

LA EUCARISTIA EN LA CONCEPCION DE LA CONFESION DE AUGSBURGO

La Confesión de Augsburgo (CA) dedica a la eucaristía una singular atención. Son tres los artículos que hace mención explícita de ella: el 10 sobre la Cena, el 22 sobre el uso de las dos especies y el 24 sobre la Misa.

La Cena (art. 10) se sitúa en la primera parte de la CA que trata de la fe y la doctrina y aparece enmarcada, más en concreto, en el contexto Iglesia y sacramentos (art. 7 al 13). Los otros dos artículos (22 y 24) sobre la eucaristía se encuentran en la segunda parte de la CA: «Artículos impugnados, donde se enumeran ciertos abusos que han sido corregidos», elenco de prácticas consideradas como desviación de la tradición de la Iglesia. Pero, aunque situados en tan diversos contextos, estamos de acuerdo con V. Vajta en que los tres artículos constituyen una unidad y habrán de ser interpretados en mutua complementariedad¹.

Dejando a un lado la cuestión de las dos especies, en buena parte superada hoy², centraremos nuestra atención en la eucaristía como «representación» del sacrificio de Cristo así como en la presencia real y la transustanciación.

I.—ANTECEDENTES DE LA CONFESION DE AUGSBURGO: LA TEOLOGIA DE LUTERO

La «Formula Concordiae» (1580), en su «Solida Declaratio», afirma que la mejor interpretación de la CA se halla en los

1 V. Vajta, 'Das Abendmahl', en *Confessio Augustana und Confutatio* (Münster 1979) 548.

2 Cf. Vaticano II, Const. *Sacr. Conc.* 55, así como la *Ordenación General del Misal Romano*, 240-52 (aprobada en 1974), en *Misal Romano* (Madrid 1978) 72-77.

escritos de Lutero, pues de éstos es aquella el compendio³. Haremos pues referencia breve al pensamiento de Lutero, en cuya evolución cabe distinguir tres etapas principales.

1. *Primer período (1509-1517).*

Bajo el influjo de la mística germánica y como reacción frente a la dispersión exagerada de la teología y la piedad medievales en una multitud de «obras» accesorias para la salvación, Lutero busca con razón el retorno al centro del misterio cristiano: la persona misma de Jesús y nuestra relación con él.

a) Cristo como «sacramentum et exemplum».

Desde este presupuesto inicial Lutero habla de Cristo como sacramento y ejemplo, en fórmula que, tomada de Agustín, aparece frecuentemente en sus escritos de 1509 a 1519⁴. En toda esta época Lutero muestra escaso interés por los sacramentos concretos que apenas menciona, y que quedan reducidos prácticamente a la persona de Jesús como sacramento primordial.

La salvación acaece en un trueque o intercambio personal —un «admirabile commercium»—, en una incorporación afectiva y efectiva a la persona de Cristo y en una especie de transfusión vital. Jesús asume nuestro pecado y trasfunde en nosotros su filiación y su gracia. Esta intercomunidad acaece en la fe⁵. De esta suerte Jesús es «sacramento» en cuanto que, por

3 «Cum autem D. Lutherus haud dubie praecipuus earum ecclesiarum, quae Augustanam Confessionem amplexae sunt, doctor fuerit (culus tota doctrina tamquam compendio summatim in Augustana Confessione comprehensa... est)... illius Augustanae Confessionis propria, vera et genuina sententia ex nullius hominis libellis rectius et arctius quam ex D. Lutheri didacticis et polemicis scriptis hauriri potest» (Solida Declaratio VII, 41; cf. J. T. Müller, *Die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche* (Gütersloh 1907) 655: citado en adelante «SymbBuch»).

4 Por primera vez en unas glosas al libro 3º De Trinitate de Agustín (1509) WA 9, 18. Luego en el Comentario a Romanos (1515-16) donde se dice de la muerte de Jesús: «in ea fieret interioris hominis sacramentum, exterioris exemplum» (WA 56, 321; cf. *ibid.* 296); en un Sermón (10 agosto 1516) (WA 1, 77) y otro «de passione Christi» (2 abril 1518) (WA 1, 337 y 339) así como en los «Asterisci» contra Eck (agosto 1518) (WA 1, 309) o el Comentario a Gálatas 2, 19 (de 1519) (WA 2, 501-502) entre otros escritos.

5 Cf. Sermón de la ascensión (1517) (WA 4, 645). Y estos pasajes: «Ergo cum in Christo haereo, sua oboedientia, passio, iustitia, opera, mea sunt per

su iniciativa y no por nuestros méritos (a se sine nobis), nos asume en su persona haciéndonos participar de su propia vida (en la fe). De esta comunicación en la vida de Cristo deriva luego para nosotros una forma nueva de vivir y actuar: así es Jesús también «ejemplo»⁶.

Este intercambio se realiza no de forma estática sino dinámica: en un proceso que conduce a Jesús de la muerte a la resurrección y que en nosotros acontece como paso del pecado a la justicia. El «*admirabile commercium*» es a la vez «*paschale mysterium*». Destaca la resurrección (aunque sigue utilizando la clave jurídica de la satisfacción por la cruz) que, junto con la muerte de Cristo, es causa y no mero signo de la salvación⁷. Así el «*sacramentum*» responde a la obra de Jesús mismo como cabeza nuestra inicialmente; el «*exemplum*» a su obra en nosotros como Cuerpo suyo⁸.

Tanto la vida como la muerte y resurrección de Jesús se consideran enclavadas en el pasado histórico: es en la historia misma de Jesús donde radica el signo⁹. Luego el «tránsito de

fidem. Et tanta est mihi data gratia ut per fidem omnes Christi actiones mihi propriae sint» (Sermón 1516?: WA 4, 652). «*Ergo si cor hominis ei adhaerit, participat et fit unum cum ipso. Adhaeret autem per fidem. Fides enim copulat cor et verbum Dei*» (Sermón Dom. Cantate: WA 4, 695; igual en otro Sermón de 1516: WA 1, 145 s.).

6 «*Et ita vere fit ut vita Christi in suo fideli non quiescat, quia nec ipsa quievit sed semper vivit et agit. Ac per hoc vere cognoscitur quomodo Christus est omnia in omnibus, omnia operatur in omnibus, et nos vivimus, loquimur, agimus, sed vivit et agit et loquitur in nobis Christus, quia quod agimus et loquimur, ipso agente et movente efficitur dum eius operibus accendimur et movemur*» (Sermón 15 agosto 1517: WA 4, 649). Véase también nota 8.

7 «*Mors Christi est mors peccati et resurrectio eius vita iustitiae, quia per mortem suam satisfacit pro peccato et per resurrectionem suam contulit nobis iustitiam. Et sic mors eius non solum significat sed etiam facit remissionem peccati tamquam satisfactio sufficientissima. Et resurrectio eius non tantum est sacramentum iustitiae nostrae, sed etiam efficit eam in nobis, si eam credimus, et est causa. Hoc tantum scholastici theologi unam dicunt mutationem: expulsionem peccati et infusionem gratiae*» (Escolio a Rom 4, 25: WA 56, 296, 17-24).

8 Cristo es «*sacramentum... dum nos iustificat in spiritu sine nobis; exemplum dum nos similia facere monet etiam in carne et operatur cum nobis*» (Asterisci: WA 1, 309). Con la clave sacramento-ejemplo Lutero intenta sin duda romper el esquema objetivante causa-efecto, sustituyéndolo por otra clave más personalista.

9 «*A Christo vero non modo exemplum pete, sed simul virtutem ipsam...; ipsam quoque virtutem transfundit in homine. Et Christi humilitas fit nostra iam in pectoribus nostris humilitas. Atque hoc est, quod dico sacramentaliter; hoc est, omnia verba omnes historiae evangelicae sunt sacramenta quaedam,*

la carne de Cristo» es interpelación para nosotros: su significado, captado y aceptado en la fe, produce nuestro «tránsito espiritual» como muerte al pecado, vivificación y progreso moral que hallará en la escatología su plenitud¹⁰.

Calvino seguirá a Lutero en su concepción del trueque o intercambio, aunque haciendo mayor hincapié en la filiación divina comunicada y en la dinámica de la «ascensión» y por ello en la santificación y el valor de las obras»¹¹.

b) La Cena como «comuni6n de los santos».

Hacia 1517 sobreviene un cambio importante: la persona de Jesús se proyecta en los sacramentos, sobre todo en la Cena. Según E. Bizer la primera mención explícita de la Cena aparece en el Comentario al Padrenuestro (1517)¹², donde Lutero habla de las palabras, obras, vida y muerte de Cristo como alimento del alma, y de las que nos dejó en recuerdo su cuerpo y sangre¹³. El «pan sobresustancial» sirve de puente que une el pasado del Jesús histórico con nuestro presente, posibilitando así el intercambio entre Cristo y nosotros y nuestra transformaci6n de hombres viejos en hombres nuevos¹⁴.

hoc est, sacra signa, per quae in credentibus efficit Deus quicquid illae historiae designant» (Serm6n Navidad 1519: WA 4, 440).

10 «Ita passio carnis Christi, mors et sublatio eius sacramentum est mortificandae conscientiae mortis eiusdem. Introitus autem coeli per mortem Christi sacramentum est nostrae quoque novae vitae et viae, quo coelestia tantum quaeramus. Igitur, quod Christus egit secundum carnem tantum (non enim aliquando transit a vitis sicut nos, sed semper fuit et est in coelis), per hoc simplo suo concinit duplo nostro. Ideo transitu carnis nostrae exemplum est (quia similes ei erimus), transitu autem Christi significatur tamen, velut sacramento, transitus spiritus» (Com. Hebreos 10, 19: WA 57/III, 223, 1 ss. 10-15; cf. también *ibid.* 129, 21).

11 «Haec est mirifica commutatio quae... nobiscum usus est: quod filius hominis nobiscum factus nos secum filios Dei fecerit; quod suo in terras descensu ascensum nobis in coelum straverit; quod accepta nostra mortalitate suam nobis immortalitatem contulerit...» (*InstRelChrist.* IV, 17, 2: *Corpus Reformatorum*, Brunshwig 1864 ss., 30 [2], 1003. Citado en adelante CR y entre corchetes el número del tomo de las obras de Calvino a partir del 28). Este pasaje aparece, resumido, ya en la primera edici6n (1536) (*Inst.Rel.Christ.* IV: CR 29 [1], 119).

12 Cf. E. Bizer, 'Die Entdeckung des Sakramentes nach Luther', *Evangelische Theologie* 17 (1957) 76 s. (citada en adelante: «EvTheol»).

13 Cf. *W.* 9, 143, 22 y 146, 11 s.

14 «Ueberwesentliche broth... dardurch unsere seele gespeiset wirt» (Com. a la 4ª petici6n: WA 9, 146, 16). Este pan nos transforma «in eyn andern

Junto a esa mayor acentuación del sacramento-cena en la globalidad del misterio salvífico, Lutero subraya la importancia de la «comunidad de los santos». El pan y vino (en cuanto dados y recibidos en comida y bebida) son signo de la «synaxis» o comunión cuyo efecto y significado último es la constitución de un cuerpo con Cristo y los santos¹⁵. De este modo es en la cena donde Jesús se constituye en cabeza de su cuerpo, comunicándole su propia vida y creando a su vez la comunión entre sus miembros. Otras cuestiones posteriores no interesan, de momento, a Lutero¹⁶.

En el «Sermón del stmo. sacramento del verdadero y santo cuerpo de Cristo» (1519) Lutero hace un primer intento de sistematización de su teología eucarística. En ese contexto de «comunidad» distingue un doble cuerpo de Cristo: el verdadero y natural y el espiritual o eclesial (o comunión de los santos constituida en la fe y el amor)¹⁷. El cuerpo natural se ordena todo él al espiritual y viene a ser como el signo cuya realidad o contenido es el cuerpo espiritual o eclesial¹⁸: la eucaristía,

wesen». Esto es «comedere Christum»: incorporarnos a él para que entre en nosotros y sea expulsado el viejo Adán (*ibid.*, WA 9, 147, 9 ss.).

15 «Also ist diss sacrament yn brott und weyn empfaen nit anders dan eyn gewiss tzeychen empfaen disser *gemeynschaft und eynleybung* mit Christo und allen heyligen» (WA 2, 197, 27), así como un ciudadano se incorpora a la ciudad por la carta de ciudadanía. De este modo se realiza el «fröhliche wechsel» entre Cristo y nosotros (*ibid.*; cf. también WA 2, 743, 21 s.).

16 El sacramento significa «es sey eyn *gemeynschaft* und *gnediger wechsell* oder *vormischung* unsser sund und leyden mit Christus gerechtigkeit und *seyner heyligen*». Otras «sutilezas» no importan a Lutero: «wo das brot bleybt, was yn Christi fleysch vorwandelt wirt...; auch wie unter sso eynem cleynem stuck brotts und weyns muge der gantz Christus, seyner fleysch und blut beschlossen seyn». Y añade: «es ist gnug das du wissest es sey eyn gottlich tzeychen das Christi fleysch und blut wahrhaftig ynnen ist» (Sermón del cuerpo de Cristo, de 1519: WA 2, 749). Allí mismo afirma también que somos «eyn wesen mit dem gespeysten» (WA 2, 748).

17 «Den zu gleych als das brot yn seynen *warhaftigen naturlichen* leichnam und der weyn yn seyn *natürlich warhaftig* blut vorwandelt wirt, also *warhaftig* werden auch wir yn den *geystlichen leyb*, das ist, in die *gemeinschaft* Christi und aller heyligen getzogen und gewandelt» (WA 2, 749). Sobre la relación «*corpus verum*»-«*corpus mysticum*» en el medioevo, cf. H. de Lubac. *Corpus Mysticum* (Paris 1949) 85-88 104-34.

18 Cf. WA 2, 243. Y en el «Sermón del Cuerpo de Cristo» dice: «So doch Christus seynen leyb darum geben hat, das des sacraments bedeutung, die *gemeinschaft* und der lieb wandell geubt wurde, und seynen eygen *natürlichen corper* geringer achtet dan seynen *geistlichen corper*, das ist die *gemeynschaft* der heyligen, yhm auch mehr dran gelegen ist, sonderlich yn dyssen sacrament, das der glaub seyner und der heyligen *gemeinschaft*

llega a decir, «es el símbolo de la comunión de los santos»¹⁹. Por lo que, así como Cristo se nos entrega en alimento así también nosotros debemos entregarnos «como en comida» a los demás²⁰: parece haber una íntima relación entre la entrega de Cristo y la entrega y el servicio mutuo entre los hermanos.

Este interés por la dimensión eclesial de la Cena irá desapareciendo paulatinamente (por desgracia) de la teología de Lutero, sustituida por la remisión de los pecados como nuevo contenido del sacramento, en una concepción más individualista y negativa de la salvación. P. Althaus fija la frontera del cambio en 1524: a partir de entonces la insistencia en la presencia real desplazará el primitivo interés por la relación Cena-comunidad²¹.

En todo este período Lutero hace hincapié más en los signos (el signo de la historia de Jesús luego el del banquete en la Cena) que en las palabras de Cristo²². El signo de la incorporación a Cristo y por ello de la comunión eclesial es la comensalidad o comunión de mesa en la Cena.

c) *El sacrificio de Cristo y la eucaristía*

Algunos autores, como A. Allwohn o E. Vogelsang, hacen remontarse a los «*Dictata super Psalterium*» (1513) las críticas más antiguas de Lutero a la liturgia tradicional y sus primeras

woll geubt und starck yn uns werd, und wir der selben nach auch unser gemeynschaft woll uben» (WA 2, 751).

19 Cf. Sermón 21 diciembre 1520 (WA 9, 497). Y en un «*De festo corporis Christi sermo*» dice: «*Nam carnem-suam dentibus non laniamus, corpus autem manducamus, Domino sic ordinante ut corpus unum multi simus*» (WA 4, 701). La dimensión eclesial de la eucaristía es importante en la tradición. Aún Pedro Lombardo y Hugo de San Víctor hablan de la Iglesia como «*res sacramenti*»: cf. B. Neunheuser, *L'Eucharistie, Histoire des Dogmes IV*, (Paris 1966) 69 ss. Así como Santo Tomás: «*Dictum est autem quod res huius sacramenti est unitas corporis mystici, sine quo non potest esse salus*» (S. Th., III, q. 73, a. 3 ad c.) y «*species panis et vini... non efficiunt neque ipsum corpus Christi verum, quod est res et sacramentum, neque corpus Christi mysticum, quod est res tantum in eucharistia*» (S. Th., q. 73, a. 1 ad 2).

