuida a Lutero en las propuestas de artículo del Concilio^{44a}) de una unión hipostática entre la naturaleza humana de Cristo y la correspondiente substancia de pan y vino. La idea de la «*conversio*» (transformación) (aclarada con ayuda de la doctrina de la transubstanciación) intenta asimismo defender la idea de la «sacramentalidad» de la temida falsificación mediante representaciones orientadas a la reencarnación, empanación o unión hipostática múltiple⁴⁵.

Además de esto, la consideración de esta complicada controversia ha aclarado lo siguiente: al tener en cuenta el concepto metafísico de substancia de la tradición tomista, se ha de constatar que la condena luterana de la transubstanciación no afecta a la doctrina católica. De la doctrina luterana de la Cena que se ha bosquejado –que en parte se intentó describir con el concepto de «consubstanciación»– se ha de enjuiciar, por otra parte, la condena tridentina de la concepción según la cual «en el santísimo sacramento de la Eucaristía permanece la substancia del pan y el vino» (can. 2; DS 1652; FIC 1052; NR* 578). Tampoco alcanza ésta a la posición luterana, en la medida en que «transubstanciación» no significa nada opuesto a «consubstanciación» cuando la última simplemente quiere decir que pan y vino, como magnitudes físico-químicas, subsisten sin modificación⁴⁶.

A través del estado teológico de la discusión alcanzado entre tanto, están dados los supuestos esenciales para evitar falsas alternativas polémicas, al hablar de la presencia eucarística de Jesucristo y para volver a expresar conjuntamente la fe común.

En este esfuerzo podrían ganar importancia también aquellas reflexiones ecuménicas que son conocidas con el término de «*transignificación*»⁴⁷.

Esta idea, preparada por el teólogo reformado F. Leenhardt y desarrollada sobre todo campo católico por P. Schoonenberg, parte del conocimiento, central para la experiencia de la realidad del hombre, de que lo que en cada caso nos sale al paso se ha de concebir como elemento de una *conexión relacional* que, estando en la base de ésta, le presta significado. En la medida en que se toma en

^{44a} Cf. CT VII/1 112, 8s.; 142, 6s.

⁴⁵ Cf. J. Wohlmuth, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient* (Berna y Francfort del Meno 1975) 273, 290.

⁴⁶ J. Ratzinger, 'Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie', *ThQ* 147 (1967) 129-158, aquí 153.

⁴⁷ Un intento comparable ha pasado a conocerse bajo el término «transfinalización». La encíclica de Pablo VI *Mysterium fidei*, del 3. 9. 1965, no condena en sí las interpretaciones «transignificación» y «transfinalización»; ni tampoco «una interpretación simbólica que según la opinión general conviene sin duda a la santa Eucaristía». Se opone únicamente contra que se interprete la Eucaristía exclusivamente de este modo, sin mencionar la transformación substancial (AAS 57 (1965) 55; Kaczynski, núm. 421).

serio que la «esencia» de una cosa o suceso se sigue de la conexión relacional en la que se encuentra y nos sale al paso, en esa misma medida es redefinido asimismo el concepto de «substancia» por el de «significación» y el de relación. Pero cuando esencia, substancia y significación son solidarios de esta manera, entonces «substancia» no es simplemente lo que permanece igual, lo que reposa-en-sí, lo inmutable que precede y está en la base de todo cambio. Ya los datos naturales con los que nos las habemos reciben a menudo una nueva significación en un contexto de sentido diferente de comportamiento humano, del cual forman parte. Pues todo suceso y todo objeto están de suyo abiertos para entrar en nuevas relaciones de significación, a partir de las cuales su primitiva realidad propia es redefinida, con lo que se da una «mutación esencial».

Tal *cambio de significación* esencial tiene lugar cuando el banquete al que Jesús invita se convierte en signo eficaz de la comunión con Él y de este modo también con el futuro escatológico de Dios. Los dones del pan y del vino son puestos *por Jesucristo mismo* —el Crucificado elevado en la fuerza de su Espíritu Santo— en una relación completamente nueva, reciben una nueva significación, ganan una nueva función simbólica, que es fundada y causada por Él y conocida en la fe y aceptada por nosotros. Mediante esta instrumentalización divina, los dones pierden la pobreza de su autorreferencia y experimentan un *definitivo* cambio de significado, que trae consigo una modificación de la «cosa» misma.

Queda claro qué importante papel adquiere en este contexto una «*ontología relacional*», la determinación filosófica del ser por la relación y el significado. Pues si se considera el plano relacional como el plano decisivo en el ente, porque la «realidad» del espíritu, del conocimiento, de la personalidad de la atención y comunicación es más densa que la «realidad» del mero estar dado y de la coseidad, entonces se puede y se debe hablar en la Eucaristía, como proceso decisivo de la *communio* personal, de una transignificación en el sentido de una transformación real, esencial, «entitativa» del acontecimiento del banquete y del alimento servido en él, que por una parte es constituido por esta ceremonia del banquete, y por otra cualifica este banquete.

Esta perspectiva puede inaugurar un nuevo y útil acceso a la realidad sacramental total de la celebración de la Eucaristía. Pues transignificación quiere decir «transformación esencial» no sólo del alimento, sino de todo el acontecer de significación y fe de la comunidad eucarística: reunión, preparación del banquete, palabras de institución, pan y vino, distribución del alimento, comer y beber, la comunidad toda que comulga, son «transignificados», ganan un nuevo significado donado por el Espíritu, nuevo «ser».

En este contexto se ha de destacar que el Vaticano II (SC, n. 7 entre otros) y textos postconciliares aluden múltiplemente a la presencia real de Cristo en la comunidad reunida en su nombre, conforme a Mt 18,20, en la palabra de Dios, en su alabanza, en los sacramen-

tos, especialmente en la Eucaristía, para así superar la insistencia aislada en una presencia «substancial» distinta de ésta bajo las «formas» eucarísticas^{47a}.

Así que, resumiendo, puede decirse lo siguiente:

La controversia del siglo XVI sobre la presencia de Jesucristo en la Cena es superable en la medida en que los siguientes principios son reconocidos de consuno:

(1) A través de su utilización sacramental, ocurre con los dones del banquete eucarístico del pan y el vino esa transformación que desde la Antigüedad fue designada como *conversio* o *mutatio*. El «cambio substancial» acontecido en esta comida y sus dones de pan y vino, en virtud del Espíritu Santo, ya no es superable, tiene sentido escatológico y designa la esencia definitiva de este «alimento para la vida eterna».

(2) La profesión clara e inequívoca de la presencia real de Jesucristo no está ligada necesariamente al modelo explicativo que ofrecen la doctrina de la transubstanciación o la doctrina de la ubicuidad. Es importante, empero, que evitemos el peligro de la falsificación y la disipación de esta profesión «enfrentándonos de consuno a una clase de presencia espacial o natural y contra una comprensión puramente conmemorativa y figurativa de sacramento»⁴⁸.

