

LA DOCTRINA EUCARISTICA DEL DOCUMENTO CATOLICO-ORTODOXO «MUNICH 1982»

*Al Dr. T. Federici, mi profesor
de Teología litúrgica oriental*

El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del ministerio de la Santísima Trinidad. Con este título la Comisión Mixta para el Diálogo teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa, publicó un documento con fecha 7 de julio de 1982, al término de la segunda reunión plenaria y como fruto de un trabajo de tres subcomisiones, que había durado dos años ¹. Se trata del primer acuerdo producido por la Comisión nombrada a raíz del histórico encuentro entre el Papa Juan Pablo II y el Patriarca Demetrio en la visita de aquél a Constantinopla en la fiesta de san Andrés en 1979 ².

A propósito de este documento se ha hablado de una *lengua de la unidad*, es decir, de un *nuevo lenguaje teoló-*

1 Texto francés en *Service d'information* (del Secretariado para la Unidad de los cristianos) 49/2-3 (1982) 115-20; trad. española en: A. González Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum* (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, n. 12: Salamanca 1986) [=EOe y número marginal, salvo si se trata de páginas] 1152-73. Citaremos además el documento con su propia numeración interna.

2 Véase *L'Osservatore Romano* de 1-XII-1979.

gico basado en la experiencia litúrgica del dogma y no sólo en las fórmulas teológicas que frecuentemente desembocan en la polémica y en la contradicción³. Y ciertamente, la celebración eucarística que construye la Iglesia maravillosamente significada en el sacramento del Cuerpo del Señor, es el primer *lugar teológico* donde la fe se confiesa, se vive y se hace mistagogia, es decir, experiencia vital y comunión en el misterio presente. La *lex orandi* está tan indisolublemente unida a la *lex credendi* que no se comprende cómo se ha dejado tantas veces de lado la expresión litúrgica de los misterios de la fe, sobre todo en Occidente⁴.

No se trata tan sólo de poner de manifiesto de una manera nocional o conceptualizada el *sentido teológico de la liturgia* o reflejo de los dogmas en los textos y en los ritos de la Iglesia⁵, o de interpretar teológicamente el hecho litúrgico y los elementos de la celebración⁶, o de descubrir el sentido místico y espiritual de los misterios de la fe⁷, sino de comprender y explicar cómo estos misterios se hacen presentes y operantes en la acción litúrgica, de manera que la celebración aparezca como verdadera *teología*, *divina economía* y *doxología* del misterio en todas y cada

3 A. Panotis, 'Munich: la deuxième phase du dialogue Orthodoxe-Rome' (en griego), *Ekklesiastiki Alitheia* 144 (1982) 5, citado por F. Bouwen, 'Une expérience théologique entre l'Eglise Catholique et l'Eglise Orthodoxe', *Pro.Or.Chrét.*, 35 (1985) 277-300, aquí p. 292.

4 Para este tema remito a mi libro *En el Espíritu y en la verdad. Introducción a la Liturgia* (Salamanca 1987) 311-46 y a la bibliografía citada allí. Véase también C. Andronikov, *Le sens de la liturgie* (París 1988) 125-38; C. Giraud, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partir dalla «lex orandi»* (Brescia 1989) 14-33.

5 C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia* (Madrid 1959); Id., *Liturgia e pensiero teologico recente* (Roma 1961).

6 E. Ruffini, 'Teologia dei sacramenti e liturgia', en VV.AA., *Teologia e liturgia. Rapport interdisciplinare e metodologico* (Bologna 1974) 97-116.

7 C. Vagaggini, op. cit., 606-765.

una de las formas que estructuran una acción litúrgica, a saber, la *anámnesis*, la *epiclesis* y la *mistagogia* continua ⁸.

El punto de partida de esa *lengua de la unidad* es la Sagrada Escritura, a la que se une la común tradición patrística y teológica anterior al cisma de 1054. Por encima de las sensibilidades doctrinales de Roma y de Constantinopla y más allá de las incomprensiones históricas, en este documento aparecen unas bases reales verdaderamente comunes para seguir avanzando en el camino de la unidad.

Este solo hecho explica el entusiasmo que despertó la aparición del *Documento de Munich*, aunque no faltaron voces discrepantes. Los católicos tenían la impresión de encontrarse ante un texto fuertemente inspirado por la tradición ortodoxa, especialmente a causa del relieve dado a la eclesiología. Los ortodoxos juzgaron el documento demasiado occidental, alegando las dificultades que encontraron para traducirlo al griego ⁹. A pesar de esto unos y otros han experimentado la unidad de la confesión de la fe común que puede darse en el interior de una gama casi ilimitada de expresiones teológicas y doxológicas ¹⁰.

En el presente estudio, centrado en la doctrina eucarística del *Documento de Munich*, me propongo en primer lugar situar el documento de manera sucinta en el conjunto de los acuerdos ecuménicos sobre la Eucaristía, para analizar después el enfoque y los contenidos doctrinales, destacando los temas mayores y menores de la teología de la Eucaristía y evaluándolos en la medida de lo posible. En algún punto señalaré también las direcciones a las que

8 T. Federici, 'Liturgia, interiorizzazione, attuazione', *Notitiae* 127 (1977) 73-87, espec. pp. 76-79. El mismo *Documento de Munich* se refiere a estas estructuras de la celebración eucarística, indicando que se explicitan en ciertos momentos (cf. I, 5; *EOe* 1159).

9 F. Bouwen, art. cit., p. 292.

10 H. J. Schultz, art. cit., p. 69

apunta el documento y que la teología católica puede proseguir en el campo del Misterio eucarístico.

I.—EL DOCUMENTO EN EL CONJUNTO DE LOS ACUERDOS SOBRE LA EUCARISTIA

El *Documento de Munich* es el primero que se produce como resultado del diálogo católico-ortodoxo, sin embargo no es el primero que se ocupa de la Eucaristía en el conjunto del diálogo ecuménico. En este primer apartado no se trata de hacer un análisis comparativo de los distintos documentos fruto de este diálogo en torno al tema eucarístico, haciendo un balance de los puntos de coincidencia o de convergencia ¹¹, sino de algo mucho más sencillo, esbozar los pasos de un ya largo proceso de búsqueda de consenso y de formulación de bases fundamentales comunes. El diálogo ecuménico se enriquece por la aparición de un nuevo documento, sea cual sea el rango y el ámbito que lo caractericen, a la vez que encuentra un nuevo estímulo para la reflexión teológica en el caso de cada Iglesia y para el reconocimiento recíproco intereclesial.

En este sentido el *Documento de Munich* ha estado precedido por otros que de manera directa y explícita se han ocupado del Misterio eucarístico. Estos documentos son:

- a) Dentro de los diálogos bilaterales y oficiales:
1) La *Declaración de Windsor*, anglicano-católica, de

¹¹ Ya lo han hecho otros: véanse a título de ejemplo: G. J. Békés, *Eucaristia e Chiesa. Ricerca dell'unità nel dialogo ecumenico* (Casale Monferrato 1985); L. Chitarini, 'L'eucaristia nel attuale dialogo ecumenico', *Pal. del Clero* 64 (1985) 453-63; J. R. Nelson, 'The Holy Eucharist as considered in bilateral Conversations', *Journ. of Ecum. Studies* 23 (1986) 449-61; C. J. Schrek, 'The Eucharist in International Bilateral Dialogues. Points of Convergence', *ibid.*, 462-71; A. Vanneste, 'Les accords eucharistiques. L'état de la question', *Rev. Afric. de Théol.* 9 (1985) 217-30.

1971 ¹²; y 2) la *Relación de la Comisión mixta Católico-Luterana*, de 1978 ¹³.

b) Dentro de los diálogos multilaterales y no oficiales hay que mencionar: 1) El acuerdo *La Eucaristía como sacrificio*, luterano-católico, de 1967 ¹⁴; 2) la declaración *Eucaristía y Ministerio*, luterano-católica del grupo USA, de 1970 ¹⁵; 3) el *Acuerdo doctrinal sobre la Eucaristía* del grupo de Les Dombes, de 1972 ¹⁶; 4) el acuerdo *Un bautismo, una Eucaristía, un ministerio*, del grupo «Fe y Constitución», de Accra (Ghana) en 1974 ¹⁷; 5) el *Documento de Locum* (Alemania), de 1977, del mismo grupo ¹⁸; y el *Documento de Lima* (Perú) de 1982, también de «Fe y Constitución» ¹⁹, con su *Liturgia de la Eucaristía* ²⁰.

No menciono los documentos que se refieren a la Eucaristía sólo de manera ocasional ²¹.