20 «*Wir essen den Herrn... So isset mein nächster mich wieder, mein gut, leib und leben gebe ich ihm und alles was ich hab, und lass ihm des alles geniessen zu aller notdurft... Also werden wir ineinander geflochten, dass einer dem anderen ken heisst*». Este pasaje es algo posterior: Sermón de 1524 (WA 15, 498, 14).

21 Cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh 1963) 275-78.

22 Cf. W. Aeverbeck, *Der Opfercharakter des Abendmahles* (Paderborn 1968) 11.

alusiones al sacrificio, que él entiende como sacrificio «existencial» y no ritual, que debe abarcar la vida entera.

E. Vogelsang hizo notar como en los «Dictata», aunque Lutero habla con frecuencia de la ira de Dios y del carácter expiatorio de la muerte de Cristo, falta por completo el término «reconciliación» referido a la divinidad («reconciliatio Dei»). Lutero mantiene la palabra sacrificio pero resaltando (desde los salmos) su carácter de alabanza y acción de gracias, consecuencia y no causa de la acción reconciliadora divina. El sacrificio se ordena más a la santificación del hombre que a la aplacación de la divinidad²³.

El sacrificio de Cristo en la cruz y el sacrificio de alabanza del cristiano están indisolublemente unidos. Tanto para Jesús como para nosotros el sacrificio consiste en abrirse a la acción de Dios, reconocer su juicio sobre el pecado, dejarnos crucificar en una donación total y obediente al Padre y recibir, en gratitud y alabanza, la nueva vida que nos es otorgada²⁴. Por el intercambio salvífico participamos del sacrificio personal de Jesús: «Christus fuit oblatus pro nobis, offerens nos in seipso», dice Lutero²⁵.

Sin hacer aún mención explícita de la Misa, Lutero concibe la liturgia como enmarcada en el contexto más amplio del sacrificio personal, que abarca la vida entera de Cristo y la del cristiano incorporado a Cristo²⁶. Desde la comunión de los santos se destaca nuestra participación en la pasión y la cruz de Cristo así como en la vida y la pasión de los santos²⁷. En

23 De aquí la ecuación *sacrificare=sacrum facere=sanctum facere*. «Quid es; enim sacrificare nisi sacrum facere et sacrificium sacrificatum ad sacra oblatum et dedicatum? Tale autem debemus nos esse simul unum et quilibet unum suum» (WA 3, 56, 27). Cf. A. Allwohn, *Gottesdienst und Rechtsfertigungsglaube* (Göttinga 1926) 1-9.

24 Cf. WA 3, 56, 27; 157, 12; 224, 9; 426, 28; WA 4, 109, 32.

25 WA 3, 646, 13; cf. también WA 4, 164, 34.

26 En los «Decem praecepta Wirttembergensi praedicata populo» (1518) habla de «sacrificium laudis et confessionis», alabanza y corazón contrito: «Et haec duo oportet offerri» en respuesta a la predicación evangélica (cf. WA 1, 447, 16). Más tarde dirá Lutero: la vida entera es misa. «Ita possumus quotidie, immo omni hora, missam habere» (De Capt. Babyl. WA 6, 518, 20).

27 «Also in diesem sakrament wird dem menschen eyn gewiss zeichen... dass er mit Christo und seynen heyligen soll also vereinigt werden und alle ding gemeyn seyn das Christus leyden und leben soll seyn eigen seyn dazu aller heyligen leben und leyden» Sermón del sacramento (1519) (WA 2, 748, 6 y 28; cf. 745, 7).

esta época, sin embargo, el lenguaje es fluctuante y hay expresiones tales como «sacrificar su cuerpo y sangre» referidas a la Misa²⁸. A partir de 1519/1520 Lutero prestará mayor atención al don gratuito otorgado por Dios en Cristo y recibido «pasivamente» por nosotros. La eucaristía se convierte en vehículo de la gracia para fortalecer nuestra fe, dejando de ser el ámbito en el que la comunidad, incorporada a Cristo, ofrece al Padre su vida entera.

2. Segundo periodo (1518-1526).

El Comentario a Hebreos representa el paso de una etapa a otra (1517 ó 18). Lutero descubre —con la ayuda del Crisóstomo— la idea de «testamento», vinculada a la muerte de Jesús y a su sangre (Hebr 9, 11-12)²⁹. Por la muerte del testador se pone en vigor el testamento: la palabra-promesa de donación hecha por Dios³⁰, que luego se convierte en eficaz para nosotros en la Cena por la «sangre del nuevo testamento» (Mt-Mc) o «el nuevo testamento en la sangre» (Lc-Pablo). La idea del testamento resume así todo el conjunto del misterio salvífico: las antiguas promesas, su ratificación en la muerte de Cristo y la ejecución de la promesa o testamento en la Cena, donde ésta se aplica ya a los herederos³¹.

28 Así el Comentario al Padrenuestro (1517) ya citado: «So oft diß theten, das ist so vil mall ir mess halt und meyn leib und blut sacrificiert, solt irs thun ni meynem gedechtnisz» (WA 9, 146, 13 s.).

29 Si bien V. Vajta ve ya claros antecedentes de la idea del testamento en el Comentario a Gálatas (1516-17) (WA 2, 519.21) aunque todavía sin referencia a la Cena Cf. V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther* (Estocolmo 1952) 64-65.

30 «Ubi enim testamentum est... mors necesse est intercedat testatoris inter testamentum et acceptationem testatae rei. Testamentum... mors testatoris confirmat...; alioquin nondum valet, non est ratum dum vivit qui testatus est, testator» (WA 57/III, 51). Y en la glosa comenta: «Testamentum vetus fuit testamentum Dei, non autem per propriam mortem firmatum, quia loco sui pecora mandavit occidi et interim pecorum mortem et sanguinem 'in sustentatione', ut ait Apostolus (Rom 3), pro sua morte suscepit» (WA 57/III, 51-2).

31 Calvino recoge también esta idea: «Nam ut inter homines testamenti confirmatio a morte testatoris pendet, ita etiam testamentum, quo nos peccatorum remissione et aeterna iustitia donavit». Y añade: «Nam ubi testamentum est (Hebr 9, 16) mortem testatoris... intercedere illic necesse est: missam novum Christi testamentum prae se fert, eius ergo mortem postulat» (*InstRel Christ IV*, 18, 5: CR 30 [2], 1055). Frente a Lutero, Calvino menciona el testamento sólo en relación con la Misa (cap. 18) nunca con la Cena o sacramento (cap. 17) donde prefiere el término «foedus» o alianza y promesa: «Calix

a) La Cena como testamento.

La palabra-promesa del testamento que Cristo es para nosotros se concreta en la Cena, donde se aplica a cada uno el don que late tras la sangre derramada en la cruz por todos³². El testamento da entidad al sacramento; le confiere validez y contenido. Así la palabra adquiere validez por encima del signo: éste puede faltar; no así la palabra. Podemos salvarnos sin el sacramento; no sin el testamento³³. El sacramento es una parte o una forma del testamento, y ambos se oponen al sacrificio.

Toda la atención se centra en las palabras de la institución y en el perdón de los pecados que en ellas se nos otorga³⁴. La salvación como palabra-promesa gratuita de Dios para nosotros —en Cristo— escuchada y aceptada en la fe. El banquete, el pan y vino como signos de comunión pasan a un segundo plano, mientras se destaca el cuerpo y sangre de Cristo como «signo y sello» de la palabra irrevocable de Dios en la cruz, proclamada en el sacramento, en la que se nos otorga el perdón y la vida eterna. La importancia de la presencia radica ahora no tanto en el comer el cuerpo y la sangre cuanto en el signo que acompaña la palabra de salvación y nos da certeza de la misma³⁵.

vocatur foedus in sanguine, promissionem exprimit» (*InstRelChrist* IV, 17, 6: CR 30 [2], 1007); «foedus est in corpore» (*Ibid.*, IV, 17, 20: CR 30 [2], 1019).

32 «Oportet enim testatori credere ubi dicit: hic sanguis qui pro vobis et multis effunditur in remissionem peccatorum» (Com. a Hebr 9, 17: WA 57/III, 208, 2). El «geistliches Essen in Abendmahl» consiste en creer que la sangre es derramada no sólo por los pecados de todos sino también por los míos, según E. Blzer, art. cit., p. 71.

33 «Also ligt vil mehr an den worten den an den tzeychen, dan die tzeychen muegen wol nit sein, das dennoch der mensch die wort habe, und also an sacrament doch nit on testament selig werde. Den ich kann das sacrament ynn der mess teglich niessen, wen ich nur das testament, das ist, die wort und gelubd Christi, fur mich bilde und meynen glauben drynnen weyde und stercke» (Sermon von den Newen Testament, agosto 1520: WA 6, 363, 7-11). «Also sehen wir, das beste und groesste stueck aller sacrament und der mess sein die wort und gelubd gottes on wilche die sacrament todt und nichts seyn» (*ibid.*, WA 6, 363, 11 s.).

34 «Es ligt alles an den worten dieses sacramentes, die Christus sagt» (WA 6, 360, 29). «Der Inhalt des testaments ist aber vergebung der sunden und ewiges leben» (WA 6, 358, 15 s.).

35 En el mismo Sermón: Cristo en este testamento «hat ein krefftiges, aller edlist sigill und zeychen an und in die wort gehenckt, das ist seyn eygen warhaftig fleysch und blut unter dem brot und weyn» (WA 6, 359, 4-6, además

Lutero aplicará a la Misa la idea de testamento, criticando desde ella la noción de sacrificio. Ya en un Sermón del Corpus (1519 ó 1520), comentando Jn 6, rechaza el término «altar» o «sacramento del altar», insistiendo en la fe como respuesta a la palabra³⁶. La esencia de la Misa es el «nuevo testamento», la promesa e imputación en Cristo del perdón de los pecados que se resume en las palabras de la institución, que son así el mejor «compendio de todo el evangelio»³⁷.

Desde aquí Lutero critica, en primer lugar, el que las palabras de la institución sean pronunciadas en secreto reduciendo el testamento a un mero rito y privándole así de su contenido, pues la proclamación del testamento es lo importante³⁸. En segundo término recrimina el apoyarse en el valor de nuestras obras, en lugar de la fe que escucha: la Misa no es «oficio» sino «beneficio»; no don del hombre a Dios sino de Dios al hombre. En tercer lugar rechaza el «haber hecho de la Misa un sacrificio que ofrecen a Dios»³⁹.

de otros pasajes). P. Althaus arguye con razón: ¿cómo puede ser signo (que por definición debería ser signo sensible) una realidad invisible: el cuerpo y sangre? Cf. *Die Theologie M. Luthers*, p. 321.

36 «Obiter hic notandum, hoc evangelium prorsus nihil de sacramento altaris dicere, sed de fide verbi incarnati» (WA 4, 700).

37 En ellas «llig die mess gantz mit all yhrem wessen, werck, nutz und frucht, on wilche nichts von der mess empfangen wirt» (Sermon von dem NT: WA 6, 355, 26-28). «Christus hat das gantze Evangelium ynn eyner kurzen summa begriffen mit den worten dises testaments oder sacraments. Den das Evangelium ist nit anders, den eyn vorkuendigung gottlicher gnaden und vorgebung aller sund durch Christus leyden uns geben» (*ibid.* WA 6, 374, 4-6). Repetido casi literalmente en el De Capt. Babyl. donde se dice que la «Missa est pars evangelii, immo summa et compendium evangelii» (WA 6, 525, 36-39).

38 Cf. WA 6, 362, 14. Idea que se repite en De Capt. Babyl. (WA 6, 516, 20 s.). También Calvino insiste en la necesidad de pronunciar en voz alta las palabras de la institución; de lo contrario dejan de ser promesa y se convierten en magia o idolatría (cf. *InstRelChrist* IV, 17, 39: CR 30 [2], 1041-42). Y en el «Petit Traicté de la Sainte Cene» dice: la palabra es importante «non pas d'autant qu'elle est prononcée, mais entendue. Il signifie... que les sacremens prennent leur vertu de la parole, quand elle est preschée intelligiblement». Sólo así el rito es sacramento y no «une espece de sorcellerie» (CR 33 [5], 454-55).

39 Cf. WA 6, 365, 10.23-25. Y en otros pasajes: «ein testament ist nit beneficium acceptum, sed datum, es nympyt nit wolthat von uns sondern bringt uns wolthat» (WA 6, 364, 20). Por eso se excluye el sacrificio: «wir muessen die messen lassen bleyben ein sacrament und testament, wilch nit sein, noch muegen ein opffer sein sso wenig als die ander sacrament» (WA 6, 367, 15-8). Sobre la Misa como testamento cf. más datos en V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes*, 61-73.

En resumen: el anterior sentido eclesiológico de comunión, concretado en el intercambio bajo el signo del banquete, va dando lugar a una postura de claro acento cristológico. Cristo es mediador en un sentido descendente, como palabra-promesa del Padre para nosotros; no en cuanto incorpora nuestra respuesta humana como obediencia y culto al Padre. La salvación pierde también densidad, reducida a algo negativo: la remisión de los pecados por la muerte de Cristo, imputada en la promesa-testamento. El perdón es el contenido más profundo de la Cena y de él son signo el cuerpo y la sangre del Señor. La resurrección queda ahora en buena parte postergada.

b) La «Cautividad babilónica de la Iglesia».

El 6 de octubre de 1520 sale a luz el «De Captivitate Babylonica», donde Lutero sistematiza y da cuerpo a ideas vertidas en obras anteriores. Aquí se formulan claramente los tres puntos básicos que luego recogerá la CA (aunque en el «De Captivitate» muestren una formulación más acerada y radical debido a la polémica iniciada ya con los controversistas católicos).

Lutero constata una triple cautividad de la Iglesia en el «sacramento panis»: la primera al no permitir a los laicos la comunión bajo las dos especies; la segunda al imponer la transustanciación como dogma; la tercera diversos abusos en la Misa. Dirijamos nuestra atención a este último punto.

En torno a la Misa han surgido demasiadas excrecencias: ceremonias, sufragios, y méritos, negocios humanos que la convierten en obra meritoria ante los ojos de Dios. Uno de los «abusos más impíos» es el considerar la Misa como «una obra buena y un sacrificio»⁴⁰. Por lo que es preciso retornar a la simplicidad de las palabras de Cristo que hablan de un testamento que implica una promesa de herencia (perdón de los pecados), la muerte del testador (cuerpo entregado y sangre derramada) y nuestra institución como herederos (por vosotros y por muchos)⁴¹. Palabras dirigidas a los creyentes, pues sólo en la fe recibimos la herencia. En la Misa se realiza así la

40 WA 6, 512, 8-9.

41 «Est promissio morituri, qua nuncupat haereditatem suam et instituit haeredes. Involvit itaque testamentum primo mortem testatoris, deinde haereditatis promissionem et haeredis nuncupationem» (WA 6, 513, 25 s.).

promesa puesta en vigor por la muerte de Cristo ⁴² o, como dice R. Prenter, «la Misa es —por así decir— la justificación por la fe, en acción» ⁴³. Al «verbum promissionis» responde la aceptación personal, por cada uno, de esa promesa; de tal modo que sólo «recibe» la Misa aquél que, presente personalmente, la acoge en fe. No cabe ofrecer por otros la Misa (por los pecadores o los difuntos) como no cabe recibir por otro la Cena o escuchar por otro el evangelio ⁴⁴.

El verdadero culto a Dios radica en la fe como respuesta a la palabra y no en otras oblações nuestras ⁴⁵. Aunque el «De Captivitate» no utiliza el término «sacrificio espiritual», habla a veces de «ofrecer» nuestras oraciones y hasta nuestros dones (colectas) fruto de la fe, pero antes de la consagración y no después por ser ya don de Dios para nosotros ⁴⁶. Y llega a aceptar el término «sacrificare» referido no al sacramento sino al ofertorio, a los dones aún no consagrados o a la oración ⁴⁷; pero la Misa globalmente considerada es don de Dios a nosotros y no don nuestro a Dios, pues testamento y sacrificio se excluyen mutuamente ⁴⁸.