(3) «La comida eucarística es el sacramento del Cuerpo y la Sangre de Cristo, el sacramento de su presencia real. Cristo, de diversas maneras, cumple su promesa de estar siempre con los suyos incluso hasta el final del mundo; mas la forma de la presencia de Cristo en la Eucaristía es única. Jesús dijo, al tomar el pan y el vino de la Eucaristía: «Esto es mi Cuerpo... ésta es mi Sangre». Lo que Cristo declaró es verdadero, y esta verdad se cumple cada vez que celebramos la Eucaristía. La Iglesia confiesa la presencia real, viva y activa de Cristo en la Eucaristía»⁴⁹.

(4) Todos los esfuerzos intelectuales de la «*fides quaerens intellectum*» (fe que busca entender) no quieren eliminar el carácter místico de la presencia eucarística, sino que lo presuponen y lo enuncian. Pues la realidad prometida (de la presencia real de Jesucristo) está a la base de todos los intentos de «reflexión».

^{47a} Cf. S. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst* (Maguncia 1982). Para la reconstrucción de la citada serie de bosquejos, desgraciadamente empeorada en su versión final de SC, n. 7, y documentos postconciliares: E. J. Lengeling, 'Zur Aktualpresenz Christi in der Liturgie', en: *Mens concordet voci, F.S.A.G. Martimort* (París 1983) 518-531. El bosquejo para SC, n. 7 no contiene nada sobre la presencia bajo las formas, pues se refiere *al obrar* del Cristo presente.

⁴⁸ *La Cena del Señor*, n. 16.

⁴⁹ *Lima: Eucaristía*, n. 13: GM 1, p. 909; cf. *La Cena del Señor*, nn. 15 y 16: GM 1/694-695; *La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo*, nn. 82-86: GM 1/1369-1372.

2.3. El «usus» del sacramento

A partir de las reflexiones procedentes se pueden redefinir el derecho y los límites de la polémica luterana contra la base de la «piedad de tabernáculo» católica.

La crítica se basaba en la «útil regla y criterio tomado de las palabras de la institución: *Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum*. Es decir: cuando no se mantiene la institución de Cristo, tal como Él la ha ordenado, no es un sacramento»⁵⁰.

Pero el «usus» no se limita aquí de ningún modo a la «consumición oral» (*sumptio*), sino que designa «toda la acción externa, visible, de la Cena instituida por Cristo, la consagración o palabra de institución, la distribución y recepción o consumición oral del pan y el vino bendecido, Cuerpo y Sangre de Cristo». Fuera de este uso, «cuando el pan en la misa papista no se reparte, sino que se sacrifica o encierra, se lleva de aquí para acá y se presenta para que sea adorado, esto no se ha de tener por sacramento» (FC SD VII, 86s.: BSLK 1001, 19ss.)

El criterio de la concepción luterana de «usus» es, según estas declaraciones, la intención institutiva, es decir, la ordenación, conforme a la fundación, del Sacramento del Altar al acto concreto de la recepción corporal en una comunidad eucarística actual. Con esto, la doctrina luterana define el «usus» de modo que la presencia sacramental de Cristo no se limita al instante de la recepción, sino que abraza la celebración toda del banquete en su dirección íntima de sentido hacia la «comunión», pues esta «communio» constituye en el banquete el sentido y la esencia de la acción eucarística (cf. 1 Cor 10,16s.).

La condena, expresada en el correspondiente canon 4 del Tridentino, de todos los que dicen que la verdadera presencia del Señor se da en el sacramento de la Eucaristía «sólo en el uso (*in usu*), durante la recepción (*dum sumitur*), pero no antes ni después» (DS 1654; NR* 580), no afecta por tanto a la doctrina luterana en la comprensión de «usus», sino sólo a una interpretación que identifique inmediatamente «usus» y «recepción».

Además, se debe advertir que la descripción de la «*ratio institutionis*» (del fundamento de la institución) de este sacramento en cap. 2: «El quiso que este sacramento sea recibido...» (*sumi autem voluit*, DS 1638; NR* 570), concuerda plenamente con la convicción reformadora fundamental, y podría resumirse sin más de este modo: *ad usum, ut sumatur* (para el uso, para que sea recibido). Pero el Tridentino defiende asimismo la presencia permanente (*remanere*) del Señor en las hostias que quedan (can. 4, DS 1654), la adoración de Cristo en las formas sacramentales también en la procesión sacramental (can. 6, DS 1656), así como la conservación del

⁵⁰ FC SD VII, 85ss.: BSLK 1001, 5-12; cf. VII, 14s.: BSLK 977; VII, 107s.: BSLK 1010.

sacramento y la conducción solemne para la comunión de los enfermos (can. 7, DS 1657), y rechaza con ello los enunciados reformadores contrarios^{50a}. Estas manifestaciones, ligadas a su vez con condenas, estaban determinadas por la convicción de que algunas de las formas piadosas de la intención referida a la recepción fiel, desarrolladas en la Edad Media, eran contrarias a la institución del sacramento (FC *Epit.* VII, 40; BSLK 803 y SD VII, 126; BSLK 1016: adoración de los elementos; FC SD VII, 87; BSLK 1001: conservación, adoración, procesión).

Para el *enjuiciamiento presente* de esta controversia no se puede pasar por alto la anterior evolución teológica y litúrgico-práctica dentro de nuestras Iglesias.

Así, la reforma litúrgica del Segundo Vaticano, con la reforma práctica de la celebración de la Eucaristía (por ej., la posición del sacerdote, la colocación del tabernáculo) y su descripción y fundamentación teológica, ha dejado claro que en el centro de la piedad eucarística se halla la celebración misma del banquete⁵¹ y que la práctica de la Iglesia antigua de la conservación de hostias consagradas se mantiene ante todo en consideración a los enfermos, aunque se recomiendan en gran medida el recogimiento y la oración ante el tabernáculo⁵².

^{50a} No queremos pasar en silencio en este contexto que el Decreto sobre la Eucaristía del Tridentino, en su cap. 5 (DS 1644) interpreta el júbilo de la procesión del *Corpus* como TRIUMPHUS DE HAERESI y de este modo se ha hecho corresponsable del tono polémico-confesional que durante largo tiempo ha sido propio de esta procesión. Que éste apenas si se oye hoy en día en ninguna de las dos partes, es una secuela notable del clima ecuménico.

⁵¹ La *celebratio versus populum*, que acentúa más el carácter de banquete no ha sido prescrita en ninguna parte por la legislación postconciliar, es cierto, pero se ha impuesto por doquier y es designada como la solución «más ventajosa desde el punto de vista pastoral» por el Cardenal G. Lercaro, como presidente del *Consilium* para la aplicación de la Constitución sobre la Liturgia, en una carta del 7. 3. 1965 dirigida a las Comisiones nacionales para la Liturgia; cf. Kaczynski y Rennings, 414.

Para subrayar el *carácter de banquete*, el Segundo Concilio Vaticano (SC, n. 55) y los documentos postconciliares (cf. Introducción general al Misal Romano de 1970, núm. 56 h; Kaczynski, 1451, así como el fascículo del ritual: *Administración de la comunión y adoración de la Eucaristía fuera de la Misa*, de 1973, núm. 13; Kaczynski, 3074) aconsejan, para la administración de la comunión en la Misa, no administrar hostias del tabernáculo, sino *hostias consagradas en la celebración*. El Consejo puede apelar (AAS 50 [1958] 638) a exhortaciones similares de la Encíclica *Certioris effecti* de Benedicto XIV, de 1742, y a la Encíclica *Mediator Dei* de Pío XII, de 1947 (AAS 39 [1947] 564).