¿Qué puesto ocupa el *Documento de Munich* en esta doble serie de acuerdos y declaraciones? Cronológicamente es el último de todos aunque es contemporáneo del Documento de Lima. Sin embargo, desde el punto de vista de lo que significan los acuerdos teológicos en el diálogo ecuménico, es posible que el *Documento de Munich* posea una importancia objetiva que lo sitúe a la cabeza, habida cuenta de que se trata de un acuerdo oficial y bilateral entre Iglesias, más exactamente entre la Iglesia Católica, que posee una instancia doctrinal suprema y la Ortodoxia, que

12 EOE 16-20: A-IC/2. Al que siguió la *Aclaración de Salisbury*: EOE 20-26: A-IC/2A.

13 EOE 292-320: L-IC/2.

14 Texto en *Diálogo Ecuménico* 7 (1988) 315-28.

15 EOE 722-45: L-C/1.

16 EOE 654-60: D/1.

17 EOE 827-45: FC/2E.

18 EOE 875-77: FC/3E.

19 EOE 902-11: FC/4E.

20 EOE 932-40: L.

21 Consúltense el índice de materias de EOE pp. 987-90.

agrupa junto al Patriarcado de Constantinopla a otras 13 Iglesias autocéfalas.

El *Documento de Munich* logra un grado de consenso en materia de doctrina eucarística más amplio sin duda que el alcanzado por la *Declaración de Windsor* de 1971, calificada en el propio documento como «acuerdo substancial» en el ámbito de la Iglesia Católica de Inglaterra y Gales y de la Comunión Anglicana, no obstante las reservas de la Congregación Romana para la Doctrina de la Fe ²². A pesar de que la ruptura entre católicos y anglicanos se ha producido más tarde y los caminos de la doctrina sacramental que han seguido el Oriente y el Occidente son más dispares ²³, sin embargo la Iglesia Católica y las Iglesias de la Ortodoxia están mucho más cerca de la común tradición bíblica, litúrgica y patrística que las Comunidades surgidas de la Reforma. Las doctrinas sobre el sacrificio eucarístico y sobre el contenido del cambio que se produce en los dones del pan y del vino se mantienen en la *Declaración de Windsor* en niveles más de forma y de lenguaje que de fondo, mientras que en el *Documento de Munich*, se mencionan y se sobreentienden en varios puntos sin necesidad de formularlas de manera completa, puesto que no constituyen el objeto directo del acuerdo ²⁴.

Respecto de los acuerdos documentales del diálogo, hay que discutir aquellos en los que figura como parte la Iglesia Católica, de los que se producen en el marco de la Comisión «Fe y Constitución» del Consejo Ecuménico de las Iglesias. En los primeros se formulan puntos de consenso

22 Véase *EOe* p. XXVIII. El texto de la Congregación para la Doctrina de la fe: *Ibid.*, pp. 955-65 (IC/2 O).

23 Véase a este respecto R. Hotz, en *Los sacramentos en nuevas perspectivas* (Salamanca 1986) 79-85 (Bibl. en n. 17).

24 Compárense las dificultades encontradas por la Congregación de la Doctrina de la fe en la *Declaración de Windsor* (*EOe* pp. 958-59) con las afirmaciones del *Documento de Munich*.

importantes, pero ni siquiera en el caso de la *Relación de la Comisión mixta Católico-Luterana* de 1978 se llega mucho más allá de las diferencias históricas entre las dos confesiones, en particular en la doctrina sobre el carácter sacrificial de la Eucaristía y sobre la conversión eucarística. Sin embargo es preciso resaltar también en este documento la referencia a la celebración como profesión de fe²⁵, lo que le sitúa dentro de la *lengua de la unidad* a la que aludí al principio.

Respecto de los textos de la Comisión «Fe y Constitución», es preciso recordar que se trata más que de acuerdos, de avances progresivos en una trayectoria que profundiza paulatinamente en los aspectos más importantes del Misterio eucarístico dentro de la famosa tríada sacramental, representada por el Bautismo, la Eucaristía y el Ministerio. En este sentido el *Documento de Lima*, contemporáneo del de Munich significa una verdadera culminación de esta trayectoria, además de estar marcado por la dimensión eclesiológica del Misterio eucarístico. Esta dimensión pone de manifiesto no sólo el concepto de unidad de la Iglesia, sino sobre todo la relación Eucaristía e Iglesia local, en la línea de la cada vez más influyente presencia de la tradición ortodoxa en el diálogo ecuménico, aspecto que es fundamental en el *Documento de Munich*²⁶.

II.—LA DOCTRINA EUCARISTICA DEL DOCUMENTO DE MUNICH

El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad es un documento que

25 Véase la introducción de P. Tena, «La Cena del Señor». Un documento ecuménico excepcional', *Phase* 110 (1979) 87-92.

26 Véase D. Salado, 'La doctrina eucarística en el «Documento de Lima» 1982', *Diálogo ecuménico* 60 (1983) 79-22; también *EOe* p. 796.

tiene por objeto directo la común doctrina sobre la Iglesia y sobre la Eucaristía como si se tratara de un todo, bajo la luz potente del Misterio trinitario. Aparentemente estaríamos ante un documento que afecta tan sólo a la eclesiología, con una fuerte acentuación del papel representado por la Eucaristía en la constitución y configuración de la Iglesia. Sin embargo, el documento mismo invita a reconocer conjunta y recíprocamente a la Iglesia y a la Eucaristía «como las realidades fundamentales de la gracia, mediante las cuales se experimenta la acción del Dios Trinidad»²⁷. Iglesia y Eucaristía son consideradas de este modo en una perspectiva sacramental y económico salvífica, como realización histórica del designio del Padre que se ha cumplido por medio del Hijo y Señor nuestro Jesucristo y sigue actualizándose bajo la acción y en la presencia del Espíritu Santo.

Pero es preciso advertir que no resulta fácil para un occidental «separar» o distinguir la doctrina específicamente eucarística de la doctrina eclesiológica, porque aquella impregna totalmente la consideración de la Iglesia y está diluida en todo el documento. La dificultad procede no tanto de la metodología en el documento, como del diferente tratamiento que han recibido en Occidente los misterios de la Eucaristía y de la Iglesia. Sólo muy recientemente en el tratado *del Misterio eucarístico* ha entrado la consideración de las relaciones entre la Eucaristía y la Iglesia²⁸, y la función de la asamblea litúrgica como sujeto

27 H. J. Schultz, art. cit., p. 75.

28 Véanse a título de ejemplo: A. Bandera, 'La Iglesia «communio sanctorum»: Iglesia y eucaristía', en Varios, *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos* (Pamplona 1983) 269-357; G. J. Békés, 'La eucaristía hace la Iglesia', en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1989) 617-27; I. Biffi, 'Eucaristia e Chiesa: espressioni sintomatiche e punti di riferimento', *Scuola Catt.* 110 (1982) 517-39; H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'Eglise au Moyen Age* (París 1947); Id., *Méditation sur l'Eglise* (París 1952) [hay trad. española]; G. Oliana, *La Chiesa corpo di Cristo, attuazione sacramentale del Mistero pasquale. Saggio di eclesiologia liturgica* (Roma 1986); A.

integral de la acción eucarística y manifestación de la Iglesia asociada a Cristo²⁹. Lo mismo cabe decir de la eclesiología occidental, en la que ha tardado mucho en aflorar la teología de la Iglesia local cuyo centro y expresión más representativa es la reunión eucarística.

No obstante, voy a intentar hacer una lectura selectiva y valorativa de aquellas formulaciones del *Documento de Munich* más explícita y directamente alusivas a la Eucaristía, que permiten obtener una visión de la doctrina de la fe común a católicos y ortodoxos. La determinación del contenido del documento hace que se hayan dejado algunos puntos que, aún siendo compartidos por unos y otros, pueden ser objeto de desarrollos ulteriores para hacer avanzar el diálogo ecuménico entre las dos grandes expresiones de la fe apostólica, el Oriente ortodoxo y el Occidente católico-romano³⁰.

A) EL ENFOQUE GENERAL DEL DOCUMENTO

Para leer e interpretar correctamente el *Documento de Munich* es preciso situarse en la misma óptica de sus redac-

Tourneauux, 'L'affirmation progressive du lien entre l'Eglise et l'eucharistie à Vatican II', *Quest. Lit.* 69 (1988) 1-25.