Lutero reconoce que tanto los Padres de la Iglesia como el canon romano dan a la eucaristía el nombre de sacrificio. La razón histórica de esta denominación radica en las oblações de los fieles (de las que una parte se destinaba a la liturgia, otra a los pobres) y que eran elevadas en un rito judío de bendición que también Jesús realizó en la Cena y que repitió la primera Iglesia y del que aún quedan vestigios en el ofertorio y la elevación ⁴⁹.

42 «Vides ergo quod Missa quam vocamus sit promissio remissionis peccatorum, a deo nobis facta» (WA 6, 513, 43; cf. 513-14).

43 R. Prenter, 'Ds Augsburgische Bekenntnis und die römische Messopferlehre', *Kerygma und Dogma* 1 (1955) 45 (citada en adelante: KuD).

44 Cf. WA 6, 517, 9 s.

45 Cf. WA 6, 516, 17. Es en la fe como aceptación de los dones de Dios en alabanza y acción de gracias donde radica la única dimensión sacrificial de la Cena, dice V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes*, 265-66.

46 Cf. WA 6, 522, 14-16; 524, 11-4 y 525, 1 ss.

47 Cf. WA 6, 524, 36-39.

48 «Quare sicut repugnat testamentum distribui seu promissionem accipere et sacrificare sacrificium, ita repugnat Missam esse sacrificium, cum illam redipiamus hoc vero demus; idem autem simul recipi et offerri non potest» (WA 6, 523-24). En esta contraposición radical no está acertado Lutero: la liturgia insiste con frecuencia en la oblación «de tuis donis et datis»: ofrecemos lo que antes nos ha sido dado gratuitamente.

49 Cf. Sermon von NT (WA 6, 365-66). Véase también WA 6, 524, 18 ss.:

En la Misa se ofrecen sobre todo nuestras oraciones. Lo cual exige la santidad tanto el ministro como del pueblo, pues un pecador o un impío pueden sin duda pronunciar con fruto las «verba promissionis» acompañadas del signo para excitar la fe del pueblo; pero no pueden ofrecer a Dios lo único que cabe ofrecerle: la oración creyente⁵⁰. No cabe hablar, pues, de «opus operatum» en el sentido de obra meritoria ofrecida por los demás al margen de la santidad del que la ofrece.

En el «De abroganda Missa privata» (1521) destaca la lucha contra las Misas privadas y la insistencia en la comunión del pueblo bajo las dos especies. El que la comunión bajo las dos especies sea obligatoria sólo para el presbítero condujo a aquella exagerada clericalización de la Iglesia que Lutero considera como una de las principales razones históricas que condujeron a la afirmación de la Misa como sacrificio expiatorio (pues este sacrificio es función reservada a la clase sacerdotal frente al sacrificio «existencial» propio de toda la comunidad). En este mismo escrito argumenta Lutero, por primera vez de forma expresa, en favor de la unicidad e irrepetibilidad (el «efapax») de la oblación de Cristo en la cruz, apoyándose en 1 Pe 3, 18 y Hebr 9 s.⁵¹ Además en las palabras de la institución no se habla de sacrificio; imputación y sacrificio se oponen radicalmente⁵². Otra razón aducida contra la idea de la Misa como sacrificio expiatorio (causa de la proliferación de Misas ofrecidas como suffragios) es que implica un falso concepto de Dios, a quien se trata de aplicar como airado nuevamente con nosotros, en vez de creer en su gracia y misericordia definitivas concedidas ya en la muerte de Cristo⁵³. Finalmente afir-

«Quae vocabula sacrificii seu oblationis referri debent non ad sacramentum et testamentum, sed ad collectas ipsas».

50 Cf. WA 6, 526, 13-18.

51 Cf. WA 8, 415, 15-22. A manera de resumen: «Wo hat Christus gelernt, das man gesegnet brot und weyn gott opfern soll?... Christus hat eyns sich selbst geopffert, er wil keyn anderen hynnfurt geopffert werden. Er wil dass man seyenes opfers gedencken soll. Wie seytt yhr sso kuene, das yhr auss dem gedechtnis ein opffer macht?» (WA 8, 493, 19-24).

52 «Eyn opffer ist eyn werck das wyr gott von dem unssern reychen und geben. Aber die tzusagung ist gottis wort, wilche dem menschen gottis gnad und barmhertzickeit gibt» (WA 8, 512, 11-5). «Wer do opffert, der bett und bitt gott, das er wolt von yhm seyn opffer mit gnaden annehmen... Wer aber dancksagt, der bett nicht das es angenehm sey, sunder frawet sich das ym ettwas gegeben sey und er es empfangen habe» (WA 8, 513, 22-25).

53 «Velle autem placare Deum est eum iratum et implacatum credere. Credere autem iratum et implacatum est expectare iram potius quam chari-

ma que es una invención de los clérigos para obtener ganancias y acrecentar sus privilegios en la Iglesia⁵⁴. En este mismo contexto Lutero habla de la Misa no como sacrificio, sino como «memoria del sacrificio»⁵⁵.

En su respuesta a Enrique VIII de Inglaterra (1522) Lutero vuelve a insistir en la irrepetibilidad del sacrificio de la cruz, contraponiendo la Misa actual a la Cena última donde no hubo oblación sacrificial alguna⁵⁶.

Los años 1522-1526 son los de la reforma litúrgica. Al principio, frente a los espiritualistas y a Karlstadt, Lutero se resiste a grandes innovaciones: conserva la elevación, suprime toda mención del sacrificio en el canon manteniéndola sólo en el ofertorio e insiste en la comunión bajo las dos especies⁵⁷. Llega a permitir las Misas privadas para no causar escándalo al pueblo. A partir de 1523 y para evitar abusos se ve obligado a regular la eucaristía con ordenaciones concretas⁵⁸ acentuando

tatem, mala potius quam bona» (WA 8, 441, 20-3). La postura católica cambia «securitatem in pavorem, ipsam divinam charitatem in iram et amorem in odium, patrem in hostem» (ibid., 441, 30 ss.); pero es sacrilego creer «deum esse iratum et hoc sacrificium placandum, qui nisi summe esset placatus et amantissimus, tantas suas opes nec exhiberet nec effunderet» (ibid., 441, 25 ss.). Lutero rechaza así toda aplacación de Dios después de la muerte de Cristo, no la aplacación de la ira que acaece por esa misma muerte. V. Vajta sin embargo extiende esta idea del Dios misericordioso frente al Dios airado a toda la teología de Lutero (incluida la cruz): así ve en estas dos formas de comprensión de Dios la raíz última de las dos formas de comprender la Misa: como don de Dios (Lutero) o como expiación nuestra (católicos) (cf. V. Vajta, *Die Theologie...*, 53-61 así como 4-32). R. Prenter utiliza también esa idea de Lutero (sin citarlo) para rechazar el sacrificio «propiciatorio» de la Misa, de Trento, porque ello implicaría una especie como de ira permanente de Dios que debería ser aplacada sin cesar; lo que es inaceptable. R. Prenter, 'Das Augsburgische Bekenntnis...', *KuD* 1 (1955) 50.

54 Cf. WA 8, 443, 27 s.

55 «Christus semel se ipsum obtulit, non voluit denuo ab illis offerri, sed memoriam sui sacrificii voluit fieri» (WA 8, 421, 15). Con la memoria Lutero quiere excluir todo camino del hombre hacia Dios: Ya sea por la re-presencialización hoy del sacrificio de Cristo en el pasado (católicos) ya sea por el retorno al pasado de la cruz en el recuerdo y la meditación hoy (espiritualistas). Se trata más bien de la presencia ahora de la obra salvadora de Dios en Cristo a través de la palabra del evangelio y los dones, que originan en nosotros la fe y la acción de gracias (sacrificium laudis). Así lo interpreta V. Vajta, *Die Theologie...*, 109.

56 Cf. WA 10/II, 255, 34-36.

57 En la obra «Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen» (WA 10/II, 11-41).

58 Lo hace en tres escritos: «Von ordenung gottis diensts ynn der ge-

el valor de la palabra de Dios y la predicación. Ahora utiliza, para referirse a la eucaristía, términos como «sacramentum, testamentum, benedictio, eucharistia, mensa Domini, coena Domini», evitando cuidadosamente la palabra «sacrificium»⁵⁹.

3. Evolución posterior (1527-1546).

El debate con los espiritualistas (Schwärmer) y la posterior Disputa de Marburgo (1529) trae consigo un desplazamiento del acento en la teología de Lutero. Si en la primera época, según R. Seeberg, es el «ver» lo característico (acentuación del signo en la Cena) y si en la segunda es el «oir» (acentuación de la palabra), lo propio de la tercera época es el «comer» (disputa sobre la presencia real)⁶⁰. Por la insistencia en la dimensión objetiva del sacramento las palabras de la institución adquieren un nuevo tono: no son mero soporte del testamento o la promesa del perdón de los pecados sino afirmación eficaz de la presencia real en virtud de la palabra de Cristo⁶¹.

Lutero llega a esta afirmación a través de una evolución paulatina. En los primeros años de la disputa (1525 y siguientes) no aparece aún clara la relación presencia real y palabras de la institución. En su escrito «Contra los profetas celestes» insiste en el perdón de los pecados otorgado en la cruz y que es aplicado y «distribuido» en la Cena (así como en la predicación del evangelio). No se destaca aún la presencia real en la Cena del cuerpo y la sangre sin más, y cuanto la donación y oferta en ésta —a través de la palabra— del cuerpo y sangre *entregados en la cruz*. La cruz ocupa así el centro: el interés radica en el cuerpo entregado por nosotros en la muerte. Por las palabras de la institución se nos aplica («por vosotros») el

meine» (pascua de 1523) (WA 12, 35-37); «Formula Missae et Communions» (diciembre 1523) (WA 12, 205-20) y «Deutsche Messe und Ordnung Gottli diensts» de 1526 (WA 19, 72-113).

59 Cf. por ejemplo WA 12, 208. Véase W. Aeverbeck, *Der Opfercharakter...*, 22-23. ...

60 R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Leipzig 1917) IV/1, 323 s.; cf. 262 s.

61 Cf. Sermon del sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo contra los «espiritualistas» (Schwärmer) de 1526 (WA 19, 482 s.). Ya en 1523 Lutero escribía: la palabra «bringt mit sich alles, was deutet, nämlich Christum mit seynem Fleisch und Blut und alles was er ist und hat» («Sobre la adoración del cuerpo de Cristo»: WA 19, 482 s.).

tesoro ganado por Cristo en la cruz⁶². Finalmente en los escritos a partir de 1527 se irá acentuando cada vez más el valor de la presencia real en la Cena, en el aquí y el ahora del presente.

En lo que atañe a la Misa como sacrificio este período apenas añade novedad alguna si no es la radicalización progresiva de las formulaciones anteriores: el rechazo de las Misas privadas y del sacrificio ofrecido por otros así como la insistencia en el valor de la comunión⁶³; la exclusión de todo sacrificio que no sea el de alabanza y acción de gracias como respuesta en la fe a la proclamación de la muerte salvadora de Cristo, y en conexión con ello la acentuación del memorial como opuesto al sacrificio por las obras⁶⁴. Todo ello en 1530.

En los años siguientes destaca la oposición radical entre sacramento (Cena) y sacrificio por los pecados (Misa): son como «la luz y las tinieblas»⁶⁵. Junto a ello aparece en cambio la distinción entre el sacramento y el «uso del sacramento» o sacrificio de alabanza que brota de la memoria de la cruz en el don del cuerpo y la sangre. Fórmula que coincide con la de Melancthon en la Apología.

Los «Artículos de Esmalcalda» (1537-38) recalcan el único sacrificio de Cristo en la cruz, acumulando sobre la Misa epítetos negativos y convirtiendo la cuestión de la Misa como sacrificio en tema central de controversia y considerándola causa de separación definitiva de la Iglesia de Roma⁶⁶. Finalmente en las 75 Tesis contra los teólogos de Lovaina (1545) rechaza que

⁶² Cf. WA 18, 203, 25 y 204, 15. El acento no recae todavía tanto en la presencia en la Cena del cuerpo-sangre cuanto en la donación —a través de la palabra— del cuerpo y sangre entregados en la muerte, de los frutos de la cruz. Se recalca pues el pasado de la cruz. «Wer ein böses Gewissen hat von Sünden, der soll muz Sakrament gehen und Trost holen, nicht an Brot und Wein, nicht an Leib und Blut Christi, sondern am Wort, das im Sakrament mir den Leib und Blut Christi als *für mich gegeben und vergossen* darbeut, schenkt und gibt» («Wider die himmlischen Propheten» 1525: WA 18, 204-5). Cf. P. Althaus, *Die Theologie M. Luthers*, 322.

⁶³ Así en la «Amonestación a los clérigos reunidos en la Dieta de Augsburgo» (1530) (WA 30/II 268-356; cf. 305, 27-30).

⁶⁴ En la «Amonestación sobre el sacramento del cuerpo y sangre de Nuestro Señor» (1530) (véase WA 30/II, 610-11 y 614, 23).

⁶⁵ En su obra *De la Misa privada* (1533): «Messe ist, wenn ich das Sakrament Gottes opffere für mein und anderer sunde, als ein werck von menschen... gethan». En cambio «Sacrament ist, wenn ich vom Priester empfahe den leib und blut unseres Herrn... unter brod und wein» (WA 38, 267, 28-34).

⁶⁶ «Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und widereinander» WA 50, 201, 1-10 y 204, 3-24.

la Misa sea sacrificio (propos. 22) calificando de «herético y blasfemo» el ofrecerla por los difuntos (propos. 23) ⁶⁷.

II.—LA CONFESION DE AUGSBURGO

Acerca de la Misa (art. 24) la Confesión declara que no ha sido suprimida ni abolida, sino corregida en sus deficiencias, siendo promovida la comunión del pueblo así como su catequización, sin introducir otras modificaciones que los cantos en alemán junto a los cánticos latinos ⁶⁸. Resuenan en estas aseveraciones de la CA ciertas afirmaciones de Lutero del año 1523 (los años de la reforma litúrgica luterana) en las que habla de la Misa como rito de institución divina, aunque insistiendo en la necesidad de una reforma ⁶⁹. Así la CA denuncia también los abusos más notables (y que ya han sido suprimidos): el haber reducido la Misa a un negocio crematístico y y la proliferación de Misas privadas. En esta denuncia de abusos en el campo de la praxis litúrgica tenía una gran parte de razón la Reforma ⁷⁰.

Advierte por último la CA de un doble error latente tras la afirmación de la Misa como sacrificio: el primero es referir el

67 Cf. WA 54, 426, 33.36.

68 *Confessio Augustana* 24, 5-7 (*SymbBuch* 51).

69 «Nam hoc negare non possumus, Missas et communionem panis et vini ritum esse a Christo divinitus institutum», en «Formula Missae et Communionis» de 1523: WA 12, 206, 17). Y un poco antes: «Imprimis itaque profitemur, non esse nec fuisse unquam in animo nostro, omnem cultum Dei prorsus abo'ere, sed eum qui in usu est, pessimis additamentis viciatum, repurgare et usum purum monstrare» (*ibid.*, 206, 15). «Sic damnamus Missas adversariorum, non ideo quod simpliciter malum sit, uti Coena Domini, nam nos quoque ea religiose utimur, sed quod addunt impias opiniones de opere operato, de applicatione pro vivis et mortuis, etc.» (Enarrat. in Ps 51, de 1532: WA 40/II, 455, 20 s.).

70 M. Lackmann reconoce que los Reformadores no tenían razón al achacar a la postura católica afirmaciones que, a nivel teológico, nunca se dieron; pero sí la tenían al atacar una serie de abusos provenientes de una praxis popular respaldada por una predicación desacertada y no desautorizada por quien debía de hacerlo. Cf. M. Lackmann, *Katholische Einheit und Augsburger Konfession* (Graz 1959) 103; O. Karrer, 'Die Eucharistie im Gespräche der Konfessionen', en *Statio Orbis* (Munich 1961) 222. Sobre los abusos en la Misa en la Edad Media, cf. F. X. Arnold, 'Vorgeschichte und Einfluss des Trienter Messopferdekretes', en Varios, *Die Messe in der Glaubensverkündigung* (Friburgo 1950) 138 ss., así como J. A. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa* (Madrid 1951) 169-72 y 179-85.

sacrificio de la cruz a la remisión del pecado original, exigiendo el sacrificio de la Misa como necesario para el perdón de los demás pecados⁷¹. Un segundo error es considerar la Misa como sacrificio de aplacación a Dios por vivos y difuntos de donde se origina, por una parte, una estimación puramente cuantitativa de la Misa (a mayor número, mayor aplacación de la ira divina), por otra una exteriorización del misterio salvífico reducido a obras méritos propios para lograr la salvación al margen de Cristo. A este doble error la CA opone los tres principios siguientes:

1. La Escritura enseña claramente que la muerte de Jesús es sacrificio por todos los pecados, el original y los personales; y aún más: que es el único sacrificio (Hebr 9, 26-28; 10, 10-14).