El *tabernáculo* ya no es, según la legislación postconciliar, el centro de la casa de Dios; su lugar ya no está, como antes, sobre el altar principal, si no, si es posible, en una capilla lateral, donde «esto no sea posible... sobre un altar o en otro lugar de la Iglesia dispuesto honrosamente y dignamente» (Introducción general al Misal Romano de 1970, núm. 276 = Kaczynski, 1671). Cf. CIC, can. 838, §2.

⁵² La Encíclica de Pío XII *Mediator Dei* (20. 11. 1947) dice: «Sacrarum specierum conservatio pro infirmis, pro iisque omnibus, qui in mortis discrimen

Esta evolución deja claro que, según la concepción católica, la conservación respetuosa no elimina la decidida ordenación del sacramento a la recepción corporal, sino que precisamente la presupone. A la llamada «piedad de tabernáculo» le corresponde en este contexto una función útil e indicativa, que en la práctica de la vida eclesial precisa de una aclaración inequívoca.

Con esta coordinación teológica y aclaración práctica se ha hecho justicia a la preocupación evangélica en el punto decisivo, de modo que desaparece el motivo para la condena. Ambas partes concuerdan en enseñar que la adoración se dirige al Señor presente en la Cena y no a los «elementos externos visibles del pan y el vino»⁵³. Por ello, el reproche de adoración a los elementos, y con ello de idolatría, no afecta a la doctrina católica.

En la medida en que esta nueva actitud y este cambio de acentos se comunica a la conciencia general de los creyentes católicos, también podrá comprenderse por parte de los católicos qué dificultades siguen teniendo los cristianos evangélicos respecto a las formas medievales de piedad conservadas (procesión del *Corpus*). Por otra parte, los cristianos evangélicos se han hecho cargo de en qué medida hiere a los cristianos católicos el modo de proceder –practicado entre ellos todavía en algunos lugares– con los dones sobrantes del banquete, pues contradice a su piedad eucarística.

Por ello, con razón acentúa la *Declaración de Lima* que el tratamiento de los elementos precisa de especial atención, «que el mejor modo de manifestar un respeto por las especies que se distribuyen en la celebración eucarística se da cuando se las consume, sin excluir su uso para la comunión de los enfermos»⁵⁴.

Ante la «estructura de comunión», como rasgo fundamental del banquete eucarístico acentuado en común, han de justificarse todas las regulaciones prácticas de la «comunión de enfermos». Con el interés de la habitual comunión de enfermos evangélica se corresponde la (plena) celebración eucarística junto a la cama del enfermo, que fue recomendada expresamente en adhesión al Segundo Concilio Vaticano⁵⁵. Por otra parte, debería ser al menos posible en principio

venissent, laudabilem induxit morem adorandi caelestam hanc dapem, quae in templis reponitur» (AAS 39 [1947] 509). En un documento de la Congregación romana para los Sacramentos de 1. 10. 1949 se dice: «Abs re non erit in mentem revocare primum ac primum finem asservandarum in ecclesia sanctorum Specierum extra Missam esse administrationem Viatici» (AAS 39 [1949] 509s.). Este principio se repite literalmente en la Instrucción *Eucharisticum Mysterium*, 49 (Kaczynski, 947) y en el fascículo antes mencionado, aparecido en 1973, del ritual romano postconciliar sobre *Administración de la comunión y adoración eucarística fuera de la Misa*, n. 5 (Kaczynski, 3066).

⁵³ Cf. FC SD VII, 126; BSLK 1016, 4s.; FC *Epit.* VII, 19; BSLK 803.

⁵⁴ *Lima: Eucaristía* III, n. 32; GM 1, p. 911.

⁵⁵ Por el Motu Proprio *Pastorale munus* (30. 11. 1963) recibió el obispo la posibilidad, hasta entonces reservada a la Sede Apostólica, de autorizar la ce-

para la teología y piedad evangélicas encontrar un acceso renovado a la praxis de la Iglesia antigua de la conservación del pan eucarístico para su recepción en casa en los días sin celebración eucarística y para su distribución a los presentes, en especial a los enfermos^{55a}, y reconocer nuevamente la legitimidad de esta forma de comunión en casa y para los enfermos propia de la Iglesia primitiva, sobre todo porque no fue condenada expresamente en los pasajes pertinentes de los escritos confesionales. La intención fundamental de la teología reformadora de la Cena respecto a la duración de la presencia sacramental se muestra mediable con la práctica eclesial usual desde la Antigüedad, que tenía, entre otros, el fin de incluir a los enfermos distanciados en el espacio y en el tiempo de la *koinonía* de la Misa, en la celebración del banquete eucarístico. El presupuesto es que se tenga en cuenta adecuadamente en la forma litúrgica de la celebración la conformidad a la institución de la Cena, y con ello la conexión indisoluble de palabra y sacramento.

A modo de resumen, se ha de decir que en la cuestión de la duración de la presencia eucarística se han alcanzado entre tanto *clarificaciones teológicas* considerables. Compartimos la convicción de que «la presencia eucarística del Señor Jesucristo está destinada a su recepción en la fe, pero que no se limita al momento de la recepción; e igualmente, que la presencia no depende de la fe del que comulga [el sacramental], aunque esté destinada a él»⁵⁶.

Verdad es que se precisa –como se dijo– de esfuerzos considerables para hacer valer tales aclaraciones teológicas en la *práctica eclesial* de manera ecuménicamente adecuada. La piedad católica está muy hormada por la idea de que el Señor, realmente presente en la forma sacramental del pan, como centro de toda la vida cristiana, está siempre «al alcance» de las oraciones de sus fieles en el ámbito eclesial. A la piedad evangélica, por contra, le es ajena tal adoración del Señor en la hostia fuera de la celebración de la Misa. Probable-

lebración de la Misa fuera de las iglesias. Según el fascículo sobre el ritual *Celebración de los sacramentos para los enfermos* (7. 12. 1972), n. 26 «debe el alimento, en lo posible, ser recibido en el marco de una Misa, de modo que el enfermo pueda comulgar bajo ambas especies» (Kaczynski y Rennings, 2951). Esta posibilidad se menciona, ya en 1967 y 1969, en la enumeración de los casos de comunión bajo ambas formas en sexto lugar (Kaczynski y Rennings, 930 y 1637). Según el n. 80 puede la «unción de enfermos ser administrada en el marco de una misa en la vivienda del enfermo o en un espacio adecuado del hospital, si el estado del enfermo lo permite y sobre todo si desea recibir la santa Comunión». El permiso del ordinario del lugar ya no es necesario (nueva versión del núm. 80 del 12. 9. 83, de acuerdo con el can. 932, §1 CIC 1983).

^{55a} Cf. Justino, *Ap.* I, 65, 5; 67, 5; Hipólito, *Traditio Apostolica* 22, 36; otros testimonios en A. G. Martimort, *Handbuch der Liturgiewissenschaft* I (Friburgo 1963) 460s., 473s.; M. Righetti, *Storia liturgica* III (Milán ³1966), 545-552, 554-558; O. Nussbaum, *Die Aufbewahrung der Eucharistie* (Bonn 1979) 37-61.