29 Sobre este punto pueden consultarse, por ejemplo: J. M. Canals, 'La liturgia «epifanía» de la Iglesia. Aspectos eclesiológicos en la eucología del Misal Romano', *Phase* 162 (1987) 439-56; Y. M.-J. Congar, «La «Eclesia» o la comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica», en *La liturgia después del Vaticano II* (Madrid 1969) 279-338; J. López Martín, *En el Espíritu*, op. cit., 229-52: *La asamblea celebrante* (Bibl.); I. Oñatibia, 'La eclesiología en la «SC»', *Notitiae* 207 (1983) 648-60; Dh. Portie - D. Lebrun, 'La doctrine de l'«Ecclesia», sujet intégral de la célébration, dans les livres liturgiques d'après Vatican II', *La Maison Dieu* 176 (1989) 117-32; P. Romano, «La principal manifestación de la Iglesia» (SC 41), en R. Latourelle, op. cit., 453-67; D. Sartore, art. 'Iglesia y liturgia', en *Nuevo Diccionario de Liturgia* (Madrid 1987) 1039-51 (Bibl.); P. Tena, 'Iglesia-asamblea. una nueva aportación teológica', *Phase* 167 (1988) 425-36; A. M. Triacca (ed.), *L'Eglise dans la liturgie. Confér. Saint-Serge* (Roma 1980); C. Vagaggini, 'Eclesiología di comunione e riforma liturgica', en Varios, *Liturgia opera divina e umana. Miscellanea Mons. Bugnini* (Roma 1982) 59-131; Varios, *Eclesiología e liturgia* (Casale M. 1982).

30 Véase la *Introducción* al documento: *EOe* 1152.

tores, es decir, en las claves sacramental y económica-trinitaria en las que han expuesto los misterios de la Iglesia y de la Eucaristía. Como señala H. J. Schultz, en la primera fase del diálogo católico-ortodoxo que tuvo lugar en Rodas en 1980, se había acordado estudiar: 1º, el carácter sacramental de la Iglesia y de la Eucaristía en relación con la cristología, la pneumatología y la doctrina trinitaria; 2º, la *koinonía* eucarística dentro de la Iglesia local y el misterio del Dios Uno en la comunión de las Tres Personas, y 3º, la *koinonía* dentro de la Iglesia local y entre las Iglesias locales ³¹. De hecho estos tres aspectos fueron desarrollados cada uno por una subcomisión, de manera que vienen a constituir las tres partes del documento.

Los dos primeros aspectos están íntimamente relacionados entre sí, de manera que el primero se orienta hacia la expresión del misterio de la Iglesia en la celebración eucarística, que aparece en el segundo, y éste hacia la realidad invisible de la *koinonía* divina. El tercer aspecto viene a ser de hecho una consecuencia de los anteriores, al poner en relación la *koinonía* de la Iglesia local con la comunión existente entre todas las Iglesias.

Por parte de las Iglesias de la Ortodoxia, tan cercanas a los Santos Padres —piénsese por ejemplo en un san Ignacio de Antioquía cuando habla de la unidad eclesial significada en el único altar, la única Eucaristía y el único Obispo con su presbiterio ³²—, este planteamiento no podía ser más coherente con su tradición. Por parte de la Iglesia Católica hay que reconocer que ha sido el Concilio Vaticano II el que ha sancionado la recuperación de la Eclesiología eucarística, tímidamente iniciada en el seno del Mo-

31 *Ibid.*, p. 76.

32 *Ad Magn.* 7; *Ad Phil.* 4; *Ad Smyrn.* 8, etc. en D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos* (Madrid 1967, 2 ed.).

vimiento litúrgico ³³. En efecto, en la Constitución dogmática *Lumen Gentium* y antes en la *Sacrosanctum Concilium* se encuentran las principales referencias a la naturaleza sacramental eucarística de la Iglesia ³⁴, en la línea histórico-salvífica y misteriosa en la que venían situando los teólogos de la liturgia el misterio de Cristo y de la Iglesia en su dimensión cultural ³⁵.

La Iglesia pertenece en este sentido a la última etapa de la historia de la salvación, como continuación de la misión de Cristo en el tiempo y actualización de la obra de la redención en una economía de signos. Estos, junto al anuncio del Evangelio, llevan a cabo la incorporación de los hombres al misterio de Cristo y de la Iglesia. Entre todos los signos sobresalen el Bautismo y la Eucaristía. La liturgia, al englobar el anuncio y la realización de la salvación en unos signos que realizan eficazmente lo que expresan, determina la última etapa de la historia salvífica y la hace avanzar hacia su consumación plena como obra del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la Iglesia y en todo el universo ³⁶.

En esta visual grandiosa y dinámica se mueve también el *Documento de Munich* para hablar de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del Misterio Trinitario. Incluso se advierten pasos o momentos en el desarrollo en el tiempo del designio salvífico divino:

33 Véase, por ejemplo, S. Marsili, 'Verso una teologia della liturgia', *Anamnesis* 1 (Torino 1974) 47-84, espec. 75 ss. (Bibl. en notas). Véase también E. Elberti, *Il sacerdozio regale dei fedeli nei prodromi del Concilio E. Vaticano II* (Roma 1989). Los estudios citados *supra*, nn. 28-29 suponen una meta alcanzada.

34 Cf. SC 2; 26; 41; 42; LG 3; 7; 8; 11; 26; 48; también GS 40; CD 11; PO 5-6.

35 Desde O. Casel, *El misterio del culto cristiano* (San Sebastián 1953) [trad. del alemán, 1947, 3 ed.]; y *Il mistero dell'«Ecclesia»* (Città Nuova 1965) [trad. del alemán]; S. Marsili, 'La liturgia culto della chiesa', en *Anamnesis* 1, cit., 197-36; y los citados *supra* n. 29.

36 Véase S. Marsili, *La liturgia ultimo momento nella storia della salvezza*, *ibid.*, 91-92. Remito también a mi obra *En el Espíritu*, cit., 91-125 (Bibl.).

1. *El misterio de Cristo cumplimiento de la Salvación:* «Cristo, Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado, es el único que ha vencido a la muerte... Tal es el modo (*trópos*) en el que la única Persona y el único acontecimiento de Cristo operan en la historia desde Pentecostés hasta la Parusía...» (I, 1: *EOe* 1153).

2. *Etapa Cristo:* «La encarnación del Hijo de Dios, su muerte y resurrección han sido realizadas desde el principio según la voluntad del Padre, en el Espíritu Santo. Este Espíritu... ha preparado el acontecimiento de Cristo y lo ha realizado plenamente en la resurrección. Cristo, que es el sacramento por excelencia, dado por el Padre... continúa dándose... en el Espíritu» (I, 3: *EOe*, 1155).

3. *Etapa de la Iglesia y de los signos:* «Pentecostés, acabamiento del Misterio pascual, inaugura a su vez los tiempos últimos. La Eucaristía y la Iglesia, cuerpo de Cristo crucificado y resucitado, son el ámbito de las energías del Espíritu Santo» (I, 4a; *EOe* 1156).

«Los creyentes son bautizados en el Espíritu en el nombre de la Santísima Trinidad para formar un solo cuerpo (cf. 1 Cor 12, 13). Cuando la Iglesia celebra la Eucaristía, realiza 'lo que ella es', cuerpo de Cristo (1 Cor 10, 17)...» (I, 4b; *EOe* 1157).

«La Iglesia celebra la Eucaristía como expresión, en este tiempo, de la liturgia celeste... hasta que el Señor venga» (I, 4c; *EOe* 1158).

En efecto, la «etapa Cristo», está definida por la encarnación del Hijo de Dios y por la manifestación del Espíritu Santo a través de él, de manera que «la humanidad de Cristo, como señala el Concilio Vaticano II, unida a la persona del Verbo, fue instrumento de nuestra salvación»

(SC 5). En esto consiste el acontecimiento de Cristo y el modo (*tropos*) de hacerse presente y operante la salvación. Después del Misterio pascual, bajo la acción del mismo Espíritu Santo, es la Iglesia la prolongación de Cristo en el tiempo, y es la Eucaristía el sacramento que edifica la Iglesia como cuerpo de Cristo hasta que el Señor vuelva. Pero el *modo sacramental* subsiste, porque este modo pertenece a la naturaleza del misterio de Cristo como «posibilidad dada al hombre, y a través de él, al cosmos, de realizar la experiencia de la nueva creación, Reino de Dios, *hic et nunc*, por medio de las realidades sensibles y creadas» (I, 1: *EOe* 1153), y porque «el Señor Jesús entró en la gloria del Padre y, al mismo tiempo, por la efusión del Espíritu, en su *tropos* sacramental en este mundo» (I, 4a: *EOe* 1156).