2. Pablo afirma que la gracia es obtenida no «ex opere operato», por las obras o méritos propios, sino por la fe. La Misa no es, pues, obra meritoria.

3. La Misa no es un sacrificio que haya que ofrecer por el pecado (este sacrificio tuvo lugar en la cruz una sola vez); sino que se ordena a despertar nuestra fe, de forma que por este sacramento comprendamos que la gracia y el perdón fueron prometidos y otorgados por Cristo⁷².

En todo este contexto R. Prenter insiste en la relación entre la justificación por la fe y la satisfacción vicaria de Cristo acaecida en la cruz, esta satisfacción sólo podrá otorgárenos como imputada por Dios mismo y no como obra nuestra: lo que acaece en la Misa por la predicación del evangelio y el don de la Cena. Pero cuando la Misa es considerada no como acción de Dios sino como mera obra piadosa humana se convierte en negación de la justificación por la fe sola y en afirmación de la justificación por las obras que es «la quintaesencia de la incredulidad». El mayor signo de esta «impiedad» radica en que

71 No es fácil saber la fuente de esta curiosa afirmación de Melancton en la CA. Aserto no atribuible a Santo Tomás (frente a lo que dice luego la Apología: «error Thomae», cf. Aol 24, 62). La propia «Confutatio Confessionis Augustanae» (cf. nota 77) muestra su extrañeza: «neque satis intelligi potest quod assumitur. Christum sua passione satisfacisse pro peccato originale et instituisse missam pro actuali peccato: nam hoc numquam auditum est a catholicis. lamque rogati plerique, constantissime negant ab eis sic doceri» (CR 27, 149). Quizá pueda venir el equívoco de la desafortunada distinción medieval entre culpa y pena.

72 Confessio Augustana 24, 24-30 (SymbBuch 52-3).

la Misa se pueda aplicar por terceras personas que no necesitan estar presentes en ella ni necesitan, por tanto, escuchar el evangelio ni recibir el don de la Cena ⁷³.

En consecuencia de la CA prefiere para la Misa, el apelativo de *comunión* (banquete) al de *oblación*, contraponiendo así banquete y sacrificio, pues 1 Cor 11, 20 s. habla de «cena del Señor» ⁷⁴. En esta preferencia juega sin duda también su papel una razón práctica: al alejamiento del pueblo de la comunión eucarística y su mera asistencia pasiva a la Misa como sacrificio ⁷⁵.

Al igual que Lutero en esta misma época, Melanchthon evita cuidadosamente —en el texto latino de la CA— el término explícito «sacrificium», usando los vocablos «oblatio» u «offerre» (en alemán utiliza «Opfer» u «opfern») ⁷⁶.

III.—LA «APOLOGIA CONFESSIOINIS AUGUSTANAE»

Publicada por Melanchthon en abril de 1531, la Apología sale en defensa de la CA en respuesta a las objeciones de la «Confutatio» ⁷⁷. Sigue paso a paso el articulado de la CA, expli-

⁷³ Cf. R. Prenter, 'Das Augsbürgische Bekenntnis...', *KuD* 1 (1955) 45; cf también 43-47.

⁷⁴ Contraposición que sólo aparece en el texto alemán: «Dieweil nu die Mess nicht *ein Opfer* ist für andere, Lebendige oder Todte, ihre Sünde wegzunehmen, sondern soll *ein Communion* sein, da der Priest und andere das Sacrament empfaen für sich: so wird diese Weise bei uns gehalten». La formulación latina varía un tanto: «Quum autem missa sit talis communicatio sacramenti...» (CA 24, 34: SymbBuch 53).

⁷⁵ Hecho que, según M. Thurian, influyó en el rechazo, por parte de Calvino, de la Misa como sacrificio: «Il est certain que la désaffection de la communion et la simple assistance au sacrifice de la Messe ont beaucoup joué dans la critique de Calvin à l'égard du caractere sacrificiel de l'eucharistie» en *L'Eucharistie* (Neuchâtel-Paris 1959) 278.

⁷⁶ Así lo advierte Melanchthon en la *Apologia Confessionis Augustanae*: «Multa de sacrificio in Confutatione dixerunt, cum nos in Confessione nostra consulti id nomen propter ambiguitatem vitaverimus» (Apol 24, 14 s.: SymbBuch 251 y CR 27, 610).

⁷⁷ La *Confutatio Confessionis Augustanae* (julio 1530) redactada por J. Eck, J. Cocleus, J. Faber y otros teólogos católicos, es respuesta a la CA. Fue presentada a Carlos V el 13 de julio. Sobre la Misa mantiene la tradición a ultranza con razones de muy poco peso. Comienza: «Quod iterum insinuant in Missa Christum non offerri... omnino reiiciendum est» acusando de arrianismo (!) a los Reformadores. Aduce en favor de la Misa como sacrificio a Mal. 1, 11 y 3, 3; el «iuge sacrificium» de Dan. 12, 11-10 que durará hasta

cándola y ampliándola. El comenatrio al art. 24 sobre la Misa se divide en cinco apartados, que responden a los reparos manifestados por la «Confutatio» católica, y son los siguientes: 1) el sacrificio y sus especies; 2) afirmaciones de los Padres y Doctores sobre el sacrificio; 3) del recto uso del sacramento y del sacrificio; 4) de la palabra «Misa»; 5) de las Misas por los difuntos.

La Apología hace ya uso explícito del término sacrificio. Con vistas a su definición empieza distinguiendo entre sacramento y sacrificio: ambos son especies del género «ceremonia» o «acción sacra» (*opus sacrum*). El sacramento es una ceremonia o acción en la que Dios nos otorga aquello que nos ofrece la promesa aneja a la ceremonia. En esta definición se recogen los datos fundamentales del art. 13 de la CA donde se habla del sacramento como signo de la voluntad divina salvífica en orden a despertar y confirmar nuestra fe. El sacrificio en cambio es una ceremonia dirigida a Dios para honrarle⁷⁸. Hay que resaltar sin embargo la concepción dinámica del sacramento en la Apología⁷⁹.

Del sacrificio sólo hay dos especies: el propiciatorio y el eucarístico. El primero tiende a la reconciliación por la remisión de la culpa y la pena, es aplacatorio de la ira divina, va unido al mérito y se ofrece generalmente por los otros y no por uno mismo. El eucarístico, en cambio, es ofrecido por los ya reconciliados en acción de gracias por el perdón otorgado o por

el fin de los tiempos; Hebr. 5, 1 (todo pontífice está puesto para ofrecer sacrificios) y Act 13, 2 (Padres y los profetas sacrificaban en honor del Señor). Se alude a «numerosos Padres» y al nombre mismo de «Misa» derivado del hebreo «*misbeach*» (oblación o altar) (cf. CR 27, 150-56).

78 Cf. Apol. 24, 18; SymbBuch 251-52; CR 27, 611 (latín) y 28, 271 (alemán).

79 E. Iserloh y V. Vajta hacen notar que la insistencia en la «ceremonia» o acción sacra significa para Melanchthon que el signo no es el pan y el vino como realidades estáticas, sino el pan y el vino «in usu», en acción, en cuanto entregados en comida y bebida. Recoge así la Apología la concepción de Lutero en los años 1518. Véase E. Iserloh-V. Vajta, 'Die Sakramente: Taufe und Abendmahl', en *Confessio Augustana* (Paderborn-Frankfurt 1980) 202.

80 Cf. Apol 24, 19; SymbBuch 252; CR 27, 611: el sacrificio propiciatorio es «*opus satisfactorium pro culpa et poena, hoc est, reconcilians Deum seu placans iram Dei, seu quod meretur aliis remissionem peccatorum*». El eucarístico «*quod non meretur remissionem peccatorum aut reconciliationem, sed fit a reconciliatis, ut pro accepta remissione peccatorum et pro aliis beneficiis acceptis, gratias agamus seu gratias referamus*» (*ibid.*). Cf. el pasaje de Lutero (de 1521) citado en nota 52.

otros beneficios⁸⁰. Una distinción que encontraremos algunos años más tarde también en Calvino⁸¹.

a) La cruz como único sacrificio expiatorio o propiciatorio.

Melanchthon afirma la singularidad del sacrificio de la cruz: ni antes ni después de él hubo en la tierra otro igual⁸². Su singularidad radica en haber sido el único sacrificio propiciatorio, como consta en Hebr 10, 4.10 (que habla de la oblación del cuerpo de Cristo hecha una sola vez) y por el «asham» de Is 53, 10 que Pablo traduce como «piaculum, hostiam pro peccato» (Rom 8, 3), referidos a Cristo que se ofrece como víctima expiatoria para aplacar la ira divina y que Dios se reconcilie con nosotros⁸³. Sorprende un tanto la insistencia de Melanchthon en ese «reconciliarse de Dios» («hostia reconciliatura Deum»; «velit Deus nobis reconciliari»; «reconciliaretur Deus», etc.); fórmulas que no aparecen de modo tan incisivo en Lutero o Calvino, quienes hablan de aplacación de la ira divina pero acentuando la iniciativa de Dios en la reconciliación. En todo caso se trata de excluir todo mérito nuestro, resaltando la muerte de Cristo como único momento donde se da la satisfacción por nuestros pecados y se merece la gracia para nosotros. Calvino coincide también básicamente con esta tesis⁸⁴.

81 Con algunos matices: distingue entre el sacrificio latréutico, sebástico o eucarístico y el propiciatorio o expiatorio. El primero se orienta al «divini cultus reigionisque testificatio», a la «supplicatio» para obtener el favor divino, a la «gratiarum actio» y a la «pietatis exercitatio». Se resalta pues el culto a Dios. El segundo se propone «iram Dei placare, ipsius iudicio satisfacere eoque peccata abluere et abstergere» (*InstRelChrist* IV, 18, 13: CR 30 [2], 1060).

82 «Sed revera unicum tantum fuit in mundo sacrificium propiciatorium, videlicet mors Christi» (Apol 24, 22; SymbBuch 252; CR 27, 611).

83 El «asham» de Is significa «hostiam pro delicto», por la cual «non propter nostras iusticias, sed propter aliena merita, videlicet Christi, velit Deus nobis reconciliari». También para Pablo «Christum factum esse hostiam, hoc est, piaculum, ut ipsius meritis, non nostris, reconciliaretur Deus» (Apol 24, 23; SymbBuch 253; CR 27, 612).

84 El sacrificio de expiación «tandem ab uno Christo re ipsa peractum fuit; ab ipso autem uno, quia ab alio nullo poterat. Et semel, quod illius unius a Christo peracti efficacia et vis aeterna est...» (*InstRelChrist* V, 18, 13; CR 30 [2], 1961). Es, pues, blasfemo «si quis, repetita oblatione, de reddenda peccatorum venia, de propitiando Deo et obtinenda iustitia cogitet» (*Ibid.*, IV, 14, 14; CR *ibid.*).

85 «Significat autem cultus rationalis cultum in quo Deus intelligitur, mente apprehenditur, ut fit in motibus timoris et fiduciae erga Deum. Opponitur autem non solum cultui levitico, in quo pecudes mactabantur, sed etiam cultui in quo fingitur opus ex operato offerri». Y poco antes habla de «hostiae spirituales», donde «spirituales significat motus spiritus sancti in nobis». (Apol 24, 25; SymbBuch 253; CR 27, 619).

b) El sacrificio eucarístico.

Todos los demás sacrificios posteriores al de la cruz —sigue diciendo la Apología— son ya eucarísticos; ninguno propiciatorio. El sacrificio eucarístico, llamado también oblación o sacrificio espiritual o culto racional (cf. Rom 12, 1), tiene su raíz en la virtud de la palabra predicada y en el Espíritu por los que Dios nos da sentir la fuerza de su gracia despertando en nosotros, junto a la fe, la acción de gracias⁸⁵. El sacrificio eucarístico abarca, pues, la predicación del evangelio y los «boni fructus praedicationis»: el «cultus cordis» (fe, invocación, acción de gracias y confesión) y los «fructus fidei» (la mortificación, las aflicciones por el evangelio y en suma «todas las obras buenas de los santos») por los que somos víctimas gratas a Dios participando por la fe en la muerte salvadora de Cristo⁸⁶.

Este sacrificio de alabanza recibe también el nombre de sacrificio nuevo y puro, sacrificio en justicia o sacrificio cotidiano («iuge sacrificium», o «tägliche Opfer» en el texto alemán)⁸⁷, que comprende la vida entera sin que pueda reducirse al breve tiempo de una ceremonia exterior. Este sacrificio es personalísimo y no es aplicable por otros, como el propiciatorio.

Melanchthon destaca en el «sacrificium laudis» la vertiente psicológica y antropocéntrica, la experiencia humana de consolación por la fe (la superación del temor al juicio divino, la consolación de las «pavidas conscientias» y los «perterrefacta corda») y la alabanza que de aquí se deriva; mientras para Lutero el sacrificio de acción de gracias encierra un sentido más teocéntrico de alabanza a Dios, junto a la consolación. Calvino, en cambio, aún defendiendo una línea similar⁸⁸, re-

86 Cf. Apol 24, 29-35; SymbBuch 254-55; CR 614-15.

87 Del «iuge sacrificium» dice: «Adversarii falso somniant solam ceremonium significari, non etiam praedicationem evangelii, mortificationem et vivificationem cordis, etc.». Y añade: «falsissimam hanc criminationem esse, quod iuge sacrificium aboleamus» (Apol 24, 40-3; SymbBuch 258; CR 27, 616).

88 «Neque enim eatis est, si externae nostrae actiones ad illius obsequium applicentur; sed nos primo, deinde nostra omnia consecrari ac dedicari illi convenit: ut quidquid in nobis est, gloriae eius serviat, et eius amplificandae

salta el valor de la caridad en el sacrificio⁸⁹, la vida entera como adoración y servicio a la gloria de Dios y menos la consolación.

c) La dialéctica sacramento-sacrificio.

Pero ¿qué relación hay entre el sacramento y el «sacrificio cotidiano»? Es aquí donde se sitúa la cuestión del «uso del sacramento» y del sacrificio en la Apología.

La Cena no fue instituída como mera señal y testimonio de la profesión cristiana, ni como simple convite, puro signo de amistad o alianza entre cristianos (probable referencia a los espirituales o «Schwärmer») ⁹⁰. Tales «opiniones profanas» reducen la eucaristía al amor, a una obra humana, olvidando la fe ⁹¹. El sacramento sólo puede ser signo de la voluntad salvífica de Dios y de su gracia para con nosotros, e implica un doble elemento: la palabra (promesa del perdón de los pecados: Melancthon no suele utilizar el término «testamento») y la ceremonia o signo, sello de la palabra («quasi pictura verbi seu sigillum») o su plasmación visible. Así la fe constata más fácilmente el don, pues sin ella tanto la palabra como el signo serían vanos. Es entonces cuando el sacramento es eficaz, viniendo a ser la raíz del verdadero culto a Dios. Así el sacramento llega a ser, deviene, sacrificio (cotidiano o personal) al que genera como su efecto propio ⁹². De la experiencia del

studium spiret. Haec sacrificii species nihil ad promerendam iustitiam pertinet; sed in magnificando dumtaxat et exaltando Deo versatur» (*InstRelChrist* IV, 18, 16; CR 30 [2], 1062).