⁵⁶ *La Cena del Señor*, n. 52: GM 1/727.

mente esto le resulta comprensible únicamente cuando es inequívocamente reconocible la relación con la celebración eucarística, es decir, cuando se mantiene la conexión de *conversio* (transformación) y *sumptio* (recepción). Los cristianos evangélicos, por contra, están habituados a esperar la presencia real sacramental del Señor (sólo) durante la Misa. Deben, empero, descubrir que les está planteada esta cuestión de la presencia sacramental permanente respecto al proceder con elementos sobrantes, en el que para los cristianos católicos debe ser inequívocamente reconocible que se toma en serio la presencia real del Cuerpo y la Sangre de Cristo en los dones del banquete y con ellos durante la celebración de la Cena.

De esta situación todavía no se derivan, con respecto a las consecuencias prácticas, soluciones inequívocas, sino las *siguientes preguntas*:

- ¿Cómo valoran los *cristianos evangélicos* la conservación, usual desde la Antigüedad (¡por tanto, en el largo período de prehistoria común!), para la comunión de enfermos y en casa y su presupuesto teológico-sacramental?

- ¿Se puede fijar un límite temporal para la duración sacramental de la presencia, cuando la palabra causa un cambio definitivo y se conserva su orientación inmediata a la recepción, pero a causa de circunstancias externas se ha de superar una cierta distancia espacial y una diferencia temporal hasta la recepción de los creyentes?

- ¿Es pensable un reconocimiento de principio para la práctica católica de la comunión de enfermos, aunque en el ámbito evangélico la plena comunión de los enfermos siga siendo habitual?

- ¿Podrían los cristianos evangélicos, sobre la base del entendimiento teológico alcanzado, respetar las *formas* católicas de piedad eucarística sin adoptarlas ellos mismos, pero también sin declararlas cismáticas o condenarlas como «idolatría»?

- ¿Estaría dispuesta la teología evangélica a conceder que en la eliminación reformadora de inconvenientes también se renunció a formas de piedad eucarística dignas de conservarse?

- ¿Está, por otra parte, la *teología católica* dispuesta a conceder que ha habido y hay modos de proceder con el sacramento que deforman más que iluminan la intención de su institución?

- ¿Es tan indiscutiblemente evidente que las formas altomedievales y modernas de piedad eucarística, que en la Iglesia Católica fueron recomendadas y cuidadas ampliamente (oración ante el tabernáculo, procesión eucarística, bendición sacramental, «oración eterna», etc.) se compadecen realmente con el uso de este sacramento en conformidad plena con su institución?

- La unión, que se ha hecho habitual sólo en el siglo XIX, del tabernáculo con el altar «principal» y la fortísima acentuación de la «presencia de Jesucristo en el tabernáculo», ¿no han conducido inadvertidamente a una fijación espacial de la presencia real eucarística, la cual tiene ciertamente en contra todos los pronunciamientos de la teología eucarística católica, pero que está profunda-

mente enraizada en el clero y los fieles por los ejercicios prácticos de la piedad?

— ¿Debe, todo el que no puede adoptar estas formas para sí mismo, las evita o las tiene por sospechosas, seguir cargando con el anatema?

Estas preguntas de diversa importancia quieren expresar que, en este ámbito de práctica litúrgica en que se enlazan y agravan la convicción teológica, la piedad desarrollada y la ejecución práctica, todavía debemos seguir hablando y reflexionando juntos.

3. *La comunión bajo ambas especies*

La denegación del cáliz a los laicos es condenada unánimemente por los escritos confesionales evangélicos⁵⁷.

Es verdad que en la CA alcanza este problema la cúspide de los «abusos» tratados, pero su alcance teológico fundamental es abordado directamente: la distribución de la forma del pan tan sólo pasa por ser «*consuetudo contra mandata Dei introducta*» (CA 22,9: BSLK 86, 1s.: «costumbre introducida contra el mandato de Dios») como testamento de Cristo, pues Cristo ha «introducido ambas formas no sólo para una parte de la Iglesia, sino para la Iglesia entera», y sus *ordinationes* (disposiciones) no son *res indifferentes* (cosas no vinculantes). Por ello este abuso se condena y rechaza unánimemente como *sacrilegium*.

A estos principios confesionales se oponen aparentemente de manera directa los cánones tridentinos *de communione sub utraque specie*.

Anatematizan en primer lugar la afirmación de que «todos y cada uno de los fieles cristianos están obligados a recibir las dos especies del santísimo sacramento de la Eucaristía por precepto divino o porque es necesario para la salvación» (DS 1731 IFIC 1068); NR 592); en segundo lugar, la interpretación según la cual «la santa Iglesia católica no se movió por causas justas y razonables a dar la comunión sólo bajo una sola especie a los laicos y también a los clérigos que no celebran [la Misa]» (DS 1732 IFIC 1069) NR* 593); condenan en tercer lugar la tesis que niega «que bajo la sola especie de pan se recibe a Cristo entero e íntegro, fuente y autor de todas las gracias, porque no se recibe... bajo las dos especies (*sub utraque specie*), conforme lo instituyó el mismo Cristo» (DS 1733; NR* 594; cf. DS 1653 IFIC 1070)).

Abiertamente defiende el Concilio de Trento la praxis existente, pero sin afirmarla absolutamente. Pues él mismo recuerda que la forma original era diferente y la renuncia al cáliz de los laicos ha ad-

⁵⁷ Cf. CA 22: BSLK 85s.; *Apologia* 22, 1 y 16: BSLK 328 y 332; AE III, 6: BSLK 451; FC *Epit.* VII, 24: BSLK 801; SD VII, 110: BSLK 1010s.

quirido carta de naturaleza sólo en el curso de la historia y por razones de peso (*gravibus et iustis causis*).

En qué escasa medida se trataba aquí de antítesis teológicas, lo muestra el hecho de que —en conformidad con la solicitud de los participantes alemanes en el Concilio— la comunión bajo ambas formas estaba permitida desde hacía decenas de años⁵⁸. La doctrina de la concomitancia, a la que remitía el Concilio en este contexto, podía ser aceptada objetivamente por los reformadores (aunque es criticada como arte sofisticado en AE III, 6: BSLK 451.4). En esa medida, la condena del can. 3 (DS 1653) no alcanza a la posición evangélica.

La controversia se ha hecho teológicamente explosiva, empero, en se defendió o rechazó, respectivamente, la opinión de que el recortamiento del signo significa también una disminución de la gracia (cf. DS 1729 y DS 1733).