Ahora bien, todo esto significa también que «la vida eterna que Dios ha dado al mundo en el acontecimiento de Cristo, su Hijo eterno, es llevada en vasos de barro. Se nos ha dado sólo en anticipo, como arras» (I, 1: *EOe* 1153). En efecto, la Iglesia y la Eucaristía, como prolongación de la humanidad de Jesús hipostáticamente unida al Verbo —sacramento de nuestra salvación— y vivificada por el Espíritu Santo (cf. Rom 8, 11; 1 Pe 3, 18), anticipan también «la transfiguración final» de todo cuanto existe, por la energía del mismo Espíritu (I, 4c: *EOe* 1158; cf. Rom 8, 11; 1 Cor 6, 14; 15, 53-54).

El acontecimiento de Cristo y el sacramento que prolonga en el tiempo este acontecimiento son obra del Espíritu, «el único que vivifica» (Jn 6, 3). La Iglesia y la Eucaristía, y el bautismo y los demás signos, son realidades que sólo pueden existir en el Espíritu Santo» (I, 4a: *EOe* 1156).

Esta manera de plantear el argumento de la Iglesia y de la Eucaristía como prolongación del acontecimiento de Cristo en el tiempo, en la línea de la economía salvífica

revelada en la Biblia y realizada en la etapa final —desde Pentecostés hasta que el Señor vuelva—, pone de manifiesto, por una parte, la historicidad y la sacramentalidad de la salvación, aquí y ahora para los hombres de todos los lugares, para «todo hombre que viene a este mundo» (cf. Jn 1, 9; 1 Tim 2, 4) y, por otra, la presencia y la acción invisible del Espíritu Santo, el que ha realizado el acontecimiento de Cristo y lo actualiza en la Iglesia y en la Eucaristía. Si el primer aspecto, es decir, la historicidad y la sacramentalidad de la salvación, es un tema muy propio de la teología occidental, católica y reformada, el segundo, el reconocimiento de la misión del Espíritu Santo en Cristo, en la Iglesia, en la Eucaristía y en todo el universo, es algo muy querido y vivido en la teología del Oriente³⁷. En todo caso estamos ante una espléndida forma de situar el misterio de la Iglesia y de la Eucaristía bajo la luz del Misterio Trinitario, o sea, como cumplimiento del designio de salvación del Padre por su Hijo en el Espíritu Santo.

B) ELEMENTOS DOCTRINALES SOBRE LA EUCARISTIA

Dice el propio *Documento de Munich*: «Se nos pedía que partiésemos de lo que tenemos en común y, al desarrollarlo, abordar desde el interior y progresivamente todos los puntos sobre los que no estamos de acuerdo» (*Introd.: EOe* 1152). Es preciso destacar este propósito que explica, en gran medida, la ausencia de razonamiento deductivo y de sistematización. Lo señala muy acertadamente H.-J. Schultz: «El documento de diálogo abarca un campo amplio en su teología y en el estilo lingüístico y prefiere dar vueltas a las ideas fundamentales homogéneas y a la recíproca iluminación de las mismas. Se mencionan también, con frecuencia sólo de manera incidental, las fuentes bíbli-

³⁷ La diferente visión ha condicionado en gran medida la formación del concepto de *sacramento*: véase por ejemplo R. Hotz, op. cit., pp. 57-75.

cas y las tradiciones históricas sobre las que se fundan las respectivas expresiones y estructuras de pensamiento. De este modo no entran en acción a trechos pensamiento histórico y argumentación rigurosa, como acostumbra a proceder el teólogo occidental; y el proceso lógico perseguido por el documento dentro de sus apartados particulares a veces no es fácil de resumir»³⁸.

No obstante, es preciso enuclear las principales afirmaciones que se refieren a la doctrina eucarística, sin desgajarlas de su contexto y sobre todo de su vertebración sacramental y económico salvífica. Por este motivo presento brevemente un resumen de las principales ideas del documento, antes de proceder al análisis de los grandes temas relativos a la Eucaristía.

El documento tiene tres partes, como ya se ha dicho, cada una con sus artículos numerados sólo de manera sucesiva dentro de cada parte. Pero no hay títulos ni subtítulos, salvo en el punto 4 de la primera parte, en que se dice *la Eucaristía y la Iglesia*. La doctrina eucarística aparece en las tres partes del documento, más ampliamente en la primera que en la segunda, y de manera muy breve en la tercera.

1. En la *primera parte* del documento, que se refiere a la naturaleza sacramental de la Iglesia y de la Eucaristía a partir del acontecimiento de Cristo por obra del Espíritu Santo, se habla de la Eucaristía como «sacramento de Cristo mismo» en la donación hecha por el Señor en la última Cena y en su entrada en la gloria del Padre y en el *tropos* sacramental de la Iglesia y de la Eucaristía (I, 1-4a: *EOe* 1153-56).

Después se alude a los sacramentos de la Iniciación cristiana como el medio para la incorporación de los hom-

38 H.-J. Schultz, art. cit., pp. 76-77.

bres y realización de la Iglesia, cuerpo de Cristo, de manera que la Eucaristía es el sacramento de la Iglesia peregrina y anticipación de la transfiguración final del mundo (I, 4b-4c: *EOe* 1157-58). La celebración eucarística, revelación de las energías divinas en todos los elementos: anuncio, *anámnesis*, *epiclesis* y *koinonía*, hace presente el Misterio trinitario de la Iglesia, precisamente en cada uno de estos elementos, para extender a la Iglesia a través de los dones eucarísticos y del sacrificio de Cristo la energía del Espíritu que procede del Padre y es también del Hijo (I, 5-6: *EOe* 1159-60).

2. La *segunda parte* se centra en la *koinonía* eucarística de la Iglesia local, en la que se hace realidad la consumación en la unidad trinitaria, o sea, la Iglesia en su plenitud. En esta parte se entremezclan aún más los aspectos eclesiológicos y los eucarísticos. Destacando éstos últimos cabe reseñar la referencia a la *synaxis* eucarística como manifestación de la Iglesia y realización visible de la *koinonía* trinitaria. Y esto tanto en el conjunto de la celebración y en su dimensión escatológica, como en algunos aspectos de la vida de la Iglesia como el *kêrigma*, la *metánoia* y la *exomologésis*, y la comunión en la unidad del símbolo de la fe, que tienen su expresión en el desarrollo de la acción eucarística (II, 1-2: *EOe* 1161-63).

La celebración eucarística pone de manifiesto también la función del ministerio del Obispo en la Iglesia local al presidir la asamblea, realizando la unidad y creando la comunión al servicio de las iniciativas del Espíritu. El ha recibido la sucesión apostólica en la *cheirotónia* de los demás obispos para la comunión y la apostolicidad de la Iglesia. Por eso toda celebración eucarística sólo puede ser celebrada presidida por él o presidida por un presbítero en comunión con él. De ahí la mención del nombre del Obispo en la plegaria eucarística. El presbítero vincula la

comunidad que preside a la Eucaristía del Obispo y vela para que la comunión se proyecte en el testimonio fraterno y en la transformación del mundo (II, 3-4: *EOe* 1165-59).

3. La *tercera parte* mira finalmente a la comunión entre las Iglesias locales en la unidad de la única Iglesia de Dios. La comunión tiene su fundamento en la celebración del mismo memorial y en la participación sacramental en el Cristo total (III, 1: *EOe* 1170). Por último se señalan dos condiciones de extraordinario valor para el Ecumenismo: Si sólo hay un cuerpo de Cristo, en el que se participa en cada una de las *synaxis* eucarísticas, para que la Iglesia se manifieste en la *koinonía* de la Iglesia local y ésta esté dentro de la *koinonía* eclesial, se requieren la apostolicidad y el reconocimiento mutuo de la identidad del misterio de la Iglesia. Ambas condiciones tienen expresión en la celebración eucarística, como comunión en la misma fe, en el *ágape* y en la *diakonía*, y en la mención de los Santos y de los pastores de la Iglesia en la plegaria eucarística (III, 3: *EOe* 1172).

C) LOS TEMAS MAYORES DE LA DOCTRINA EUCARÍSTICA

En esta apretada síntesis de las afirmaciones del *Documento de Munich* relativas a la Eucaristía aparece toda una serie de temas relacionados ante todo con la *eclesiología eucarística*. No obstante, algunos temas se pueden y se deben examinar y valorar en la perspectiva más amplia de las cuestiones que la teología debe exponer y desarrollar sobre el sacramento de nuestra fe. Esto es aún más interesante para los teólogos de cada una de las Iglesias firmantes del acuerdo ecuménico, desde el momento en que el *Documento de Munich* ha procurado reflejar ante todo lo que nos une. Y en este sentido lo más destacable del documento es, sin duda, la vinculación de la doctrina eucarística con la fe trinitaria, no sólo a causa de los fuertes acentos

puestos en la pneumatología, redescubierta por la teología occidental desde hace tiempo ³⁹, sino sobre todo desde la consideración de la Eucaristía como un don y una acción de toda la Santísima Trinidad en la Iglesia y en el mundo a través del sacramento del Cuerpo y de la Sangre del Señor.