⁸⁹ Al subrayar el «culto racional» y el «spiritualem colendi Dei ritum» recalca Calvino el amor y la caridad: «Sic beneficentia et communicatio victimae apellantur quibus placetur Deo» y cita Hebr. 13, 16 y Flp 4, 18, concluyendo: «Sic omnes fidelium bona opera, spirituales hostiae» (*InstRelChrist* IV, 18, 16; CR 30 [2], 1062-63). Y en otro pasaje similar: «Sub altero sacrificii genere, quod eucharistikon diximus, continentur omnia charitatis officia, quibus dum fratres nostros complectimur, Dominum ipsum in membris suis honoramus; omnes deinde nostrae preces, laudes, gratiarum actiones, et quidquid in Dei cultum a nobis agitur» (*InstRelChrist* IV, 18, 16; CR 30 [2], 1062).

⁹⁰ Pues encontramos afirmaciones semejantes de Lutero en su obra «Dass diese Wort Christi...» de 1527 contra los «espirituales» o Schwärmer (cf. WA 23, 149, 16 y 271, 8).

⁹¹ Esta «opinio civilis» no responde al «usum rerum a Deo traditarum. Tantum de charitate exercenda loquitur, quam homines profani et civiles utcumque intelligunt; de fide non loquitur quae, quid sit, pauci intelligunt» (Apol 24, 68; SymbBuch 263 CR 27, 621). La diferencia de matiz respecto de Calvino (cf. nota 89 anterior) es patente.

⁹² «Per haec enim videlicet, per verbum et sacramentum, operatur spi-

don —consolación y vivificación— brota la alabanza, el «sacrificium laudis» en la vida (de la que la ceremonia forma parte)⁹³. Ya los Padres hablaron de este doble efecto: la consolación de la conciencia y la acción de gracias. La primera pertenece a la razón del sacramento; la segunda al sacrificio. Reconoce por último la Apología que los Padres llaman a la Misa sacrificio, pero en el sentido de sacrificio eucarístico —de ahí el nombre «eucaristía»— y no de sacrificio propiciatorio.

Finalmente sobre el nombre «Misa» la Apología subraya otros nombres más importantes, como «synaxis» o «leitourgia». De este último término la «Confutatio» había destacado su sentido sacrificial; la Apología insiste en su sentido original de servicio («ministrare») y no de oblación («oblationem offerre»). La Misa es sólo oblación en cuanto acción de gracias y oración⁹⁴.

IV.—REFLEXION Y CRITICA. EL SACRIFICIO DE CRISTO Y LA EUCARISTIA

1. *El sacrificio de Jesús ¿sacrificio expiatorio?*

La reflexión teológica trató con demasiada frecuencia de interpretar la cruz de Jesús desde una idea general de sacrificio tomada de las religiones. Hoy día, sin embargo, tanto desde el análisis del fenómeno religioso como desde la exégesis bíblica, es mucho más clara la diferencia entre la muerte de Jesús y el sacrificio sin más. Jesús rompe de hecho con la estructura cultural judía y preconiza un nuevo templo, así como un nuevo sacerdocio y sacrificio. Con ello, y paradójicamente, revela a la vez que realiza en plenitud aquello que toda religión oscuramente vislumbraba: el culto como relación personal con el Misterio, por encima de toda reducción al ritualismo exterior

ritus sanctus. Et talis usus sacramenti, cum fides vivificat perterrefacta corda, cultus est novi testamenti, quia novum testamentum habet motus spirituales, mortificationem et vivificationem» (Apol 24, 71; SymbBuch 264; CR 27, 621).

93 «Postquam autem conscientia fide erecta sensit ex qualibus terroribus liberatur ... agit gratias pro beneficio et passione Christi et utitur ipsa ceremonia ad laudem Dei, ut hac oboedientia gratitudinem ostendat et testatur se magnificare dona Dei. Ita fit ceremonia sacrificium laudis» (Apol 24, 74-5; SymbBuch 265; CR 27, 622).

94 Cf. Aol 24, 78-88; SymbBuch 266-67; CR 27, 622-24.

o a la magia. A partir de aquí cabe establecer las tesis siguientes:

a) Jesús no consideró su función salvadora como un sacrificio estrictamente expiatorio; por lo que su sacrificio no puede entenderse (o al menos no exclusivamente) como aplacación de la divinidad o propiciación de la ira divina.

En apoyo de esta tesis podemos aducir las razones siguientes. En primer lugar Jesús muestra un claro recelo ante la terminología sacrificial, que en los evangelios sinópticos aparece siempre referida al culto oficial judío implicando de ordinario un sentido peyorativo en boca de Jesús⁹⁵. En segundo término Jesús nunca utiliza términos sacrificiales para referirse a su misión o a su muerte, ni menos formulaciones de tipo expiatorio. La única excepción serían las palabras de la Cena y el «logion» de Mc 10, 45. Algunos autores, como J. Jeremías, basándose en los citados pasajes que hablan de muerte como redención por muchos, defienden una identificación explícita y consciente del Jesús histórico con la función expiatoria del Siervo de Jahvé de Isaías⁹⁶; pero esta postura es discutida hoy en día, dado que en ningún momento Jesús se atribuyó explícitamente el título de Siervo. Además los relatos de la Cena son divergentes y muestran una clara influencia litúrgica posterior⁹⁷. Y sobre todo la comunidad más antigua parece no

95 Así los términos «ofrecer» (proferein, pues la palabra «profora», oblación, no aparece en los evangelios) o «don» (doron) —cf. Mt 5, 23; 15, 5—; o bien «sacrificio» (zysia) —cf. Mt. 9, 13; 12, 7; Mc. 12, 33; Lc. 13, 1 s.—, o «altar» (zysia-sterion) —cf. Mt. 23, 18-20.35; Lc. 1, 11, etc.— se refieren todos ellos al culto judío (con el mismo sentido que ya tenían en el AT, sobre todo en los LXX) y son utilizados siempre con un sentido negativo o peyorativo.

96 Así J. Jeremías, *Die Abendmahls Worte Jesu* (Gotinga 1967) 217 ss., 252; y del mismo autor, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974) 337-39. También E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht* (Gotinga 1963) 121-24, mantiene una línea similar.

97 Así W. Kasper, *Jesús el Cristo* (Salamanca 1978) 145: los relatos de la institución «en su forma actual es seguro que no son relatos directos, sino que muestran una clara influencia litúrgica». También H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod* (Friburgo 1975) 66-96 mantiene con más datos esta postura. Y el mismo autor, en 'Palabras y acciones de Jesús en la última Cena', *Concilium*, 40 (1968) 629, dice, acerca de esos relatos, que «es claro que, dada su diversidad, no nos ofrecen ya las mismísimas palabras de Jesús y apenas podemos albergar esperanzas de reconstruir la forma primitiva que subyace tras las distintas redacciones». Otros autores católicos participan de esta opinión, como H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* (Düsseldorf 1971) 276-77. Cf. también R. Pesch, 'Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis', en *Varios Der Tod Jesu* (Friburgo 1976) 137-87.

haber utilizado la clave expiación para interpretar la muerte de Jesús⁹⁸. En tercer lugar Jesús, a diferencia del Bautista, no parte en su mensaje de la ira de Dios, ni de una exigencia divina de satisfacción y aplacación, antes bien de la bondad misericordiosa del Dios Padre y de la «buena noticia» del «año de gracia del Señor» (Lc 4, 19). Por eso Jesús perdona los pecados «gratuitamente», sin exigir una reparación o satisfacción previas. Así pues, la interpretación de la muerte de Jesús en clave expiatoria nace sin duda en la Iglesia primera. Una de sus raíces pudo ser la aplicación —bastante temprana— a Jesús de la imagen del cordero pascual sacrificado («Cristo nuestra pascua —cordero pascual— ha sido inmolado»: 1 Cor 5, 7) así como la imagen del Siervo de Yahvé. Pero siempre guardando cierta distancia respecto al sacrificio judío: la misma carta a los Hebreos, que utiliza la clave del sacrificio expiatorio para la muerte de Jesús mantiene a la vez una postura crítica respecto a la expiación: en Jesús es abrogado el antiguo sacrificio expiatorio y se establece un nuevo sacrificio de obediencia y entrega amorosa (cf. Hebr 10, 3-9).

Podremos afirmar, pues, con K. Rahner: «Históricamente no nos consta con seguridad si el Jesús prepascual interpretó ya su muerte como sacrificio expiatorio, tomando como punto de arranque la figura isaiana del Siervo doliente de Yahvé que expía el pecado o la del justo que padece expiatoriamente sin culpa en la teología del judaísmo tardío»⁹⁹. Lo cual «no significa negar el valor de la interpretación posterior de la muerte de Jesús en clave de expiación por parte de la Iglesia primera, aunque esta interpretación no sea ya útil hoy para nosotros»¹⁰⁰.

Expresión de esa iniciativa no airada, sino amorosa y gratuita de Dios es el concepto de «reino de Dios» (o presencia

⁹⁸ No aparece en la fuente Q: cf. H. Kessler, *ob. cit.*, 236-39.

⁹⁹ K. Rahner-W. Thüssing, *Cristología. Estudio teológico y exegético* (Madrid 1975) 53. Lo mismo afirma H. Kessler, *ob. cit.*, 52: «Es wäre blosses Postulat zu behaupten, bereits Jesus habe seinen möglichen oder gewissen Tod mit Sühne- und Opfergedanken in Verbindung gebracht». Esta postura es hoy frecuente.

¹⁰⁰ Cf. K. Rahner-W. Thüssing, *ob. cit.*, 52. Actualmente «pour remédier aux excès de la théorie de l'expiation et satisfaction purement pénales» es preciso recordar «que le terme biblique 'expié' signifie, de façon très nette, non pas l'action de l'homme écheur, qui tente de se rendre Dieu favorable par sa pénitence et son sacrifice, mais avant tout l'action de Dieu qui pardonne gratuitement»: así F. Bourassa, 'Expiation', en *Science et Esprit* 22 (1970) 149.

reconciliadora de Dios, que genera una humanidad nueva, reconciliada y fraternal). El reino, escatológico, se anticipa en la palabra y la vida, en la persona misma de Jesús: de ello son un signo importante los milagros (cf. Mt 12, 27; Lc 11, 20) así como las comidas, sobre todo con los pecadores, donde aparece el gesto amoroso y reconciliador de Dios en la palabra perdonadora de Jesús (cf. Mc 2, 15-17; Lc 7, 48; 15, 23-24; 19, 5.9-10). En cuanto anticipación de la salvación y el reino, milagros y comidas son signo eficaz de la salvación escatológica de Dios generadora de una comunidad nueva¹⁰¹.

b) El sacrificio de Jesús sólo puede definirse desde la «diakonía», desde el servicio al hombre como servicio a Dios.

Uno de los términos que mejor definen la actuación de Jesús en favor del reino y la salvación que éste implica es el de «servicio» (diakonía). La palabra «diákonos», que significa en el griego clásico el sirviente a la mesa (camarero), «tiene profundas raíces en la vida del Jesús terreno, de forma que bien puede considerarse como uno de los rasgos originales de su pretensión¹⁰². Aparece varias veces en boca de Jesús (Mc 9, 35; 10, 45; Lc 12, 37; 22, 24; cf. Mc 8, 34; 10, 28), y la posterior importancia que la primitiva Iglesia da a la diakonía (cf. Act y Pablo) designando con éste término el ministerio en la comunidad, sólo puede explicarse por derivación inmediata de la actitud y la palabra de Jesús.

Pues bien; en esta «diakonía» o servicio radica para Jesús la «zysía» o sacrificio. Pues en la diakonía de Jesús no sólo se plasma y encarna el amor gratuito y salvador de Dios al hombre, sino también la respuesta y la entrega amorosa —el culto— de Jesús como Hijo al Padre. E. Käsemann considera como dato original del Jesús histórico la superación de toda disociación entre el «temenos» y la secularidad, entre el ám-

101 En este marco de las comidas de Jesús hay que situar el sentido primigenio de la última Cena. F. Hahn, 'Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung', *EvTheol* 27 (1967) 338-447 habla de una triple raíz de la eucaristía: las comidas del Jesús terreno, la última cena y la reanudación de las comidas (y la comunidad) con el Resucitado. Al igual que el reino, «estas comidas de Jesús no entrañan, en principio, un carácter cúltilico-sacral, sino que acaecen en el ámbito cotidiano de lo humano», afirma H. Kessler, *ob. cit.*, 276, siguiendo a F. Hahn, *art. cit.*, 345.

102 Cf. W. Kasper, *ob. cit.*, 148-49. Véase sobre todo H. W. Beyer, *art. «diakoneo»*, en *ThWNT* II, 81-93.

bito sagrado y el profano¹⁰³. Esto significa que ya no es posible separar entre el servicio al hombre y el servicio (culto) a Dios, entre la entrega al hombre y la oblación al Padre: para Jesús el templo es la vida misma, la existencia y la acción (Mt 12, 6; «su cuerpo»: Jn 2, 21). Ya no es preciso volver las espaldas al hombre para relacionarse con Dios y rendirle culto, ni cabe hablar por tanto de un sacrificio expiatorio dirigido exclusivamente a la divinidad para aplacar su ira en oposición al sacrificio eucarístico situado en el centro de la vida humana y abarcándola: el sacrificio se incardina en la existencia misma de Jesús y se entrega al Padre en y a través de la entrega al hombre. Por eso el término «zysía» (sacrificio) en la primera Iglesia significa, no expiación sino oblación de la persona en la caridad (cf. Rom 12, 1; Flp 2, 17; 4, 18; Hebr 13, 15.16; 1 Pe 2, 5). Menos aún cabe entender el sacrificio en un sentido jurídico como tendente a hacer cambiar a Dios¹⁰⁴; no es Dios, sino el hombre el que deberá cambiar. La reparación no lo es tanto del honor divino ofendido en sí mismo cuanto de ese honor conculcado en el hombre imagen de Dios: la reparación será la «restauración» de esa imagen; o mejor aún la «anticipación» de la nueva imagen del Hombre escatológico, del Segundo Adán.

Sacrificio de Jesús, pues, como entrega. En primer lugar de *toda* la persona: oblación de sí mismo y no de víctimas o cosas exteriores a él (cf. Hebr 9, 14; 10, 5, etc.), de modo que uno mismo es el sacerdote y la víctima. En segundo lugar entrega de la vida *entera* y no sólo de algunos momentos de ella (las horas de la pasión y la cruz): por lo que carece de sentido reducir el sacrificio de Jesús a su inmolación sola, haciendo una dicotomía entre la vida y la muerte. La muerte tiene valor salvífico sólo en cuanto radicalización de la entrega de la vida y recibe su contenido salvífico no del mero derramamiento de la sangre sino de la vida entera de la que es signo y sacra-

103 Jesús «trifft darüber hinaus die Voraussetzungen des gesamten antiken Kultwesens mit seiner Opfer- und Sühnepraxis. Anders gesprochen: Er hebt die für die gesamte Antike grundlegende Unterscheidung zwischen dem Temenos, den heiligen Bezirk, und die Profanität auf und kann sich deshalb den Sündern zuegesellen», E. Käsemann, 'Das Problem des historischen Jesus', en *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Gotinga 1970) I, 207.

104 Cf. K. Rahner-W. Thüssing, *ob. cit.*, 52-3; cf. también nota 100 de este trabajo.

mento¹⁰⁵. Así el «cuerpo entregado» y la «sangre derramada» no sólo dicen relación a la muerte sino a la vida entera de Jesús como diakonía y entrega son el mejor resumen de toda su pretensión o como muy bien decía Lutero, son el mejor compendio de todo el evangelio.

c) La resurrección, culminación del sacrificio de Jesús.

La teología medieval hizo de la muerte-inmolación de Jesús el centro del misterio salvífico, olvidando la resurrección. Y sin embargo es en ésta, y no en la muerte-inmolación, donde se consuma y culmina el sacrificio de Cristo y la justificación y salvación (cf. Rom 4, 5; 5, 21). en esto se diferencia del sacrificio de las religiones. Es en la «entrega en manos del Padre» (Lc 23, 46) y en la aceptación definitiva por éste donde el servicio-sacrificio de Jesús llega a su plenitud (aceptación divina que las religiones expresaban inadecuadamente por la inmolación como paso del ámbito terreno, profano al celestial o sagrado).