Ciertamente no se ha de contar a Lutero mismo entre los representantes de esta posición teológica designada como falsa («*quidam falso asserunt*» DS 1733), como se sigue de AE III (BSLK 451 6-9): «Pues aunque fuera verdad que bajo una hay tanto como bajo ambas, una sola especie no es toda la orden e institución por Cristo instituida y ordenada». El acento reformador en esta polémica recae, por tanto, unívocamente sobre el esfuerzo de recuperar la integridad institucional del signo por fidelidad al origen bíblico y a la tradición de la Iglesia primitiva. La permanencia de la Iglesia en una *consuetudo* (costumbre) divergente, que se había impuesto generalizadamente sólo en el siglo XIII, fue sentida como arbitrariedad y desmesura clerical (cf. *Apología* 22, 9: BSLK 330, 41s.: «para que el estamento de los frailes parezca más santo frente al de los laicos»). Que aquellos que abogaron por la recuperación de la forma total originaria fueran sancionados y condenados, sólo se pudo entender como una provocación: «De modo que no sólo deniegan ambas formas, sino que incluso gloriosamente prohíben, condenan y tachan de herejía, y con ello se ponen en contra y por encima de Cristo, nuestro Señor y Dios» (AE III, 6: BSLK 451, 10-13).

Cierto que las fuertes emociones no impedían que se atendiera a la conexión entre institución divina y poder eclesial, pero dificultaron en ambas partes un tratamiento objetivo de este problema teológico fundamental.

Que los obispos acentuaran más fuertemente en Trento la auto-
ridad de la Iglesia en la configuración concreta de los sacramentos,

⁵⁸ «Pío IV cedió el 16. 4. 1564, a instancias del Emperador y de Alberto V de Baviera, y otorgó el indulto de cáliz [*Kelchindult*] a los metropolitanos de Maguncia, Colonia, Tréveris, Salzburgo y Grado. Sin embargo, se mostró que esto ya no era una preocupación general. El cáliz de los laicos se había convertido en una nota distintiva expresamente confesional y por ello fue rechazada por la población católica, por ejemplo, en Baviera y Baja Renania. Desde 1571 volvió el Duque Alberto V a retirar el otorgamiento del cáliz. En 1584 suspendió Gregorio XIII el indulto» (A. Franzen, *Laienkelchbewegung* I, en: LThK VI, 744).

se seguía de suyo de su posición en este conflicto. Pero llama la atención cuánto se esforzaron también ellos por lograr apoyo en el Nuevo Testamento y regular de acuerdo con los tiempos la *potestas ecclesiae* (potestad de la Iglesia) y la administración de los sacramentos («*salva illorum substantia*»—«manteniéndose su esencia»!), anclándolas en la práctica misma de los Apóstoles (cf. DS 1728). Así que en la argumentación del Concilio la potestad eclesial no es vista como elemento accesorio o superficial, frente a la Escritura y a la tradición de los Padres, sino como algo apoyado en éstas y expuesto a la vez. Pues ya la Escritura regula la celebración eucarística, no en todos sus pormenores, sino que abre a la competencia apostólica un cierto margen de configuración. (cf. la alusión a 1 Cor 11,24 en DS 1728).

También en esta cuestión la *situación del diálogo* se ha *modificado* considerablemente desde entonces. A la vista del esfuerzo común por un fundamento bíblico sólido, es digno de mención, en primer lugar, el siguiente *logro exegético*:

La tradición eucarística anterior no mienta de ninguna manera con cuerpo y sangre dos «componentes» distintos y complementarios de Jesucristo, sino al único Señor en el acto único de su entrega. Sin perjuicio del distinto tenor de las «palabras indicativas», las acciones de bendición con pan y cáliz no son acciones consecratorias separadas de distintos objetos sagrados, sino una doble proclamación de uno y el mismo acontecimiento. Esta situación deja claro, por una parte, hasta qué punto la intensidad del signo resulta de la integridad de la forma concreta del banquete; por otra parte, da nombre también a la posibilidad teológica de que —en caso de necesidad o en caso límite— en la comunión de los fieles uno de los signos puede representar al todo. A esto alude asimismo la denominación de la celebración eucarística como «fracción» del pan en los Hechos de los Apóstoles.

La valoración del signo eucarístico pleno ha sido recuperado y proclamado oficialmente también *por parte católica* (cf. ya SC, n. 55):

«La Sagrada Comunión se convierte en un signo más claro cuando se recibe bajo ambas formas. Pues de esta manera es más fácilmente reconocible el signo del banquete eucarístico; reciben más clara expresión la intención de que la nueva y eterna Alianza en la Sangre del Señor se establezca, y la relación entre el banquete eucarístico y el banquete del fin de los tiempos en el reino del Padre (Mt 26, 27-29)⁵⁹».

⁵⁹ Sacra Congregatio Rituum, *Instructio de cultu mysterii eucharistici* (1967), n. 32 (AAS 49 [1967] 558). Cf. las pormenorizadas determinaciones sobre la comunión bajo ambas especies en la *Introducción general* a la celebración de la Misa (nn. 240-252) en el nuevo misal, así como CIC, can. 925. El *Caeremoniale Episcoporum* (de 14. 9. 1948) amplía en varios sentidos las posibilidades hasta entonces dadas (S. 315; *Index* s. v. «*Communio sub utraque specie datur*»).

En consonancia con esto, la comunión con el cáliz se recomienda en muchas ocasiones y se practica cada vez más. Así que el interés reformador es aceptado y afirmado en lo fundamental.

Por *parte evangélica* se afirma claramente que la denegación del cáliz a los laicos ha de considerarse un abuso, pues esta práctica se aparta del obrar fundacional de Jesucristo, pero no porque se niegue que Cristo está completamente presente en cada una de ambas formas.

Ambas partes están de acuerdo en su interés por restaurar la perfección e integridad fundacional del signo sacramental, y comparten la convicción de que para la forma plena de la Eucaristía son precisos el pan y el vino. También respecto a la potestad eclesial para regular en la práctica estas cuestiones, se ha dado una convergencia fundamental en la medida en que también en el lado evangélico se afirma la posibilidad de modificar y adecuar la práctica de la comunión por razones pastorales de peso (por ejemplo, sólo pan o sólo vino para los enfermos; mosto para los que no pueden probar alcohol).

Debemos hacer constar, ciertamente, que en la práctica de la comunión bajo ambas especies por ahora subsisten diferencias considerables. Pero a la vista del acuerdo de los principios teológicos «estas ya no tienen carácter cismático»⁶⁰.

4. *Las demás condenas en el ámbito de la Eucaristía*

4.1. Ritos y ceremonias

El can. 7 (DS 1757) quiere hacer constar la justificación fundamental de ritos externos, signos y vestiduras en la celebración de la Eucaristía.

También *Apología* 24,52 (BSLK 364s.) se manifiesta al respecto, da importancia a la diferencia entre Antiguo y Nuevo Testamento y rechaza con razón que se recojan con signos y ritos veterotestamentarios también formas de culto y sacrificio veterotestamentarias. En general: «Tales ceremonias externas, aunque se utilicen para la educación de los niños, deben limitarse» (BSLK 365, 17s.). Evidentemente, no se les da un valor muy alto, pero su justificación no se disputa fundamentalmente.

Esta cuestión fue ya tratada en *Doctrina general de los sacramentos* (pp. 153-154). (can. 13, DS 1613). Lo allí dicho vale también aquí. Es verdad que los acentos están puestos de otra manera; sin embargo, ya entonces no existía desacuerdo de principio sobre el carácter instrumental de las ceremonias externas.