La teología eucarística de Occidente, desde el final de la Patrística, se ha caracterizado por una ruptura entre los grandes aspectos del sacrificio y del sacramento, estudiados y expuestos por separado; por la concentración de la reflexión teológica en la presencia real como si ésta fuera excluyente de otros modos o grados de presencia del Señor; por la quizás excesiva vinculación a un sistema filosófico-especulativo con olvido casi constante de la celebración eucarística, abandonada por otra parte a su suerte y sin posibilidad de nutrir la espiritualidad cristiana, ante el auge de una piedad eucarística marcada por el devocionalismo ⁴⁰; etc.

La tarea de la teología, en años todavía recientes, ha sido establecer el equilibrio entre los diferentes aspectos del Misterio eucarístico, sin perder para nada las aportaciones de la tradición y de la historia del dogma, para presentar la totalidad de la doctrina. El objetivo consistía en hacer ver que todos los aspectos pertenecen a la misma realidad salvífica del Misterio eucarístico, para que éste brille ante la comunidad eclesial con la fuerza que le corresponde, es decir, como *centro, fuente y culmen* de la vida eclesial y

39 Ha sido el Vaticano II el que ha sancionado esta recuperación, pero todavía insuficiente en el sentido de que aún no impregna a fondo toda la reflexión teológica. Sobre el intento véase Y. M.-J. Congar, 'Pneumatologie ou «christomonisme» dans la tradition latine', *Lumen Vitae* 27 (1972) 543-60; A. M. Charue, 'Le Saint Esprit dans «Lumen Gentium»', *Eph. Th. Lov.* 45 (1969) 359-79; T. Federici, art. 'Spirito Santo', en S. Garofalo (ed.), *Dizionario del Concilio Vaticano II* (Roma 1969) 1867-86.

40 Véase B. Neunheuser, *L'eucharistie. Au Moyen Age et à l'époque moderne* [Histoire des Dogmes 4/b] (Paris 1966); S. Marsili, op. cit., pp. 58-67.

de toda la existencia cristiana ⁴¹, y se fomente en la vida y en el espíritu de los fieles la relación que, según la doctrina de la Iglesia, existe objetivamente entre los citados aspectos ⁴².

El trabajo no ha sido fácil, incluso ha habido que lamentar errores y desviaciones. Piénsese, por ejemplo, en las causas que motivaron la intervención de Pablo VI en 1965, con la encíclica *Mysterium Fidei* ⁴³, y la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Sobre algunas cuestiones concernientes al ministerio de la Eucaristía*, en 1983 ⁴⁴; y en las polémicas en torno al *Ordo Missae* de 1969 y al uso del *Missale Romanum* anterior, polémicas con trans-fondo doctrinal ⁴⁵.

El diálogo ecuménico ha contribuido a la tarea teológica en el campo de la Eucaristía obligando en cierta medida a realizarla con un mayor empeño en el estudio y en la profundización en las fuentes anteriores a las sucesivas rupturas de la unidad. El *Documento de Munich*, al ser resultado del esfuerzo conjunto de católicos y ortodoxos, no sólo abre caminos para seguir avanzando en el diálogo sino que consolida los logros realizados en determinados puntos doctrinales que se ven iluminados desde nuevos ángulos.

En este sentido, cabe pasar revista a los capítulos o contenidos clásicos del Misterio eucarístico, tal como aparecen expuestos o aludidos en el *Documento de Munich*. Estos capítulos, que denomino *temas mayores de la doc-*

41 El Vaticano II lo enseña en SC 10; LG 11; 26; etc. La instrucción *Eucharisticum Mysterium*, de 25-V-1967, tiene en este aspecto uno de sus principales apoyos para la catequesis y la celebración del Misterio eucarístico (cf. nn. 6-7; AAS 59, 1967, 543-46).

42 Cf. Instr. *Eucharisticum Mysterium*, nn. 2-3; AAS 59 (1967) 540-44.

43 De 3-IX-1965; AAS 57 (1965) 753-74, espec. pp. 755-56.

44 De 6-VIII-1983; AAS 75 (1983) 1001-9.

45 Véase por ejemplo *Phase 97* (1977) 1-74: 'Contestación a la reforma litúrgica. A propósito del caso Lefebvre'; P. Visentin, 'Luci e ombre nella recezione della riforma liturgica', *Riv. Lit.* 77 (1990) 167-80.

trina eucarística del documento, son los siguientes: el memorial del sacrificio de Cristo, la presencia sacramental del Cuerpo y de la Sangre del Señor, y el sagrado banquete. Junto a ellos aparecen otros temas que he procurado situar en relación con los primeros para facilitar el análisis.

1. *El memorial del sacrificio de Cristo*

La Eucaristía como acción memorial del sacrificio pascual de Jesucristo y sacramento de dicho sacrificio, constituye una enseñanza más o menos explícita del *Documento de Munich*, ya desde el momento en que se dice que «en la última Cena Cristo afirmó que daba su cuerpo a los discípulos para vida de muchos en la Eucaristía» (I, 2: *EOe* 1154). En el contexto de las referencias a la naturaleza sacramental del acontecimiento Cristo (encarnación, muerte y resurrección) y de la donación que el Padre ha hecho de este acontecimiento para el mundo (cf. I, 2 y I, 3: *EOe* 1154-55) se está diciendo que la Eucaristía es y contiene la realidad de la entrega de Cristo «para la vida de muchos» (cf. Jn 6, 51b; Mt 26, 28; Mc 14, 24; Is 53, 12). Ahora bien, estas afirmaciones pueden entenderse referidas tan sólo al banquete eucarístico.

a) Oblación de Cristo al Padre

Sin embargo no es así, porque más adelante el *Documento de Munich* recuerda que «por la Eucaristía, los creyentes se unen a Cristo, que se ofreció al Padre con ellos, y reciben el poder de ofrecerse en espíritu de sacrificio los unos a los otros como Cristo mismo se ofreció al Padre por la multitud, dándose así a los hombres» (I, 6: *EOe* 1160). Es decir, Cristo da su cuerpo a los discípulos, pero se trata de una entrega-ofrecimiento al Padre «por la multitud» (=el «por muchos» de Is 53, 12), el cual dona a su vez esta entrega-ofrecimiento a los hombres. La Eucaristía

es un don del Padre y del Hijo Jesucristo, en el Espíritu Santo, al mundo, pero primero es la oblación de Cristo al Padre en el mismo Espíritu.

En relación con esta oblación resulta especialmente significativa la alusión a la entrega de Cristo «en el Espíritu viviente» (Jn 6, 63), el mismo Espíritu en el que se ofreció al Padre en la cruz (cf. Hb 9, 14). La Eucaristía como sacramento de esta entrega «sólo puede existir en el Espíritu» (I, 3: *EOe* 1155), lo que la convierte en el «culto que Dios quiere» (cf. Jn 4, 23-24), el que se realiza en el Espíritu Santo y en la verdad que es Cristo ⁴⁶.

Más explícita es aún la afirmación del documento referente a la celebración eucarística como *anámnesis* real pero sacramental, del *ephápax* y *kairós* del acontecimiento de Cristo: «realmente, pero sacramentalmente, hoy el *ephápax* es y llega; la celebración eucarística es el *kairós* por excelencia del misterio» (I, 5b: *EOe* 1159). He aquí la clave de toda la doctrina sobre el Sacrificio eucarístico desde el Nuevo Testamento hasta el final de la Patrística y cuyo olvido —a pesar de alguna supervivencia terminológica sobre todo en santo Tomás— tanto daño ha hecho en el tema de la sacrificialidad eucarística, especialmente en las divergencias entre la teología católica y la de los Reformadores en este punto. Esta clave es el *memorial*, realidad y concepto de profundas raíces bíblicas, cuya recuperación ha sido muy beneficiosa tanto para el quehacer teológico como para el diálogo ecuménico ⁴⁷.

En efecto la categoría *anámnesis* no sólo conecta institucionalmente la celebración eucarística con los gestos

⁴⁶ Remito a *En el Espíritu*, cit., pp. 44-55.