La resurrección va vinculada así con la entrega *total y radical*, escatológica, de la vida y la persona de Jesús, el Hijo único. No habría resurrección si Jesús sólo hubiese ofrecido o entregado al Padre una víctima distinta de su propia existencia filial. El sacrificio de Jesús aparece así como un misterio de vida más que de muerte, que abarca toda su existencia, terrena y celestial oblación de su *vida* al Padre en la entrega al hombre —radicalización «escatológica» de esa misma oblación en la *muerte*— plenificación y consumación de esa oblación y entrega «en manos del Padre»: *resurrección*. Así la resurrección asume y perenniza lo que hay de más valioso y hondo en la existencia de Jesús así como en su muerte: su «cuerpo entregado y sangre derramada», su diakonía y su entrega.

2. ¿La eucaristía, sacrificio?

Es claro que en la eucaristía no cabe hablar de una repetición del sacrificio de Jesús, de un sacrificio nuevo y distinto.

105 «El don de Dios al hombre en Cristo es el don de una auténtica adoración, un sacrificio perfecto y permanente en el que el hombre puede expresar esa vida de adoración, que sólo es auténtica *en el don de Dios...* Por consiguiente la muerte de Cristo sólo puede considerarse como sacrificial en el contexto de la auténtica adoración que está en la entraña de su vida entera». Así un autor católico, J. Powers, *Teología de la eucaristía* (Buenos Aires 1969) 68.

El contenido de la eucaristía vendrá dado desde la presencia de la persona de Jesús, de su vida y su obra, y no como algo sobreañadido desde fuera desde nuestras obras o méritos como un sacrificio autónomo añadido. A partir de aquí podemos formular las tesis siguientes:

a) No cabe hablar de la eucaristía como sacrificio expiatorio o propiciatorio, porque tampoco fue expiatorio el sacrificio de Jesús.

Podemos comenzar afirmando con K. Rahner: «El sacrificio de la Misa no origina una nueva voluntad salvífica o graciosa en Dios, sino que es sólo una forma en la que la voluntad salvífica de Dios, fijada ya definitivamente y para siempre, sale al encuentro del hombre de manera visible y concreta, en el aquí y ahora de la historia»¹⁰⁶

Acertaba Lutero al encuadrar el concepto de sacrificio en el marco de la vida entera como donación y oblación personal, no de cosas sino del corazón, el «sacrificio espiritual» de la vida cristiana entera en respuesta a la gracia de Dios en Jesucristo¹⁰⁷. Este sacrificio existencial ha de ser referido, en primer lugar, el sacrificio personal del propio Jesús en su diakonía y entrega, tal como él lo expresa y lo resume en la Última Cena: «yo estoy en medio de vosotros como quien sirve» (os o diákonos)» (Lc 2, 24). Luego también nuestra vida-sacrificio incorporado al suyo, pues Cristo es no sólo modelo para nosotros sino cabeza nuestra que genera nuestro sacrificio espiritual a la vez que lo asume en el suyo¹⁰⁸. Es este sacrificio

106 K. Rahner-A. Häussling, *Die vielen Messen und das eine Opfer* (Friburgo 1966) 76 s.

107 «Drumb sollen wir des wortes 'opffer' wol warnehmen, das wir nit vormessen etwas gott zu geben yn den sacrament, sso er uns darynnen alle dingk gibt. Wir sollen geystlich opffern, die weyl die leylichen opffer abgangen. Was wollen wir den opffern? Uns selbst und allis war wir haben mit vleyssigen gepeet, w'e wir sagen 'dein wille geschehe'» (WA 6, 368, 1-7).

108 Lutero insiste en el ejemplo, aunque habla de cierta incorporación: «Nonne omnes tamquam vivi lapides supra Christum aedificantur? At sic aedificantur super eum *ut sint sacerdotes offerentes...* seipsos exempló Christi, spirituales hostias, dum spiritu facta carnis mortificant» (WA 8, 427, 27 ss.), cf. también Sermón «Judica» de 1525 (WA 17/II, 227 s.), Com a Gn 14 (1527) (WA 24, 28 s.), Com. a Ps. 51 (50) (1532) (WA 31/II, 542, 18 ss.). V. Vajta insiste en que para Lutero los cristianos, al participar del sacerdocio de Cristo, se ofrecen a sí mismos con Cristo a la vez que se vuelven en el amor hacia los hombres: *Die Theologie...*, 272..

existencial y no un mero sacrificio expiatorio el que se hace presente en la eucaristía.

b) La eucaristía es la presencia de la persona de Cristo resucitado y de su sacrificio y oblación, perennizados ya por la resurrección.

La oblación vivida por Jesús y radicalizada en su muerte quedó perennizada por la resurrección. El Resucitado permanece para siempre como sacerdote eterno (cf. Hebr 7, 24) para comparecer en la presencia de Dios a favor nuestro (cf. Hebr 9, 3). No se trata de una repetición o de una nueva oblación de Jesús, pero sí de mantener viva aquella misma oblación de su vida y su muerte, perennizada para siempre en manos del Padre¹⁰⁹. Así la presencia del Resucitado en la eucaristía implica la presencia misteriosa de su sacrificio. Cristo, sumo sacerdote, mantiene la oblación de su vida entera incorporándonos a ella en la eucaristía¹¹⁰

Esa presencia misteriosa de Cristo y de su Espíritu a lo largo de los siglos (cf. Mt 18, 20; 28, 20), dado que el Resucitado desborda ya el espacio y el tiempo sin ser abarcado por ellos, excluye por una parte la reducción de la eucaristía a un mero recuerdo del pasado histórico de la cruz (así los «espiritualistas» o Schwärmer), pero por otra parte excluye también la reducción de la presencia a los meros «frutos de la redención» o de la cruz que nos son aplicados hoy (teología medieval) o a la sola palabra evangélica presente hoy (Reforma). Todas estas formas de tender un puente entre el pasado del Jesús histórico y nuestro presente adolecen del defecto de reducir el acontecimiento salvífico a la muerte de Jesús, olvidando la resurrección. Jesús no sólo nos trae (nos trajo) la salvación (do-

109 «Dios no repetirá una vez más lo que ya hizo en la encarnación, vida, muerte y resurrección y ascensión de Cristo; se trata de acontecimientos singulares que no pueden repetirse...; sin embargo el mismo Cristo se hace presente en la eucaristía con todo lo que realizó en favor nuestro»: *La Eucaristía*. Documento de Fe y Constitución (Accra 1974) n. 1.

110 Esta incorporación nuestra al sacrificio de Cristo es aceptada por diversos teólogos católicos y luteranos. Cf., p.ej., J. Pascher, *Eucharistia* (Münster 1953) 24-32.270-83; R. Prenter, 'Das Augsburgische Bekenntnis'... *KuD* 1 (1955) 46-48. 51 s.; o V. Vajta, que afirma: «Diese Darbringung der Gemeinde ist jedoch in der sakramentalen Feier am tiefsten begründet, denn gerade hier ist Christus unser Hohepriester und Mittler vor Gott. Das erworbene Heil in Christus wird in der Gemeinde im Sakrament des Leibes und Blutes Christi... dargeboten und an dieses Handeln schliesst sich das Darbringen der Gemeinde als eucharistisches Opfer an» en *Das Abendmahl* 572.

nes, gracias, su palabra...); él mismo es —y sigue siendo— la salvación (por ser el Hijo resucitado y viviente). En la Cena, pues, no se trata de la mera aplicación de los frutos del sacrificio pretérito de Jesús en la cruz sino sobre todo de la presencia real de la *persona* (cuerpo-sangre) de Cristo vivo y vivificador ¹¹¹, resucitado.

Desde la resurrección, el «efápax» bíblico, que subraya la irrepetibilidad del acontecimiento salvífico en la vida y la muerte del Jesús terreno, recobra un sentido nuevo: no significa ya la mera irrepetibilidad del hecho histórico pretérito que mantiene anclados en el pasado a la persona y el sacrificio de Jesús, antes bien implica la nueva irrepetibilidad de lo perenne propia de la resurrección: la salvación, plasmada ya en la persona del Resucitado, puede hacerse presente —desbordando el espacio y el tiempo— allí donde él se haga presente (y concretamente en la celebración de la Cena).

Por otra parte desde la resurrección la presencia del sacrificio de Cristo en la eucaristía no puede reducirse a la mera presencia «pasiva» de la *víctima* (cuerpo-sangre, en una especie de sacrificio «objetivo») que necesita ser ofrecida «activamente» siempre de nuevo por la Iglesia; antes bien es preciso destacar la presencia «activa» del único y verdadero *Sumo Sacerdote* que mantiene viva la oblación de sí mismo como víctima haciéndola presente e incorporándonos como Cuerpo suyo —Iglesia— a ella. Lutero afirmó claramente esa actividad sacerdotal de Cristo resucitado: él «es nuestro párroco ante la presencia de Dios», que en la Cena nos incorpora a su oblación celestial ¹¹².

Todo esto coincide con la acentuación de la «presencia actual» (Aktualpräsenz) o personal de Cristo por encima de la

111 Por eso disentimos de R. Prenter cuando habla en la Misa de «mera recepción de los frutos del único sacrificio propiciatorio perfecto y realizado una sola vez» (*art. cit.*, *KuD* 1 (1955) 53. Esta misma tendencia aparece también en el artículo de A. E. Buchrucker, 'Die Representation des Opfers Christi im Abendmahl in der gegenwärtigen katholischen Theologie', *KuD* 13 (1967) 273-96. Esta postura es frecuente en la teología luterana y aparece también (aunque en otro contexto) en la teología católica.

112 «Ist er ein ewiger priester. sso ist er alle stund ein priester und on unterlass opfert fur gott. Aber wir muegen nit allzeyt gleych seyn, drumb ist die mess eyngesetzt, das wir da zusammen kumen und yn gemeyn ein solcher opffer thun»; de manera que «nit zweyffeln, das Christus yn himel unser pfarrer sey, sich fur uns on unterlass opffer, unss unser und lob furtrag und genehm mach» (WA 6, 369, 25 ss.).

mera presencia «real» (Realpräsenz) u objetiva. O lo que es lo mismo, con la acentuación de la «anámnesis-memorial» por parte de la teología moderna así como de los Acuerdos recientes sobre la eucaristía¹¹³. Sin olvidar que el «memorial» del Nuevo Testamento ofrece cierta novedad respecto del Antiguo: no es sólo la presencia del acontecimiento salvífico pasado sino la presencia «nueva» del Resucitado que personaliza y presencializa ese hecho salvífico¹¹⁴. Por lo demás la acentuación de la eucaristía como memorial responde al espíritu de los Padres griegos así como de las liturgias orientales que insisten no tanto en los dones cuanto en la celebración litúrgica de la comunidad presidida por el Señor Jesús como el «lugar» en el que se hace presente la persona y la obra salvadora de Jesús, su «sacrificio». Esto acaece a través de los signos: la palabra, el gesto del banquete comunitario y —enmarcados en este contexto— los dones mismos¹¹⁵.

c) En la eucaristía acaece la incorporación de nuestro sacrificio al sacrificio de Jesús.

El problema de la «eucaristía-sacrificio» radica pues en la cuestión de la presencia real del *Resucitado* y de su sacrificio «existencial». Pero la eucaristía implica, además de su presencia, la nuestra: es decir, la incorporación de nuestro sacrificio y oblación personal —el sacrificio de la vida de la comunidad,

113 Pues «en esta anámnesis está presente Cristo mismo con todo lo que realizó en favor nuestro y de toda la creación (en su encarnación, en su vida como siervo, en su ministerio, enseñanza, sufrimientos, sacrificio, resurrección, ascensión y pentecostés)... La anámnesis en que Cristo actúa... incluye por tanto esta representación y anticipación» *La Eucaristía*. Documento de Accra 1974, n. 8. Cf. también el Acuerdo anglicano-católico sobre la doctrina eucarística (Windsor, 7 septiembre 1971) n. 5 y el Acuerdo del grupo de Dombes (13 de marzo 1972) n. 9-12.

114 Este aspecto se echa de menos en los citados Acuerdos (excepto en el de Accra), centrados en el pasado de la cruz. Tampoco es resaltado en algunos comentarios católicos, como p.ej. A. Matasch, 'Dos recientes acuerdos ecuménicos sobre la Eucaristía', *Phase* 12 (1972) 326-329-31 o I. Oñativia, 'Recuperación del concepto de «memorial» por la teología eucarística contemporánea', *Ibid.*, 335-45.

115 J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I/1 (Friburgo 1955) 140-259 ha insistido en ello. E. Iserloh-V. Vajta afirman que el sentido del «memorial» en la CA es correcto: significa algo más que un mero recuerdo interior (o «representación en la conciencia»), aunque añaden que se echa algo de menos el desarrollo ulterior de la «Tatgedächtnis», de la «representación real» o mejor de la dimensión objetiva de la representación: cf 'Die Sakramente', en *Confessio Augustana*, 212-13.

de la Iglesia— al sacrificio de Cristo¹¹⁶. De este modo nuestro sacrificio es asumido en el suyo y ofrecido *por él* conjuntamente al Padre. De su sacrificio, Cristo «quiso que fuese sacramento cotidiano el sacrificio de la Iglesia que, siendo el cuerpo de él como cabeza, aprende a ofrecerse a sí misma por medio de él»¹¹⁷. En este sentido habla también Lutero¹¹⁸. Y el Vaticano II de forma similar¹¹⁹.

Es verdad que, más que ofrecer nosotros a Cristo en la eucaristía¹²⁰, es él mismo el que como sumo sacerdote nos ofrece al Padre, asumiendo nuestra propia oblación¹²¹. Desde

116 Cf. R. Prenter, 'Das Augsburgische Bekenntnis...', *KuD* 1 (1955) 47. Y V. Vajta: «Wer im Glauben am Sakrament teilnimmt, wird mit Gott durch das alleinige Opfer Christi versöhnt, und das geistliche Opfer der Versöhnten wird in die Bewegung des hl. Geistes (motus Spiritus sancti in nobis) hineingenommen» en *Das Abendmahl*, 571.

117 Agustín, *De Civ. Dei*, 10, c. 9 (ML 41, 298).

118 «Das ist war, solch gepeet, lob, danck und unser selbs opffer sollen wir nicht durch uns selbs fur tragen fur gottis augen, sondern auff Christum legen und yhn lassen dasselb furtragen». (WA 6, 368, 26 s.). Y en la «Fastenpostille» (1525): «Chrisuts opfferte sich selbs ym hertzen fur gott... drum ist seyn leyblich fleysch und blut eyn geystlich opffer. Gleich wie auch wyr christen... opffern unsere leybe [Ro 12] und ist doch eyn geystlich opffer odder... eyn vernunftiger gotts dienst, den wyr thuns ym geyst» (WA 17/II, 228, 10).

119 Por su trabajo cotidiano los cristianos «fiunt spirituales hostiae, acceptabiles Deo *per Jesum Christum*, quae in eucharistiae celebratione, cum dominici corporis oblatione, Patri piissime offeruntur» (Lum. Gent. n. 34). Cristo, por su carne viva y vivificadora, «vitam praestans hominibus, qui ita invitantur et adducuntur: ad seipsos, suas labores cunctasque res creatas, una cum ipso offerant» (Presb. Cr. n. 5). De modo semejante en *La Eucaristía* (Documento Accra 1974) n. 11: «Con corazones contritos nos ofrecemos nosotros, en unión con nuestro Salvador, como sacrificio vivo y santo, que debe expresarse en la totalidad de nuestra vida». Y en el Doc. de Windsor n. 5: la Iglesia entra en el dinamismo de la autoofrenda de Cristo.

120 Aunque alguna vez Lutero llega a decir: «also opfere ich auch Christum, das ich begehre und glaub er nehm mich, meyn lob und gepeet auf, und bring gott durch sich selbs» (WA 6, 370, 4 s.). Una expresión similar encontramos en el Doc. de Dombes: «Realizando el memorial de la pasión, la resurrección y la ascensión de Cristo, nuestro Sumo Sacerdote e intercesor, la Iglesia presenta al Padre el sacrificio único y perfecto de su Hijo» (n. 10).