⁶⁰ *La Cena del Señor*, n. 64.

Según la nueva actitud religiosa y la renovación práctica en el ámbito de la liturgia en el Vaticano II, podría ser hoy todavía más fácil que entonces expresar el *acuerdo de principio* que no excluye, sino incluye, diversidad en concreto: las «ritualizaciones» son antropológicamente irrenunciables, la «corporalización» del comportamiento humano es necesario por la esencia del hombre. Con todo, como las formas externas de expresión también podrían desfigurar lo que se ha de expresar, deben ser una y otra vez interpretadas y también comprobadas críticamente. Pero haremos bien en evitar juntos el peligro de una «pedagogización» unilateral en las modificaciones prácticas. La dimensión profunda de las acciones simbólicas va más allá de la intención catequética.

También los cánones 8 y 9⁶¹, que tratan de los pormenores de la configuración concreta de la liturgia en formulaciones muy marcadas por la discusión, están simplemente «superadas» por la evolución histórica. La participación activa de todos los fieles, el uso de la lengua materna, la proclamación en voz alta de la oración eucarística incluidas las palabras de institución, han pasado a darse por supuesto en el ámbito católico. Pero ya el Concilio de Trento dice también expresa y repetidamente que la comunión de todos los fieles pertenece a la celebración eucarística (cf. DS 1747, 1638, 1648, 1649), y exige con urgencia la instrucción regular y en lengua materna sobre la liturgia, en especial en domingos y días de fiesta (DS 1749). Los enunciados definidores de los cánones 8 y 9 eran ya entonces comprensibles en su unilateralidad sólo como defensa frente a una formulación exagerada o un acentuamiento extremo de puntos de vista en sí mismos correctos (y afirmados por el Concilio en otro lugar).

Una controversia teológico fundamental se se unió al rechazo o defensa, respectivamente, del uso de mezclar agua con el vino eucarístico (cf. can. 9, DS 1759; cap. 7, DS 1748).

Sobre el transfondo de las distintas interpretaciones de este antiguo rito en la tradición eclesiástica, a los adversarios les interesaban las cuestiones fundamentales de la conformidad a la Escritura y de la potestad de la Iglesia en cuestiones relativas al servicio divino, así como la comprensión del sacramento como un don de Dios «puro» y gratuito⁶². En la medida en que ha sido alcanzado el acuerdo en estas cuestiones fundamentales, las controversias sobre este rito eucarístico especial han perdido explosividad e importancia.

⁶¹ Cf. *Apologia* 24, 6s.; BSLK 350s.; CA 24, 1-9; BSLK 91s.; *Apologia* 24, 1-8; BSLK 349ss.; FC *Epit.* VII, 9; BSLK 798.

⁶² Cf. A. Härdelin, *Aquae et vini Mysterium. Geheimnis der Erlösung und Geheimnis der Kirche im Spiegel der mittelalterlichen Auslegung des gemischten Kelchs* (Münster 1973), en esp. pp. 133-136.

4.2. El perdón de los pecados como fruto de la Eucaristía

El can. 5 del Decreto sobre la Eucaristía (DS 1655) condena la opinión de que el fruto destacado de la Eucaristía es la remisión de los pecados. Pero justo esto es lo que confirma, al igual que los escritos sobre la Cena de Lutero, la Apología: «que es seguro que la Cena se corresponde propiamente con el perdón de la culpa»⁶³. El campo temático de esta controversia ya fue bosquejado por nosotros en el texto sobre la *Doctrina general de los sacramentos* I 1.3.

Acaso convenga aclarar que la concepción sobre el perdón de los pecados en el pensamiento y lenguaje de los reformadores está determinada por el aspecto abarcador de la comunión con Dios nuevamente donada (cf. KK: BSLK 520, 29: «Pues donde hay perdón de los pecados, hay también vida y bienaventuranza»). En la medida en que el perdón de los pecados mienta la rectificación operada por el amor de Dios del pecador curvado sobre sí mismo, no es completable o perfectible. Pero hay que preguntar si precisamente este aspecto total del don de la salvación divina no se debería denominar, menos equívocamente (¡y sobre una base neotestamentaria igualmente clara!), como reino de Dios que se acerca (Mc 1,15 y otros lugares), como amor de Dios (Rom 5), como *koinonía* (1 Cor 10, 16s.); sobre todo porque de este modo podría conjurarse mejor también el peligro de una separación del aspecto individual y social. Por lo demás, no debería pasarse por alto en este contexto que, en las distintas formulaciones bíblicas de los «*verba testamenti*», sólo en Mt 26,28 se habla expresamente de perdón de los pecados. Que el aspecto del perdón de los pecados en todo caso se ha de formular en la descripción de la Eucaristía, era opinión común también en el siglo XVI (cf. DS 1638). Por otra parte, la práctica reformadora de la audición de la confesión («no administrar el sacramento a aquellos que no hayan sido oídos y absueltos previamente», CA 25, 2: BSLK 97, 35-37) llama claramente la atención sobre el hecho de que aquí el perdón de los pecados se considera como entendido y concretado muy matizadamente (cf. 1 Cor 11, 27s.). Pero desde esta perspectiva se advierte también que la mencionada perspectiva abarcadora de la «*remissio peccatorum*» (perdón de los pecados) como fruto de la Eucaristía no salió a la luz de forma simple e inequívoca.

Sin emprender en este lugar una coordinación teológica fundamental de fe y amor, cuya determinación relacional ciertamente está también en el transfondo de esta problemática (cf. pp. ss.), podemos decir *resumiendo*:

⁶³ Apología, 24, 90: BSLK 26s.; cf. Apología 13, 22: BSLK 295; CA 24, 30-33: BSLK 94.

Allí donde estaba o está todavía en juego una concepción estrecha del perdón de los pecados, sigue valiendo el can. 5 (DS 1655), que parte él mismo de semejante uso lingüístico «parcial»; donde, por el contrario, «perdón de los pecados» y *communio* con Dios donada graciosamente se consideran conjuntamente, se vuelve superfluo.

4.3. Misas por los difuntos

La *Fórmula de la Concordia* condena como abuso y atrocidad el «sacrificio de la Misa por los vivos y los muertos»⁶⁴. Precisamente esta formulación («*missae sacrificium... pro vivis et defunctis... offerri debere*», DS 1753; NR 608) la defiende el Tridentino, y precisa que se alude a los difuntos todavía no plenamente purificados, y apela a la «tradicón apostólica» (DS 1734; NR* 599). Con esta condena recíproca se aborda una *diferencia elemental* para la práctica de piedad de ambas Iglesias. Los reformadores rechazan los abusos de la Misa, que resultan asimismo de determinadas ideas acerca del *purgatorium* (purgatorio).