⁴⁷ Véase I. Oñatibia, 'Recuperación del concepto de «memorial» por la teología eucarística contemporánea', *Phase* 70 (192) 335-45; M. Thurian, *La Eucaristía, memorial del Señor* (Salamanca 1965) [trad. del francés 1963]; J. M. R. Tillard, 'Le mémorial dans la vie de l'Eglise', *La Maison Dieu* 106 (1971) 24-45; etc.

y palabras de Jesús en la última Cena, sino que pone de relieve también el carácter kerigmático-homologético de la acción ritual —en la línea de la indicación paulina de 1 Cor 11, 26⁴⁸— respecto del acontecimiento Cristo, y el carácter de presencia de la salvación en el sacramento.

El primer aspecto aparece en el documento cuando recuerda que en la celebración eucarística «se pasa de la audición de la palabra, que culmina en la proclamación del Evangelio... a la acción de gracias al Padre, al memorial del sacrificio de Cristo» (I, 6: *EOe* 1160). El segundo aspecto en la afirmación de que «el acontecimiento de Cristo» ha pasado «al sacramento de la Eucaristía» (I, 2: *EOe* 1154) y, sobre todo, cuando se menciona el *ephápax* de Cristo, es decir, su muerte redentora y su vivificación por el espíritu, ocurridas *una vez para siempre* (cf. Rom 6, 10; Hb 7, 27; 9,12.28; 1 Pe 3, 18), el grande y definitivo *kairós* de la historia salvífica⁴⁹. Hoy aquí, para nosotros, «la celebración de la Eucaristía es el *kairós* por excelencia del Misterio» (I, 5b: *EOe* 1159), es decir, el sacramento del sacrificio pascual de Jesucristo y de su resurrección por el poder del Espíritu vivificante. Pues, como dice una bellísima plegaria del *Misal Romano: quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur*⁵⁰.

Tanto en el anuncio-confesión-proclamación del sacrificio de Cristo como en su presencia actual en el sacramento, es el Espíritu Santo el que «manifiesta a Cristo en su obra de la salvación, el Evangelio que es él mismo» (I, 5b: *EOe* 1159). Bellísima expresión que reconoce la acción

48 Véase I. Maldonado, *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la Misa* (Madrid 1967) 94-118 y 494-505.

49 Véase *En el Espíritu*, cit., pp. 184-98.

50 Oración sobre las ofrendas del Dom. II del T. Ordinario y de la Misa *In Coena Domini*. Sobre este texto véase J. Pinell, 'I testi liturgici voci di autorità nella costituzione SC.', *Notitiae* 151 (1979) 77-108, espec. 87-99.

misteriosa del Espíritu Santo en la totalidad de la celebración eucarística, es decir, en la proclamación de la Palabra con vistas al rito y al sacramento⁵¹ y, como se dice a propósito de la *epiklesis* en la plegaria eucarística (cf. I, 6: *EOe* 1160). «La celebración entera es una *epiklesis* que se explicita más en ciertos momentos» (I, 5c: *EOe* 1159).

Anámnesis y *epiklesis* no solamente forman parte de una estructura unitaria que abarca toda la celebración eucarística —liturgia de la Palabra y liturgia del Sacrificio— sino que forman un todo inseparable en el interior de la plegaria eucarística, de manera que hasta en la formulación se aprecia cómo se implican mutuamente⁵².

Desde estas bases sobre la Eucaristía como anuncio eficaz y actualización sacramental del sacrificio de Cristo, se puede ampliar la reflexión teológica y llegar al acuerdo en el diálogo católico-ortodoxo en las cuestiones relativas a la naturaleza del sacrificio eucarístico y a la presencia en él no sólo de la Víctima santa sino del mismo misterio de la pasión, muerte y resurrección del Señor con la donación del Espíritu Santo, y en las cuestiones relativas a la relación entre el sacerdocio celeste de Cristo, con su oblación perenne, y su visibilización en la liturgia. Los aspectos escato-

51 Más adelante volveré sobre este punto. Véase *Orden de lecturas de la Misa* (Orientaciones del *Leccionario*), nn. 9-10; y T. Federici, 'Parola di Dio e liturgia nella costituzione SC', *Notitiae* 161 (1979) 684-722; Id., *Per conoscere Lui e la potenza della risurrezione di Lui. Per una lettura teologica del Lezionario*, 1-4 (Roma-Napoli 1987-90).

52 Ya en la *anáfora* de la *Tradición Apostólica* de Hipólito (ed. B. Botte, LQF 39, Münster W. 1963, pp. 16-17) se aprecia la íntima conexión entre las expresiones *memores-offerimus-petimus* de la anámnesis, prósfora y epiclesis, respectivamente. Véase O. Casel, *Faites ceci en mémoire de moi* (París 1962); L. Maldonado, op. cit., 354-68 y 520-36; G. Ramis, 'El memorial eucarístico: concepto, contenido y formulación en los textos de las anáforas', *Eph. Lit.* 96 (1982) 189-208; J. Pinell, 'Anámnesis y epiclesis en el antiguo Rito Galicano', *Didaskalia* 4 (1974) 3-130.

lógicos del Misterio eucarístico tienen en este punto uno de sus temas menos estudiados ⁵³.

b) Sacrificio de la Iglesia

Pero la Eucaristía es también *sacrificio de la Iglesia*, Esposa de Cristo y su cuerpo sacerdotal. Esta doctrina, que tantas suspicacias ha levantado en el pasado en el ámbito de la Reforma a causa entre otros motivos, de una deficiente exposición de la doctrina y de sus fundamentos en la misma teología católica, pertenece al patrimonio común de Oriente y de Occidente. El *Documento de Munich* es explícito. En el contexto de las referencias al Misterio Trinitario en la Iglesia y en la celebración eucarística, inmediatamente después de una alusión a la *epíklesis* «para que en la única oblación del Hijo encarnado todo sea consumado en la unidad» (I, 6: *EOe* 1160), se añade: «por la Eucaristía, los creyentes se unen a Cristo, que se ofrece al Padre con ellos, y reciben el poder ofrecerse en espíritu de sacrificio los unos a los otros como Cristo mismo se ofreció al Padre por la multitud, dándose así a los hombres» (Ibid.).

La fórmula subraya por una parte la oblación hecha por Cristo al Padre en el Espíritu Santo, como ya indiqué, y por otra la participación de los creyentes en la oblación de Cristo. Es Cristo mismo el que se ofrece *con ellos*, pero ellos también, en analogía con la oblación de Cristo, pueden ofrecerse los unos a los otros y a los hombres. Nos hubiera gustado una mayor precisión, porque da la impresión

53 Cf. SC 8; 47; LG 50. Véanse P. de Haes, 'Eucharistie et eschatologie', *Parole et Pain* 2 (1964) 421-575; J. López Martín, 'La eucaristía, sacramento de salvación escatológica', en Varios, *Eucaristía y Trinidad* (Salamanca 1990) 217-63; W. Rordorf, 'Liturgie et eschatologie', *Eph. Lit.* 94 (1980) 385-95; J. M. R. Tillard, 'L'eucharistie, sacrement de l'esperance ecclesiale', *Nouv. Rev. Th.* 83 (1961) 561-92 y 673-95; A. M. Triacca (ed.), *Eschatologie et liturgie. Conférences Saint-Serge* (Roma 1985); G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology* (Nueva York 1981).

de que los creyentes se ofrecen «en espíritu de sacrificio» solamente a los hombres y no al Padre. Esta objeción, de manera más velada, apareció también cuando aludí a la «donación» y a la «entrega» de Cristo a los discípulos, pero ya entonces indiqué que se trataba de una donación al Padre y de éste a los discípulos. De manera semejante se podría interpretar la referencia citada a la ofrenda de los creyentes «los unos a los otros». Sin embargo, no me parece suficiente para expresar lo que una y otra vez dicen los textos litúrgicos y la Tradición común: que los fieles que toman parte en la celebración eucarística son sujetos asociados a Cristo, nunca solos, en su oblación al Padre y en la oblación de sí mismos, juntamente con Cristo, también al Padre y no solamente a los hermanos.

Quizás se ha evitado una afirmación más explícita para no dar lugar a suspicacias respecto de quienes temen que toda referencia al sacrificio de la Iglesia en la Eucaristía signifique una obra exclusivamente humana al margen de la presencia y de la acción del mismo Cristo. Este tema está conectado con el del ministerio ordenado para presidir y consagrar la Eucaristía. Y es preciso reconocer que, incluso dentro del campo católico, sobre todo después del Concilio de Trento, se ha pretendido quizás en exceso sobrevalorar la función ministerial del sacerdote en detrimento de la comunidad eclesial, la asamblea litúrgica, considerada solamente como sujeto pasivo y capaz de ofrecer tan sólo «sacrificios espirituales» en su existencia, pero no la Víctima eucarística en la Misa. Actualmente, después de la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII (año 1947) y de los documentos del Vaticano II —especialmente SC 14; 26; 28; 47-48; y LG 10-11; PO 5; 13; etc.— y teniendo en cuenta los trabajos de eximios teólogos, no se puede ignorar la dignidad sacerdotal común de todo el pueblo cristiano, que se expresa y cumple en la participación litúrgica por la

que la asamblea ofrece y se ofrece así misma con el sacerdote al Padre, en unión con Cristo y bajo la acción santificadora del Espíritu ⁵⁴.