121 Alberto Magno lo expresa con toda claridad: «Et sic Pontifex non potuit esse Patri non acceptum, ita id quod est unum cum Pontifice offerente non potest esse non acceptum, et sic oblatio est accepta...; incorporatio sacramenti univit nos et oblationi et offerenti: et ideo pluribus oblationibus non indigemus, quia ista pro omnibus sufficit semel oblata... Sic igitur perfectissima et acceptabilissima oblatio est: quia Patri offertur, cui soli est offerendum. Solus Filius est sacerdos huius hostiae et oblationis, ad oblationem hanc solus dignus. Sequentes autem pontifices et sacerdotes vicarii huius sunt...

esta perspectiva Lutero acepta el nombre de sacrificio aplicado a la Misa¹²². Bien dice R. Prenter: «Sólo en virtud de la unión mística con Cristo pueden el sacerdote y el pueblo ofrecer algo. Pero con ello queda ya excluido de antemano todo mérito en el sacrificio. Pues si no es el Sumo Sacerdote celestial el que ofrece vicariamente el sacrificio, ni la Iglesia, ni el sacerdote ni el pueblo ofrecen obra meritoria alguna; aún más, no ofrecen nada, porque no tienen acceso en absoluto a Dios»¹²³. Desde esta categoría de la «incorporación» a Cristo importa resaltar en la eucaristía la dimensión eclesial sólo allí donde se da el cuerpo de Cristo que es la Iglesia puede hacerse presente el cuerpo y la sangre del Señor tras los elementos. Esto es lo que el Vaticano II expresa con la idea de la Iglesia como sacramento primordial y que la Reforma paralelamente formula en la idea (más existencial) de la Iglesia como comunidad sacerdotal incorporada al Sumo Sacerdote, Cristo.

Si es cierto que en la Misa todo lo realiza Cristo y nada vale nuestra actuación al margen de la suya, también es verdad que, como afirma M. Lackmann, la actuación salvadora de Dios en Cristo no niega la personalidad y la acción humanas antes bien las potencia: no nos dispensa de nuestra actuación cara a la salvación antes bien nos libera para actuar. Esta dimensión de un Dios verdaderamente liberador y «creador» en cuanto salvador, que hace al hombre más plenamente él mismo y lo potencia en vez de anularlo, no aparece quizá suficientemente resaltado en la CA ni en general en la teología de la Reforma¹²⁴. Y sin embargo el sacrificio de Jesús es la base de

Non ergo restat nisi ut purificati offeramur in ipsa [oblatione], et Patri erimus accepti. Unus enim cum Patre est Pontifex, et ideo non spernit offerentem» (*De Eucharistia*, d. 5, c. 3, Edic. E. Borgnet, Paris 1899, tomo 38, 347-48).

122 Sabemos «das wir nit Christum sondern Christus uns opffert, und nach der weys its leydlich, yha nutzlich, das wir die mess ein opffer heysen nicht umb yret willen, sondern das wir uns mit Christo öpffern» (WA 6, 369, 1 ss.).

123 R. Prenter, 'Das Augsburgische Bekenntnis...' *KuD* 1 (1955) 47.

124 M. Lackmann, *Katholische Einheit und Augsburger Konfession* (Graz 1959) 161-62. (cf. también p. 149-76). «Der katholische Theologe ist geneigt hierzu die Frage zu stellen, ob damit Christus nur noch als Spender des Abendmahles gesehen wird und nicht mehr als das Haupt der Gemeinde, die durch ihn, mit ihm und in ihm vor dem Vater tritt. Die Bewegung von der Gemeinde zu Gott scheint verloren, für den Aspekt der Darbringung der Gemeinde kein Platz mehr zu sein», afirman E. Iserloh-V. Vajta, 'Die Sakra-

nuestro propio sacrificio, pero no sólo como oblación en favor de los hombres sino también como respuesta y culto dirigido al Padre celestial¹²⁵.

Cabe afirmar también que esta comunidad nueva, incorporada a Cristo como cabeza y sumo sacerdote, presta respaldo a toda la actuación sacramental: su oración y su palabra —no sus «obras»— son eficaces por estar integradas en Cristo. Y esto es lo que significa el «opus operatum» clásico: la palabra sacramental es eficaz en virtud del poder de Cristo y de la intercesión —guiada por el Espíritu: epiclesis— de la Iglesia¹²⁶. Aquí radicaría también, para la teología católica, el sentido de la celebración eucarística por los difuntos: no como expiación o sufragio por personas no creyentes o pecadores sino como oración e impetración por personas ya justificadas («quorum tibi *fides* cognita est et nota devotio» o «qui nos precesserunt in signo *fidei* et dormiunt in somno pacis» decía el canon I): «unidos a nuestro Señor y a todos los fieles que nos precedieron en comunión con toda la Iglesia sobre la tierra»¹²⁷.

mente... en *Confessio Augustana*, 211, aunque creo que exageran un tanto las tintas negativas.

125 Por ello considero insuficiente la formulación del Documento anglicano-católico (Windsor 1971) cuando subraya exclusivamente la oblación de Cristo en favor nuestro: «Es el Señor presente a la derecha del Padre... el que así *ofrece a la Iglesia*... la ofrenda especial de sí mismo» (n. 7). O «el cuerpo y la sangre sacramental del Señor están presentes como una *oferta al creyente*» (n. 8). «El cuerpo y la sangre de Cristo están realmente presentes y son realmente ofrecidos. Pero están realmente presentes y son *ofrecidos a fin de que, recibéndolos los creyentes*, puedan estar unidos a Cristo el Señor» (n. 9). ¿No habría que insistir además en el dinamismo de entrega-oblación-culto de Cristo (y su comunidad) al Padre? Bastante más acertada parece la formulación del Documento de Dombes (1972): «Unidos a Nuestro Señor que *se ofrece a su Padre*... somos renovados en la alianza sellada por la sangre de Cristo y *nos ofrecemos* nosotros mismos en un sacrificio vivo y santo que debe expresarse en toda nuestra vida diaria» (n. 11; cf. también Doc. de Accra, 1974, n. 11). Esta segunda fórmula supera toda disociación radical entre oblación a los demás y oblación al Padre (que Jesús también superó), evitando así el retorno a la concepción mítica del Dios «arriba» en eterna contraposición al hombre «abajo».

126 El «opus operatum» como eficiencia salvífica de la Misa no es disociable de la fe y la devoción, de la oración de la Iglesia, como en más de 30 ocasiones parece suponerlo la Apología de la Confesión de Augsburgo, que en realidad está luchando no contra la gran corriente teológica sino contra ciertas formulaciones desacertadas de la teología nominalista (sobre todo de Gabriel Biel). Cf. E. Iserloh-V. Vajta, 'Die Sakramente'... en *Confessio Augustana*, 212 y 216-17.

127 *La Eucaristía*. Documento de Accra 1974, n. 11. R. Prenter afirma: «In

3. Las afirmaciones del Concilio de Trento.

¿Qué decir respecto al concilio de Trento? ¿No se afirma en él la Misa como sacrificio «vere propiciatorium» (DS 1743; 1753)?

En primer lugar el concilio reconoce y afirma por tres veces el «efápax» de la cruz y habla de la eucaristía como «representación» y «memoria» de la cruz y aplicación «de su fuerza salvadora» (Sesión 22, cap. 1: DS 1740). Estos datos no se pueden olvidar al hacer una exégesis de las afirmaciones del concilio.

En segundo lugar el concepto de sacrificio que Trento utiliza es ambiguo y muy poco preciso. En esto es heredero de la teología de la época, de cuyo contexto no puede desligarse. El concilio no da una definición previa de lo que entiende por sacrificio, sino que la presupone: sabemos por las actas que entre los teólogos se manejó una fórmula propuesta por Melchor Cano¹²⁸: «Propiamente sacrificio es cuando se ofrece una cosa a Dios realizando sobre ella una acción y siendo preparada por el sacerdote con una ceremonia sagrada». Esta fórmula, que resume ciertas afirmaciones de Santo Tomás (STh II-II, q. 85, a.3 ad 3), es demasiado cosista, acentúa lo ritual y olvida la dimensión personalista (cf. Rom 12, 1) en la que insiste el Nuevo Testamento.

Así el concilio juega con un doble concepto de sacrificio, lo que origina ciertos desajustes y hasta contradicciones. Por una parte usa un concepto de sacrificio (como el ya señalado) que responde a la idea general de las religiones y más en concreto del judaísmo: así cuando en el cap. 1 (sesión 22) se habla de

dem Sinne der Fürbitte bringt die Gemeinde auch in ihrem Danken und Loben ein Opfer für die 'Lebenden und Toten' dar. Diese Fürbitte ist aber ein Gebet des Glaubens. Sie ruht auf der einmal geschehenen Versöhnung» (*art. cit.*, *KuD* 1 1955, 57-58). Cf. también el Documento de la Comisión luterano-católica sobre la Eucaristía, *Das Herrenmahl* (Frankfurt-Paderborn 1978) n. 61d, donde se afirma que «los frutos de la eucaristía desbordan el círculo de los participantes en la celebración»; véase también, *ibid.*, n. 71 y el «excursus» de H. Meyer, *Eucharistie als Gemeinschaftsmahl*, *ibid.*, 105 ss.

128 CT VII/1, 388. Y añade: por eso «sacrificium laudis, cordis, etc. *improprie sumitur*» (*ibid.*). Esta definición reaparece en la rimera redacción del esquema doctrinal acerca de la Misa-sacrificio: «Ad haec cum constet rem externam mystica sacerdotis operatione consecratam ac Deo oblatam sacrificium esse..., nihil causae dici potest quin eucharistia, quam sacerdotes Christi sacra benedictione conficiunt atque Deo offerunt, verum ac proprium sacrificium dici debeat» (CT VII/1, 476).

que Cristo «*obtulit corpus et sanguinem suum*» que nos recuerda la oblación de las víctimas carnales de la antigua alianza; o cuando se afirma que entregó este mismo cuerpo y sangre a los sacerdotes «*ut offerrent*» (DS 1740), atribuyendo al sacerdote un protagonismo semejante al de los sacerdotes del Antiguo Testamento. Este esquema de sacrificio es difícil de compaginar con el culto espiritual neotestamentario. Sin embargo, por otra parte, aparece tímidamente un nuevo concepto de sacrificio, más cercano al Nuevo Testamento (y a las perspectivas que hemos tratado de exponer en este trabajo), cuando en el cap. 2 se dice: «*idem nunc offerens, sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit*» (DS 1743). Aquí resalta la novedad del sacrificio *personal* de Cristo y su actuación activa como verdadero Sumo Sacerdote.

En lo que respecta al sacrificio «propiciatorio» la postura es también fluctuante. De un lado se afirma que por el sacrificio propiciatorio «*placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit*» (DS 1743). Pero la realidad es que esta afirmación es aplicable solamente a la cruz, no a la Cena, pues el mismo concilio (con toda la tradición cristiana) afirma que en la eucaristía no se perdonan los pecados graves, antes se supone la justificación ya recibida: «*ita ut nullus sibi conscius peccati mortalis quantumvis sibi contritus videatur, absque premissa sacramentali confessione ad sacram eucharistiam accede debet*» (Ses. 13, cap. 7: DS 1674). Si el sacrificio propiciatorio se ordena inmediatamente a la aplacación de Dios y al perdón de los pecados pero éste no se da directa a inmediatamente en la eucaristía, parece claro que el término «propiciatorio» tiene aquí no un sentido unívoco, sino a lo sumo analógico. Además el valor propiciatorio se hace depender de la piedad y la fe pues sólo encontramos gracia si «*cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti et poenitentes ad Deum accedamus*» (se dice a continuación: DS 1743). Así se presuponen la fe y la justificación previas que, por principio, deberían ser fruto de ese sacrificio propiciatorio¹²⁹.

Por último, el Magisterio de la Iglesia católica, en sus documentos más recientes, es muy cauto. Desde la «*Mediator Dei*» de Pío XII no suele utilizar la expresión «sacrificio propi-

129 Cf. T. Schneider, 'Opfer Jesu Christi und der Kirche. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient', *Catholica* 31 (1977) 51-65.

ciatorio» aplicada a la eucaristía, sino que prefiere hablar de «sacrificio eucarístico» o «sacrificio de la Misa», sin más¹³⁰

V.—CONSIDERACIONES SOBRE LA PRESENCIA REAL Y LA TRANSUSTANCIACION

1. *Afirmaciones fundamentales de la Confesión de Augsburgo.*

La CA afirma expresamente la presencia real de Cristo en la eucaristía. Si bien la presencia aparece en el contexto de la Cena (art. 10), no en el de la Misa (art. 24), es decir, en relación con el sacramento —don y gracia de Dios en Cristo—, no con el sacrificio de Jesús hecho presente. Por otra parte insiste en la presencia real («realmente presentes») del «cuerpo verdadero y la sangre verdadera de Cristo», donde sin duda con la palabra «verdadero» se recalca el cuerpo «natural» o personal de Jesús y no sólo el espiritual o místico (en el que insistían los espiritualistas o Schwärmer)¹³¹. La Apología va aún más allá de la CA (así como de la Confutatio) al hablar de presencia «vere et substantialiter»¹³². Finalmente se habla de la CA de esta presencia «bajo las apariencias de pan y vino», fórmula abierta en principio por igual a la consustanciación y a la transustanciación¹³³. En realidad Lutero, más que

130 Así el Vaticano II: «sacrificio eucarístico» (*Sacr. Conc.* n. 2.47.55; *Lum. Gent.* n. 17) o «sacrificio de la Misa» (*Sacr. Conc.* n. 7.12; *Lum. Gent.* n. 28). Cf. también la encíclica *Mysterium Fidei*, AAS 57 (1965) 760-62, aunque en una postura más tradicional.

131 Según R. Prenter en la CA son escasas las recriminaciones dirigidas abiertamente contra la doctrina católica, mientras abundan las afirmaciones en clara oposición a los «espiritualistas» (Schwärmer) ('Das Augsburgische Bekenntnis', *KuD* 1 1955, 42).

132 Cf. *Apol* 10, 4 (*SymbBuch*; CR 27, 534.35): «wahrhaftt wesentlich» (texto alemán).

133 La Apología habla expresamente de «mutación» («mutato pane, ipsum corpus Christi fiat»; «panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari») siguiendo la doctrina tanto de la Iglesia griega como romana y afirmando una presencia corporal («praesentiam corporalem Christi»; «Christum corporaliter nobis exhiberi in Coena») (Cf. *Apol* 10; *SymbBuch* 164; CR 27, 534). Trento usará una palabra semejante: «conversio» (DS 1636; 1642). El problema de la conversión eucarística se plantea, pues, no en torno a la realidad misma (presencia real y «conversión») sino a la terminología o la formulación, afirma V. Vajta, *Das Abendmahl...*, 550-51.

rechazar la transustanciación en sí, censura todo intento de considerarla como dogma de fe, por tratarse de una noción filosófica infiltrada en la teología¹³⁴. Aunque él concebía la presencia real en estrecha analogía con la encarnación, por la que la divinidad asume la naturaleza humana sin cambiar su sustancia¹³⁵, no puede decirse que mantuviera una oposición rígida ante la transustanciación, que admite como una explicación más entre otras, hasta el punto de llegar a afirmar —contra los «espiritualistas»— que prefiere defender con el papa la doctrina de la transustanciación a ver reducida la eucaristía a mero pan y vino¹³⁶. En todo caso parece que Lutero nunca utilizó el concepto de «consustanciación» que se le atribuyó posteriormente¹³⁷.

Es cuestión discutida si la CA admite o no una presencia real «extra usum», es decir, fuera del marco de la celebración litúrgica. E. Iserloh y V. Vajta se inclinan por una no exclusión de esa presencia «extra usum»: en primer lugar porque ni el texto latino ni el alemán de la CA utiliza esta expresión ni aparece tampoco en la Apología; en segundo término porque la Apología subraya la tradición ortodoxa griega que no centra su atención, como la latina, en los dones y su distribución sino que destaca la presencia real en toda la acción sacramental en su conjunto¹³⁸.

134 De Capt. Babyl. (WA 6, 508).

135 «Sicut in Christo res se habet, ita et in sacramento» (Ibid.: WA 6, 511, 34).

136 «Ehe ich mit dem Schwärmern wollt eitel wein haben, so wollt ich eher mit dem Papst eitel blut haben... Wie ich oftmals bekennet habe, soll mirs kein Hader gelten, es bleibe wen da oder nicht; mir ist genug, das Christus blut da sei, es gehe dem wein wie gott will» (Vom Abendmahl Christi Bekenntnis, 1528: WA 26, 462, 1).

137 Cf. V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes*, 174-82. La fórmula «in, cum et intra (panem et vinum)» es también posterior a Lutero: proviene de la «Formula Concordiae» (1580): cf. E. Schlink, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, (Munich 1946) 235.