En la medida en que hoy, a la vista de la situación de diálogo, modificada en ambas partes, se pueda alcanzar un entendimiento sobre los principios escatológicos sobre el juicio y la purificación, tiene importancia fundamental para la consideración de esa diferencia ante todo lo que ha sido elaborado conjuntamente sobre la comprensión del «carácter sacrificial de la Eucaristía», la Eucaristía no añade al sacrificio único de cruz nada de «mérito» o fuerza expiatoria, sino que quiere hacer presente y aplicar esto en su función salvífica única. Toda comprensión de las formulaciones de Trento (ciertamente muy ambiguas) que se oponga a este principio común debe ser excluida o, cuando se dé y en la medida en que se dé, corregida. Donde quiera que se entendió o se entiende la «Misa por los difuntos» como una expiación independiente o complementaria por los difuntos, le alcanza con razón el veredicto de los escritos confesionales. Ha de tenerse en cuenta que la idea, muy extendida en la fe popular, del efecto seguro de determinados tipos de misas y «series de misas» para la redención de las «ánimas benditas» fue corregido ya en el mismo Trento⁶⁵.

Con todo, queda la cuestión de cómo se puede dominar la virtud expiativa, presente en la memoria sacramental (memorial), del sacrificio único de Jesucristo en la cruz sin que se recorte su dimensión universal. ¿Cómo se puede formular adecuadamente con palabras la ya mencionada *koinonía* (comuni6n) con los muertos en la celebraci6n conmemorativa del Cuerpo entregado (cf. a este respecto

⁶⁴ FC SD VII, 109; BSLK 1010, 39s.; cf. FC *Epit.* VII, 23; BSLK 801.

⁶⁵ Cf. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 713, Sessio XXII, *Decretum de observandis et vitandis in celebratione missarum*. Pero las llamadas «misas gregorianas», por desgracia, siguen intactas.

pp. 159ss.)? En la medida en que la antropología reciente reconoce al individuo, mas toda su realización vital originariamente propia por la que ha de responder personalmente, como a la vez entretejida e incluida en la comunidad, en la trama relacional con otros hombres que pasan a ser partes de su existencia, se agrava la pregunta fundamental de cómo la planificación –esperada del poder y fidelidad de Dios– de este ser humano en su corporalidad, historicidad y socialidad puede ser expresada sin que indiscreción y curiosidad falsifiquen la esperanza cristiana con descripciones sin mayor cobertura y decoradas. Probablemente sea el «*recuerdo de intercesión*» lo más apropiado para «recordar» una conexión más allá de la muerte entre vivos y muertos en la comunidad santa fundada por Dios en el destino de Jesús, porque la posibilidad de la intercesión por los difuntos es una idea con la que están familiarizadas distintas tradiciones cristianas⁶⁶. «La comunidad de los fieles, la Iglesia, no se quiebra con la muerte. Como en vida, también en la muerte depende el cristiano de la comunidad. En la oración, la comunidad intercede por el difunto ante Dios, ruega para él el perdón de la culpa, la aceptación por Dios y la vida eterna»⁶⁷. También por parte luterana esta oración de intercesión por los difuntos se considera legítima y dotada de sentido. Esto lo atestigua la práctica litúrgica «oficial» (cf. la agenda de enterramiento; oración por el difunto al que en ese momento se «despide»). Que tal intercesión por los difuntos se pronuncie precisamente en conexión con el Señor presente en la Cena, que intercede por nosotros ante el Padre, no es objeto de polémica teológica.

Si existe acuerdo en que el obrar de la gracia divina no tiene límites definitivos en la muerte, debería ser también posible entender el verdadero interés de los *pronunciamentos de Trento sobre el «purgatorium»* (purgatorio). Ciertamente que la metáfora bíblica del fuego del juicio divino que aniquila, limpia y purifica⁶⁸, ha degenerado en el curso de la historia en ideas fantásticas y formas descaminadas de piedad. Ante la necesaria protesta reformadora, el Tridentino mismo ha intentado alejar de este terreno la «curiosidad... superstición... torpe lucro... escándalos y piedras de tropiezo para los fieles» (DS 1820 IFIC 1340; NR 908), pero sin renunciar a la idea bíblica misma de la «purificación». Trento no adopta principios obligatorios sobre el «cómo» de semejante «sufrimiento de planificación», en el que el hombre, que comparece ante el rostro de Dios con toda la resistencia de su pecado, experimenta a Dios mismo como la purificación doloroso-redentora para la definitiva comunidad de amor. Esta esperan-

⁶⁶ Cf. *Apologia* 24, 94: BSLK 375, 44-46: «Quod vero allegant adversarii patres de oblatione pro mortuis, scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus...»

⁶⁷ *Evangelischer Erwachsenenkatechismus* (Gütersloh 1975) 539.

⁶⁸ Cf. Ez 22, 17-22; Is 1, 25; 48,10; Mal 3,3; 1 Cor 3, 12-15; 2 Tes 1,7; Jud 23.

za fiel de una purificación definitiva para el amor es, a la vez, una apelación decidida a la conversión y a la imitación de Jesús ahora en nuestra vida. Dado que la culpa siempre debe entenderse también como el abismo interno de la muerte, se puede realizar en este contexto la intercesión por los fallecidos, para el perdón de su culpa, como solidaridad viva con nuestros muertos, como unanimidad en la *intercessio* (intercesión) de Jesucristo, para que Dios pueda prepararlos para la plenitud de su vida.

5. Resumen

El resultado de nuestra investigación sobre las condenas en el ámbito temático «sacrificio de la Misa/Eucaristía/Cena» se puede resumir, para concluir, de la siguiente manera:

1. Importantes controversias del pasado pueden considerarse como *resueltas teológicamente en la medida* en que faltan razones para la condena recíproca.

(1) Esto se puede decir, en primer lugar, de la *controversia del «sacrificio de la Misa»* en sentido estricto: se ha mostrado que es posible expresar conjuntamente la convicción fiel de la unicidad y plena satisfactoriedad del sacrificio de Jesucristo en la cruz y del alcance de su anámnesis en la celebración eucarística de la Iglesia.

Sobre la base de esta comprensión del sacrificio elaborada conjuntamente –tal como se expone por extenso en las contribuciones y ante todo en la «Relación final» del tomo de selecciones de nuestro Círculo de trabajo «*Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*»¹ «El sacrificio de Jesucristo y su presencia en la Iglesia»¹ y se ha repetido aquí escuetamente en 1.1 –1.4 respecto a las condenas–, puede constatarse: tanto la crítica tajante de los *Artículos de Esmalcalda* y del *Catecismo de Heidelberg*, cuanto el rechazo condenatorio de las posiciones reformistas por el Concilio de Trento en parte no estaban justificadas ya en el siglo XVI, y en todo caso no afectan hoy al interlocutor. La «controversia sobre el sacrificio de la Misa» y su carácter cismático queda con ello superada. En la medida en que esta comprensión del sacrificio revela que es infundada la sospecha de «ritualismo de las obras» es válida esta constatación también para las «misas por los difuntos», independientemente de si se alcanza acuerdo en los pormenores sobre la cuestión de cómo se ha de articular exactamente la *koinonía* eucarística con los ya fallecidos.