De nuevo recuerdo que el documento se propuso no decirlo todo, pero en la clave económico-sacramental en que se mueve, y sobre todo según la *lengua de la unidad* que ha venido a ser la expresión litúrgica de los misterios, no se comprende una mayor explicitación aquí. Los textos litúrgicos hablan de ofrenda de todo el pueblo santo: *et omnium circumstantium... pro quibus tibi offerimus: vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus...* ⁵⁵. Más aún, el mismo *Documento de Munich*, al hablar del ministerio del Obispo como presidente de la Eucaristía y en el contexto de la comunión profunda entre el Obispo y la comunidad por el Espíritu Santo, dice expresamente que «preside la oblación, que es de la comunidad entera» (II, 3: *EOe* 1166). Y agrega: «Consagrando los dones para que se conviertan en el Cuerpo y la Sangre que la comunidad ofrece, celebra no sólo para ella ni sólo con ella ni en ella, sino por ella. Aparece entonces como ministro de Cristo realizando la unidad de su cuerpo, creando la comunión por su cuerpo» (Ibid.).

Por consiguiente el documento reconoce la participación verdadera de los fieles en la oblación eucarística, oblación que primariamente tiene por objeto a Cristo y por asociación del mismo Cristo a través del ministerio del Obispo —y de todo sacerdote—, a la Iglesia manifestada en la asamblea litúrgica hecha una sola cosa con Cristo y convertida en «víctima viva para la alabanza del Padre» y

54 La bibliografía es inmensa. Baste citar, por la proximidad a los planteamientos del Vaticano II, a S. Marsili, en *Anámnesis* 1, op. cit., pp. 122-136. El debate es anterior al último concilio, intensificándose en la época de la Encíclica *Mediator Dei* del Papa Pío XII (año 1947): E. Elberti, cit., en la nota 33 (Bibl.).

55 *Ordo Missae: Prae eucharistica I: Memento* de los vivos.

«ofrenda permanente»⁵⁶. El documento, naturalmente, no podía olvidar aspecto tan importante y tan directamente conectado con la pneumatología litúrgica. En efecto, la acción del Espíritu Santo en la Eucaristía se extiende a todo el cuerpo de la Iglesia, de manera que la *epíklesis* eucarística no es únicamente una invocación para la transformación sacramental del pan y del vino, sino también una plegaria para la plena comunión de todos en el misterio de Cristo: «en la *epíklesis* la Iglesia, movida por la fe, suplica al Padre, por el Hijo, que envíe el Espíritu para que en la única oblación del Hijo encarnado todo sea consumado en la unidad» (I, 6: *EOe* 1160).

c) Eucaristía e Iniciación cristiana

Esta identificación con Cristo en la oblación al Padre y en la «entrega» a los hombres, es también, según el *Documento de Munich*, la meta de la Iniciación cristiana. La doctrina brota de la enseñanza paulina de 1 Cor 10, 16-17 y 12, 13 acerca del bautismo y de la Eucaristía, pero es también, y esto es muy importante hoy, una consecuencia lógica de la práctica litúrgica, ininterrumpida en Oriente, de celebrar la Iniciación cristiana como un todo sacramental, sin rupturas y sin alteraciones del orden de los sacramentos. En Occidente ha existido esta práctica en la Iniciación cristiana de los adultos, pero ésta tiene carácter excepcional, salvo en las Iglesias jóvenes o países de misión. La práctica ordinaria de Occidente era sin embargo el bautismo nada más nacer, la confirmación cuando iba el Obispo de visita pastoral, aunque procuraba que los niños fuesen confirmados en torno a los siete años (*Código de Derecho Canónico* de 1917, canon 788), y la primera Comunión en cuanto tuviesen capacidad y preparación (*Ibid.*).

56 *Ordo Missae: preces eucharisticae IV et III.*

Esta práctica de Occidente dio como resultado que la teología de cada sacramento de la Iniciación haya caminado independientemente. A pesar de la llamada a la integración hecha tímidamente por el Vaticano II en SC 71; LG 11; AG 14, falta todavía una visión verdaderamente global de toda la Iniciación cristiana. Por si fuera poco, la interpretación que las Conferencias Episcopales han hecho del canon 981 del *Código de Derecho Canónico* de 1983 en cuanto a la edad de la confirmación, ha desembocado incluso en la alteración sistemática del orden de los sacramentos y en la consideración de la confirmación como el remate de la Iniciación cristiana, sacramento del compromiso eclesial, etc.⁵⁷.

El documento dice con toda naturalidad: «Por el bautismo y la unción, los miembros de Cristo son alcanzados, incorporados a Cristo, pero por la Eucaristía, el acontecimiento pascual se dilata, haciéndose Iglesia. La Iglesia se convierte en lo que está llamada a ser por el bautismo y la unción» (I, 4b: *EOe* 1157). La Eucaristía es culminación de toda la Iniciación cristiana, precisamente porque hace de los bautizados-confirmados el cuerpo de Cristo y constituye para ellos el modo sacramental de hacer efectiva su ofrenda al Padre como «hostia viva, santa, agradable a Dios, culto espiritual» (Rom 12, 1; cf. 1 Pe 2, 5). Pero además, «por la comunión en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, los fieles crecen en esta divinización misteriosa que realiza su morada en el Hijo y el Padre, por el Espíritu» (I, 4b: *EOe* 1157).

La divinización —*Théiôsis*— o deificación del hombre es una consecuencia de la divina filantropía desplegada

57 Sobre este problema que está afectando al diálogo católico-ortodoxo, véanse, por ejemplo: A. Cecchinato, *Celebrare la confermazione. Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento* (Padua 1987); A. Franquesa, 'El gran sacramento de la Iniciación cristiana', *Phase* 177 (1990) 185-209; V. Peri, 'Due diversi rituali per la cresima: un ostacolo ecumenico tra Occidente e Oriente', *Riv. Lit.* 76 (1989) 541-54.

en la historia de la salvación y que alcanza su culminación en el misterio de Cristo, y su realización histórica en la liturgia, sobre todo en la Eucaristía. El tema es riquísimo en los SS. Padres Griegos y en las Liturgias Orientales, pero aparece también en algunos Padres Latinos y en algunos textos selectos de la Liturgia Romana⁵⁸. Tan importante tema no podía faltar en un documento de las características del que es fruto del diálogo católico-ortodoxo.

d) Eucaristía y Penitencia

Se trata de otro tema que tiene también su importancia. En la segunda parte del Documento *de Munich*, cuando se habla de la *koinônia* eclesial en la celebración eucarística, se recuerda que en la Eucaristía, como en toda la vida de la Iglesia, «todo comienza por la conversión y la reconciliación» (II, 2: *EOe* 1162). Estas actitudes son exigidas por la índole escatológica de la *koinônia*, pero también por la misma celebración eucarística. En efecto, «la Eucaristía presupone el arrepentimiento (*metánoia*) y la confesión (*exomologésis*), que encuentran en otra parte su expresión sacramental» (Ibid.).

En estas palabras del documento se sugieren varias cosas. En primer lugar la necesidad de que la evangelización y el ministerio de la Palabra, cuya finalidad es suscitar la fe y provocar la conversión, precedan a la liturgia. Esta es la práctica que se deriva del mismo Nuevo Testamento (cf. Hch 2, 38-42; Mc 16, 15-16; Rom 10, 14-15) y que ha debido guiar la pastoral de los sacramentos entre nosotros, superando una mentalidad exclusivamente validista y casi

⁵⁸ Véanse M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères Grecs* (París 1970); T. Federici, *Teologia liturgia orientale 1* (Bibbia e liturgia 7: Roma 1978) 152-58 (Bibli.). Más adelante —nota 78— citaré un importante texto del *Misal Romano*, aunque ahora podrían verse algunas oraciones de las misas de Navidad que se atribuyen al Papa San León Magno, por ejemplo, la famosa *Deus qui humanae substantiae* (colecta de la III misa de Navidad).

mecánica en una administración despreocupada de las condiciones personales de fe de los que iban a describirlos (cf. SC 9; 11; 33; 35; 59; PO 4-5; AG 13-14). En segundo lugar la necesidad de la penitencia —incluso el sacramento si es preciso— para la participación eucarística. El documento habla de *metánoia*, que es la actitud interior del cambio de mentalidad y de orientación de la existencia hacia Dios, y de *exomologésis*, que viene a ser no tanto la confesión del pecado como el reconocimiento de la bondad y de la misericordia divinas en alguna forma externa de expresión, como la que tiene lugar ciertamente en la celebración del sacramento de la Penitencia ⁵⁹.