138 Cf. E. Iserloh-V. Vajta, 'Die Sakramente', en *Confessio Augustana*, 208-9. «Graecus canon etiam multa dicit de oblatione, palam ostendit se non loqui proprie de corpore et sanguine Domini, sed de *toto cultu*, de precibus et gratiarum actionibus». (Apol 24, 88: SymbBuch 267; CR 27, 624; cf. 24, 93: SymbBuch 269; CR 27, 625-26). El uso frecuente de términos como «actio, ritus, ceremonia, usus» (o «*totus cultus*») no significa —para Melanchthon, como para Lutero— una reducción de la presencia a la comunión, sino sólo que la presencia adquiere en la celebración su sentido más pleno, dice V. Vajta, *Das Abendmahl*, 548-50. Por otra parte la mención de la supresión de la procesión con el sacramento (cf. CA 22) tiene poca importancia para

La «Confutatio» alaba positivamente el art. 10 de la CA, insistiendo sólo en la «concomitancia» según la cual Cristo está todo él en ambas especies, pues de lo contrario «estaría muerto y exangüe, cuando Pablo afirma que Cristo resucitado ya no muere más». Y recalca la mutación sustancial que acaece por la palabra de Dios, pero sin ver en la CA un rechazo de la transustanciación, que más bien parece dar por supuesta ¹³⁹.

2. Eucaristía y Resurrección. La presencia real.

a) La discusión con los «espiritualistas» a partir de 1525, que desembocará en la Disputa de Marburgo (octubre de 1529) llevará a Lutero a una acentuación de la presencia real así como a una orientación más cristológica y menos eclesial de la eucaristía. Por otra parte su cristología de un «Deus totus intra» tiende hacia una presencia local de Cristo, concebida en clave de *encarnación* y de *descenso*, en el marco del espacio y el tiempo. Hay cierta tendencia a considerar el cuerpo y la sangre como los del Jesús histórico.

De aquí surge el problema de la multilocación: ¿cómo puede un cuerpo localizado en el espacio-tiempo estar presente a la vez en diversos lugares? El recurso a la divinidad de Jesús permite a Lutero afirmar su omnipresencia (el «ubiquismo») con el consiguiente peligro de disolver su humanidad ¹⁴⁰.

Calvino, en cambio, concibe la eucaristía desde la clave *resurrección-ascensión* si bien mantiene, como Lutero, una localización —esta vez celestial— de Cristo a la derecha del Padre y no en otro lugar. Jesús no puede ya descender sobre el altar como un día estuvo reclinado en el pesebre o fijado en la cruz ¹⁴¹. La presencia real, pues, sólo es concebible por

toda esta cuestión: fue introducida en la CA tardíamente por un hecho histórico muy concreto: cf. E. Iserloh-V. Vajta, 'Die Sakramente', en *Confessio Augustana*, 221.

139 «Ad art. X. Decimus articulus in verbis nihil offendit, quia fatentur in eucharistia, post consecrationem legitime factam, corpus et sanguis Christi substantialiter et vere adesse...» (*Confutatio Confessionis Augustanae*: CR 27, 106-7).

140 Ya Agustín advirtió del peligro de diluir el cuerpo de Cristo —por la ubicuidad— en la inmensidad de Dios (cf. Ep 187, ML 35, 835-36). Véase también G. Martelet, *Resurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme* (Paris 1972) 135-36. Sobre la ubicuidad en Lutero, cf. H. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin* (Gütersloh 1940) 50 ss.

141 Cf. *InstReiChrist* IV, 17, 16-20 (CR 30 [2], 1015-19). También «Petit Traicté de la Sainte Cene» (CR 33 [5], 452.458).

una ascensión de la comunidad que, congregada por la palabra y el Espíritu, es elevada («sursum corda») a la derecha del Padre e incorporada allí al Resucitado. El «comer» no significa una incorporación de Cristo por nosotros; antes bien es él que nos incorpora a su cuerpo. El sentido eclesial aparece en que Cristo nos *da* su cuerpo en cuanto que nos *hace* cuerpo suyo asumiéndonos en la comunión de su persona por la palabra y el Espíritu¹⁴². Por lo que la adoración no debe ser carnal o terrenal sino espiritual, del Resucitado en los cielos: no hay que detenerse en el signo visible, sino trascenderlo levantando hacia Cristo nuestros corazones.

Calvino resuelve fácilmente el problema de la multilocalización. De muchos lugares confluyen la mirada y los corazones de los fieles hacia un único punto: la derecha del Padre donde se encuentra el Resucitado.

b) Reflexión crítica.

La postura católica tradicional se aproxima bastante a la de Lutero, con la diferencia de la transustanciación. La presencia real es concebida como «verdadera, real y sustancial» y no como una mera presencia espiritual.

A partir de aquí cabe hacer las reflexiones siguientes. Es un acierto de Calvino el concebir la eucaristía desde la resurrección-ascensión más que desde el Jesús histórico. Lo es también el destacar la función del Espíritu como factor necesario para la presencia de Cristo, pues la «aparición» del Resucitado sólo puede ser captada por aquél que ha sido elevado a su mismo plano; lo que acaece por la virtud del mismo Espíritu vivificador que resucitó a Jesús. Y es por fin un acierto el haber comprendido que el cuerpo de Cristo no es sólo la carne y la sangre (en sentido biológico o físico) sino su misma persona pero como desbordando ya, por la resurrección, los límites de su propia piel. Así la comunión es incorporación nuestra a la persona de Jesús que abarca su cuerpo-Iglesia y no una mera incorporación de su cuerpo-carne al nuestro: resalta así la dimensión eclesial frente a la perspectiva más individualista que predomina tanto en la concepción luterana como en la católica.

En cambio es negativo en Calvino el intento de localizar

142 Cf. *InstRelChrist* IV, 17, 5-6 y 38 (CR 30 [2], 1006-41).

al Resucitado, que en realidad desborda y abarca el espacio y el tiempo: él ya no está en un lugar, por lo que no hay una ascensión ni un descenso local. Para Pablo el cuerpo resucitado es ya espiritual, divinizado¹⁴³, y la ascensión consiste en un «llenarlo todo»¹⁴⁴, pues el Kyrios es ya «todo en todas las cosas» (Col 3, 11).

A su vez es positiva en la postura luterana y católica la insistencia en el cuerpo-sangre como don y en el pan-vino como signos de donación y de presencia. Para Calvino el pan y el vino aparecen excesivamente disociados del don de Cristo. Es preciso admitir una presencia viva del Resucitado en la comunidad y no sólo una presencia por elevación de nuestro espíritu. Sin embargo fue negativo en la postura tanto luterana como católica la consideración de la eucaristía desde el Jesús histórico; aún más, desde la muerte de Jesús como un pasado, en vez de concebirla desde el presente y la presencia del Resucitado que vive y actúa.

De esta manera la presencia de Cristo es, en primer término, una presencia que abarca la realidad entera, el universo, por ser el Kyrios (de manera que el universo está «dentro» del Resucitado y no viceversa); presencia que luego se concreta y como que se plasma en la comunidad constituida cuerpo de Cristo a través de su palabra y su congregación en torno a la mesa del Señor (en la celebración memorial); presencia que encuentra por último su punto focal (sin dejar de ser por ello presencia universal y eclesial) en los dones en cuanto signo de entrega total (es decir de «sacrificio») por y para nosotros a la vez que por y para el Padre celestial.

3. Eucaristía y Resurrección. La transustanciación.

¿Qué decir del concepto de «sustancia» y de la «transustanciación»? Será preciso advertir, en principio, que la sustancia no se identifica con una realidad empírica, física. La tran-

143 Las propiedades del cuerpo resucitado en 1 Cor 15, 42-44 (incorruptión, gloria, poder o fuerza, espiritual o pneumático) aparecen como atributos de la divinidad en otros textos de Pablo: Dios incorruptible (Rom 1, 23; 1 Tim 1, 17); gloria de Dios (Rom. 1, 3; 5, 2; Col 3, 4; Tit. 2, 13); el poder divino (1 Cor. 2, 4-5; Ef. 1, 18-19) y el espíritu divino (Rom. 8, 5-9; 1 Cor. 2, 12-15).

144 «El que bajó es el que subió a los cielos para llenarlo todo» (Ef. 4, 10; cf. 4, 13): ascensión no como localización espacial sino como plenitud y plenificación.

sustanciación no es un cambio a nivel molecular, físico, ni una transmutación de unos elementos químicos en su estructura atómica o subatómica. (Y en este sentido el término sustancia resulta bien equívoco para el hombre actual). Pero por otra parte tampoco es algo puramente abstracto, lindante con lo irreal.

La transustanciación ha de ser interpretada desde una clave teológica (más aún, escatológica) y no meramente filosófica. En primer lugar la función inicial del término «sustancia» fue expresar de algún modo la presencia peculiar del Resucitado en la eucaristía. La teología medieval carecía de una clave de interpretación personalista que fuese adecuada para expresar la presencia de Cristo: su lenguaje era más bien «cosista», tomado del ámbito cosmológico y no del antropológico. Por otra parte la atención se centraba en el «mysterium crucis», mientras que la vida de la resurrección era imaginada muy en semejanza con la vida terrena. Así, a la pregunta planteada en la Alta Edad Media acerca de la relación existente entre el «corpus natum de Maria» y el «corpus eucharisticum (seu mysticum)», las respuestas oscilaban entre una total diversidad («aliud et aliud»: Berengario) o una identidad total (el mismo cuerpo nacido de María es el que está presente bajo las especies, con peligro de una asimilación demasiado carnal del cuerpo eucarístico al cuerpo terreno de Jesús). Es preciso buscar una fórmula intermedia que salvaguarde por una parte la *identidad* personal a la vez que la *diferencia* entre el cuerpo carnal y el sacramental. La solución: ambos son lo mismo «essentialiter» o «substantialiter», aunque «formaliter» diversos. La «sustancia» surge así como consecuencia del desplazamiento del pneumático del Resucitado hacia el cuerpo-sangre del Jesús histórico, terreno. Sustancia, pues, sólo significa lo siguiente: uno mismo es el Jesús terreno y el que está presente en la eucaristía (una misma es la *persona*); pero en la eucaristía se encuentra ya como *resucitado*, con un cuerpo y sangre no carnales sino espirituales (y por tanto despojado de sus dimensiones cuantitativas, mensurables). No cabe, pues, pensar —en el caso del cuerpo y de la sangre— en una sustancia puramente material que desplaza a otra realidad material, el pan y el vino, por un mero desplazamiento físico.

En segundo lugar la transustanciación puede ser entendida mejor a la luz de la nueva creación escatológica, que desde

el esquema de los dos órdenes contrapuestos «natural-sobrenatural», como hasta ahora. La fórmula «umbra-imago-veritas», utilizada por los Padres¹⁴⁵ en relación con la eucaristía, nos ofrece el marco adecuado para una nueva comprensión. En el ámbito de la «sombra» pretérita se sitúa el signo en toda su densidad material (sacrificios *carneles* del AT; materiales). En el polo opuesto —la «verdad»—, el futuro de la nueva creación, donde el Kyrios asume como nuevo cuerpo suyo la realidad entera (en primer lugar la comunidad, y en ella el cosmos): éste será el *verum corpus Christi*, el cuerpo escatológico de Cristo (cf. Ef 4, 12-13.15-16).

Ahora bien; tanto el signo (la sombra) como la realidad de la nueva creación futura (la verdad) o del cuerpo nuevo de Cristo, coinciden en la «imagen», en el presente de la celebración eucarística como primicias en el tiempo de aquella transfiguración o «transustanciación» última por las que, en y por Cristo, «Dios será todo en todos» (1 Cor 15, 28; cf. 2, 21; 3, 19): «he aquí que *hago nuevas todas las cosas*» (Apc 21, 5).

Bajo esta perspectiva la dimensión de lo «accidental» coincide con la realidad creada en lo que ésta encierra de transitorio y caduco; lo «sustancial» radica en la novedad definitiva del futuro, la nueva creación o cuerpo nuevo y total del Resucitado que abarca a su comunidad y al cosmos (y que por ello se hace presente a un doble nivel: el de la comunidad y el de los dones como primicias)¹⁴⁶. Expresado en términos bi-

145 «Porque en figura (en typo) de pan se te da el cuerpo y en figura de vino se te da la sangre para que, habiendo participado del cuerpo y la sangre de Cristo, seas hecho concorpóreo y consanguíneo suyo» (syssomos kai synaimos: dimensión futura) Cirilo de Jerusalén, *Cat.Myst.* IV, 3 (MG 33, 1099A). «Primum igitur umbra praecessit, secuta est imago, erit veritas. Umbra in lege, imago vero in evangelio, veritas in caelestibus... iam discessit umbra noctis et caliginis iudaeorum, dies appropinquavit ecclesiae, videmus nunc per imaginem bona et tenemus imaginis bona, vidimus principem sacerdotum ad nos venientem et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum...» Ambrosio, *En. in Ps 38, 25* (ML 14, 1051C), entre otros autores.

146 «Infine, l'Eucaristia orienta lo sguardo anche verso la gloria futura, ed anche questa è una convinzione di fede in cui gli interlocutori del dialogo s'incontrano. Con la Cena del Signore si inaugura fin d'ora la promessa definitiva, ed essa si presenta —anche se ancora per immagini— come il pieno compimento dell'essere umano, che essa stessa comincia a comunicare. Il futuro del cristiano comincia sempre ora» K. H. Neufeld, 'Luterani e cattolici in dialogo sull'eucaristia', *CivCatt* 130 (1979/III) 468. Bien dice el Doc. anglicano católico (Windsor 1971) n. 11: «El Señor que de esta forma viene a su pueblo por el poder del Espíritu Santo es el Señor de la gloria. En la cele-

blicos: se trata del pan y el «vino nuevo del reino» (al que Jesús alude en la Cena según los Sinópticos: Mc 14, 25; Mt 26, 29; Lc 22, 16.18) anticipados en la misma Cena bajo los signos del pan y el vino utilizados allí. También los Padres hablan, comentando el Padrenuestro, del pan «epiousios» (sobresustancial) del reino que, siendo futuro, se hace para nosotros «cotidiano»¹⁴⁷.

No sólo pues debe entenderse la transustanciación a partir de la fuerza de la palabra creadora inicial de Dios (F. X. Leenhardt, A. de Bacciocchi) sino sobre todo desde el poder del Kyrios que «realizará la *metamorfosis* de nuestro humilde cuerpo conforme a su cuerpo glorioso con la virtud que tiene de someter a sí la realidad entera» (Flp 3, 21) y hacerla cuerpo suyo, nueva creación. Esta incorporación escatológica no es un mero cambio accidental, una mutación exterior en la facies del cosmos o en la superficie de la realidad, sino algo que afecta al corazón mismo del universo, a su «sustancia», aunque no resulte quizá mensurable en el plano de lo meramente físico.

Esta transformación escatológica es la que se anticipa en la eucaristía: se trata de las primicias de aquella plenitud a la que alude Pablo: «todo es vuestro, vosotros de Cristo y Cristo de Dios» (1 Cor 3, 22-23).

MANUEL GESTEIRA GARZA
Universidad Pontificia de Comillas.
Zurbano, 18. Madrid-4.

bración eucarística anticipamos las alegrías de la era futura. Por la acción transformadora del Espíritu de Dios, pan y vino terrenos se convierten en el maná celestial y en el nuevo vino, el banquete escatológico para el hombre nuevo: elementos de la primera creación se convierten en arras y primicias de los nuevos cielos y la nueva tierra». «Así la Eucaristía abre al mundo el camino de su transfiguración» dice el Doc. de Dombes (1972) n. 8 (cf. también Doc. de Accra de 1974, n. 7 y «Das Herrenmahl» de 1978, n. 42-45).

147 «Porque nos enseñó que con la oración pidiésemos en el tiempo el pan 'epiousios', es decir, el pan futuro, cuyas primicias tenemos en la presente vida, participando de la carne del Señor» Atanasio, *De Incarn.* 16 (MG 26, 1011B). Cf. afirmaciones semejantes en Ambrosio, *De sacr.* 5, 4, 24 (ML 16, 452 A-B) en Juan Damasceno, *De Fide ort.* 4, 13 (MG 94, 1151BC) y en Pedro de Laodicea, *De or. dom.* (MG 86/2, 3333A).