(2) También, respecto a la *fe en la «presencia real»* de Jesucristo en la Cena, las controversias del pasado se han superado teológicamente, debido a que y en la medida en que los siguientes principios han sido reconocidos conjuntamente:

– La concepción actual de la fe no está forzada a articularse de manera obligatoria exclusivamente en el modo de pensar y hablar

del siglo XVI. Como la historia muestra, nunca ha bastado con comparar en el lenguaje de la fe un mero tenor literal. Pues sólo al *percibir el contexto histórico* se puede aclarar la declaración de fe de las posiciones enfrentadas, compararlas y en su caso mediar entre ellas. Pero, en la medida en que esta localización histórica de las condenas se tome en serio y ante todo se haga consciente el esfuerzo por la mediación de la herencia apostólica dada normativamente en la Sagrada Escritura, las posiciones antes enfrentadas se pueden aproximar en cuanto al contenido o al menos entenderse como expresión de preocupaciones complementarias.

– La investigación histórica muestra que en la doctrina de la ubi-cuidad y en la teoría pneumatológica de la mediación se ha perseguido desde tres enfoques teóricos distintos *una preocupación fundamental común*; a saber, expresar el misterio de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. Estas teorías distintas, que se delimitan mutua y conscientemente, y entre las que en las condiciones del siglo XVI evidentemente no se podía mediar, pierden su carácter antitético (¡de exclusión recíproca!) en la medida en que debe concederse que cada una de ellas tiene sus puntos fuertes y débiles evidentes, que ninguna de ellas puede reclamar validez exclusiva, de suerte que tuviera que condenar como herética las demás formas doctrinales.

– Incluso sin apoyo directo en los apartados conceptuales de uno de los sistemas doctrinales teológicos rivales del siglo XVI, se pueden enunciar *todos los elementos esenciales de la fe* en la presencia eucarística de Jesucristo, como ya ha ocurrido en los distintos textos de consenso y convergencia:

Presente se hace el Señor altísimo en la Cena
en su Cuerpo entregado y en su Sangre
con divinidad y humanidad
por la palabra de promisión
en los dones del banquete, pan y vino,
en virtud del Espíritu Santo
para que sea recibido por la comunidad.

Este peculiar modo «sacramental» de la presencia real se delimita de consuno, por una parte, frente al malentendido de una presencia restringida natural o espacialmente del «Cuerpo del Señor», y por otra parte frente a una conmemoración y simbolización fundada únicamente en el pensamiento humano creyente.

A la vista de esta convicción común de fe sobre la presencia verdadera y real del Señor en la Eucaristía, el resto de las acentuaciones distintas en la teología y espiritualidad de la Eucaristía, troqueladas por las tradiciones confesionales, ya no se pueden designar como cismáticas. Las condenas relativas a la teología de la presencia real ya no alcanzan al adversario de hoy y han pasado a ser superfluas.

(3) Aclarada y teológicamente superada puede considerarse asimismo la polémica sobre el *perdón de los pecados como fruto de la Eucaristía*: el uso lingüístico «parcial» del Tridentino afectaba y afecta sólo a una concepción estrecha del perdón de los pecados, pero no al

aspecto abarcador, aludido por parte de los reformadores por regla general, de la nueva *communio* con Dios donada de nuevo de manera graciosa.

(4) Quedan superados, con mayor razón, los puntos de la discusión que afectaban más a la *conformación externa* de la celebración de la Misa en palabra y signo. Las diferencias que quedan tras los esfuerzos de reforma litúrgica en ambas partes, ya no significan una separación objetiva.

2. Precisan un comentario especial aquellas condenas que (ciertamente se derivan de premisas teológicas, pero) se refieren a las considerables *diferencias en la práctica de la celebración eucarística* y la piedad eucarística que subsisten hasta el presente.

(1) Lo más fácil es resumir aquí la polémica sobre la «*communio sub utraque*» (comunión bajo ambas especies). Existe acuerdo expreso y plenamente fundamental sobre el hecho de que la comunión con el cáliz es parte de la totalidad e intensidad del signo del banquete querido por Dios, y que la restricción, en sí teológicamente pensable, a una sola especie del banquete debería reservarse para casos de necesidad.

Ciertamente, falta mucho para que este principio sea alcanzado en la praxis de la Iglesia Católica, pero este déficit ya no tiene carácter cismático, en vista de la unidad en el principio teológico. Aquí se está dando una evolución semejante a la que se da en la parte evangélica respecto a la recuperación del servicio divino de la Cena todos los domingos.

(2) También en la controversia desarrollada bajo el nombre de «*usus*» acerca de la duración del sacramento⁶⁹ se han dado aproximaciones decisivas: hay acuerdo sobre que el objetivo del sacramento de la Eucaristía es la *communio* de la comunidad, es decir, que está referida a la recepción fiel, pero no limitada al momento de la recepción, porque «*usus*» mienta la acción eucarística entera y no sólo el instante de la *sumptio* (recepción).

(3) En conjunto, están menos claramente patentes los presupuestos o implicaciones teológicas del tratamiento –muy diverso hoy como ayer– de los dones eucarísticos en conexión con la celebración. El peso de una práctica habitual de siglos parece haber sustituido en buena medida a la reflexión y fundamentación expresa.

A ambos lados hay distintas preguntas que todavía no han sido contestadas inequívocamente.

⁶⁹ Cf. *supra* la extensa exposición pp. 174-175.

ALGUNAS SIGLAS Y ABREVIATURAS

| | |
|------------------|--|
| AAS | <i>Acta Apostolicae Sedis</i> |
| AE | <i>Artículos de Esmalcalda</i> |
| Apologia | <i>Apologia Confessionis Augustanae</i> |
| art. | artículus (-o) |
| BSLK | <i>Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche</i> (Gottinga 1930; 1986). |
| CA | <i>Confessio Augustana/Confesión de Augsburgo</i> |
| can. | canon (CIC) |
| cap. | capítulo |
| CIC | <i>Codex Iuris Canonici</i> |
| CR | <i>Corpus Reformatorum</i> |
| CT | Concilio de Trento |
| DS | H. DEZINGER-A. SCHÖNMETZER, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> (Friburgo de Brisgovia 1965). |
| Ed. pr./ ed. pr. | Editio princeps |
| FIC | J. COLLANTES SJ, <i>La fe de la Iglesia Católica</i> (Madrid 1986). |
| GK/CM | M. LUTERO, <i>Grosser Katechismus/Catecismo Mayor</i> . |
| GM | A. GONZALEZ MONTES, <i>Enchiridion oecumenicum</i> , vol. 1 (Salamanca 1986); vol. 2 (Salamanca 1994). |
| Institutio | J. CALVINO, <i>Institutio religionis christianae</i> (1559) |
| FC | <i>Formula Concordiae/Fórmula de la Concordia</i> |
| FC Epit. | <i>FC Epitome Articularum</i> |
| HK/CH | <i>Heidelberg Katechismus/Catecismo de Heidelberg</i> |
| LK | <i>Leuenberger Konkordie</i> |
| KK/Cm | M. LUTERO, <i>Kleiner Katechismus/Catecismo Menor</i> |
| NR | J. NEUNER-H. ROOS (ed.), <i>Der Glaube der Kirche in der Urkunden der Lehrverkündigung</i> (Ratisbona 1938, ¹¹ 1983) |
| SD | <i>Solida Declaratio</i> |
| WA | M. LUTHER, <i>Werke</i> (Weimar 1983-) [<i>Weimarer Ausgabe</i>] |
| WA Br | <i>Weimarer Ausgabe Briefe</i> |