Los párrafos citados del *Documento de Munich* son una constatación de una doctrina y de una praxis comunes a Oriente y a la Iglesia Católica, aunque puedan existir matices, es decir, la reconciliación y el perdón de los pecados antes de la participación en la Comunión eucarística. Pero el documento dice algo más: «la Eucaristía mejora y sana también los pecados, puesto que es el sacramento del amor divinizante del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo» (II, 2: *EOe* 1162). He aquí algo que la teología católica no ha cultivado precisamente, a pesar de las enseñanzas de un santo Tomás en este punto ⁶⁰ y de las afirmaciones explícitas del mismo Concilio de Trento cuando dice a propósito

59 Véase A. M. Triacca, 'El sacramento della Penitenza atto di culto', en G. Piazzi (dir.), *Valore e attualità del sacramento della penitenza* (PAS-Verlag 1974) 87-104.

60 Santo Tomás enseña, en efecto, que la Eucaristía posee en sí misma (*secundum se*) el poder de perdonar todos los pecados sin excepción, porque «posee la virtud de la pasión de Cristo, que es fuente y causa de la remisión de los pecados» (S Th III, q. 79 a. 3). No obstante, este poder se aplica en relación con las disposiciones personales del que accede a la comunión, de manera que al que no está suficientemente contrito o que no tiene afecto o conciencia de pecado y se acerca con fe y devoción el sacramento «le da la gracia de la caridad, que perfeccionará la contrición y borrará el pecado» (S Th III, q. 80, a. 4, ad 5). Lo que borra los pecados es, por tanto, el don de la caridad como demuestra el mismo signo eucarístico que significa y contiene el Cuerpo de Cristo, y significa, aunque no contiene, «el cuerpo místico o la sociedad de los santos» (ibid.). La Eucaristía ha sido siempre uno de los medios para la reconciliación con Dios, especialmente en la época en que existía la Penitencia canónica.

del sacrificio eucarístico: «el Señor, concediéndonos la gracia y el don de la penitencia, nos perdona los crímenes y los pecados por muy grandes que sean (*etiam ingentia*)»⁶¹. Católicos y ortodoxos creen y confiesan en el *Documento de Munich* que la Eucaristía es «para el perdón de los pecados» (Mt 26, 28; 1 Cor 11, 27-29), porque en ella la Iglesia ha recibido el Sacrificio pascual que efectuó la reconciliación del hombre con Dios (cf. Rom 5, 11; 2 Cor 5, 18-20; Col 1, 22). Si la teología católica hubiera prestado un poco de atención a los textos litúrgicos de Oriente y de Occidente, y en particular a los numerosísimos de la Liturgia Romana, en los que se refleja la convicción de que uno de los frutos de la participación eucarística es la purificación del pecado y el remedio que previene de caer en él, este tema no habría estado tan descuidado entre nosotros⁶².

2. La presencia sacramental y la conversión eucarística

El segundo tema mayor de la doctrina eucarística, inseparable del que se refiere al Sacrificio a pesar de los avatares de la historia del dogma, es el de la presencia del Cuerpo y de la Sangre de Cristo en las especies sacramentales. La Eucaristía es a la vez sacrificio y sacramento, de

61 DS 1743. No es éste el lugar para analizar estas palabras y contrastarlas con otras del mismo Concilio, como DS 1638, 1661. Remito a mi estudio: 'Penitencia y Eucaristía. Cuestiones doctrinales y prácticas acerca de los usos actuales', *Phase* 128 (1985) 145-68. Sobre este tema en la teología católica véase Cl. Lanchette, *Pénitence et eucharistie. Dossier d'une question controversée* (Montréal-París 1989) (Bibli.).

62 Véanse, entre otros, los trabajos de E. Aliaga, 'Eucaristía y reconciliación en el Misal Romano de Pablo VI', *Anales Valentinus* 20 (1984) 273-313; J. A. Gracia, 'La eucaristía como purificación y perdón de los pecados en los textos litúrgicos primitivos', *Phase* 37 (1967) 65-77; E. Janot, 'L'eucharistie dans les sacramentaires occidentaux', *Rech. Sc. Re.* 17 (1927) 5-24; L. Ligier, *Pénitence et eucharistie en Orient* (Roma 1963); V. Raffa, 'Le orazioni dopo la comunione e la riconciliazione', *Notitiae* 291 (1990) 532-65; Ch. Renoux, 'Eucharistie et rémission des péchés dans les anaphores arméniens', *Didaskalia* 3 (1973) 201-14; P. Sorci, *L'eucaristia per la remissione dei peccati. Ricerca nel Sacramentario Veronese* (Palermo 1979); D. A. Tanghe, 'L'eucharistie pour la rémission des péchés', *Irenikon* 34 (1961) 165-81; B. Velado, 'Expresiones penitenciales dentro de la Misa', *Phase* 148 (1985) 283-99.

manera que sería inexplicable la separación de los dos aspectos dentro de la perspectiva bíblica, litúrgica y patristica —la tradición común— en la que se mueve el *Documento de Munich*. Más aún, dentro de esta perspectiva y sobre la base de lo que representa la economía salvífica y el modo sacramental de realizarse ésta, el documento no sólo puede hablar de la *anámnesis* —que es un modo de presencia— del acontecimiento Cristo en la Eucaristía sino también de la presencia de la Palabra hecha carne en los dones consagrados por la plegaria eucarística en virtud del poder del Espíritu. Incluso puede hablarse de una presencia de toda la Santísima Trinidad en toda la celebración eucarística en su conjunto.

a) Sacramento de Cristo mismo

Pero es preciso dejar hablar al *Documento de Munich*. Este, ya al principio, recuerda que «en la última Cena Cristo afirmó que daba su Cuerpo a los discípulos para la vida de muchos en la Eucaristía. Este don fue dado allí por Dios al mundo, pero bajo forma sacramental» (I, 2: *EOe* 1154). Es la constatación de la presencia de Cristo, Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado, vencedor del pecado y de la muerte, en el modo sacramental (*trópos*) de existir y operar como acontecimiento salvífico desde Pentecostés hasta la Parusía (cf. I, 1: *EOe* 1153). «El sacramento de Cristo pasa así al sacramento de la Eucaristía» (cf. I, 2: *EOe* 1154), es decir, la humanidad del Hijo de Dios, sacramento de nuestra salvación (cf. SC 5), ha pasado a la Eucaristía. Desde el momento de su institución, «la Eucaristía existe como sacramento de Cristo mismo» (I, 2: *EOe* 1154). «La celebración eucarística es la *anámnesis* (el memorial): realmente, pero sacramentalmente, hoy, el *ep-hápax* es y llega» (I, 5b: *EOe* 1159).

Esta manera de hablar permite contemplar la presencia de Cristo en la Eucaristía directamente ligada al dinamismo de la celebración, superando incluso una visión excesivamente estática y «cosificada» que no pocas veces se ha censurado en algunos planteamientos y exposiciones de la teología católica. Sin embargo, el *Documento de Munich* no está disimulando el realismo de la presencia eucarística. Su objetivo, ya se ha apuntado más de una vez, es la eclesiología eucarística y no sólo los puntos de acuerdo sobre el misterio de la Eucaristía. De ahí que, sin demasiadas alusiones a esta presencia, esté continuamente sobreentendiendo que en la Eucaristía se nos da el Cuerpo de Cristo para que la Iglesia sea aquello que reconoce y recibe en el sacramento. La Iglesia no sería Cuerpo de Cristo sin el sacramento del don total que el Señor ha hecho a los suyos (cf. I, 4c: *EOe* 1159). «La Eucaristía y la Iglesia, cuerpo de Cristo crucificado, son el ámbito de las energías del Espíritu Santo» (I, 4a: *EOe* 1156).

b) Acción del Espíritu Santo

Es precisamente la alusión al Espíritu Santo, bajo cuya acción se ha realizado el acontecimiento Cristo en su totalidad —encarnación, muerte y resurrección y efusión del espíritu—, lo que confiere una mayor fuerza a las alusiones a la presencia de Cristo en la Eucaristía en el *Documento de Munich*. En efecto, sin olvidar la finalidad eclesiológica general del documento, se afirma explícitamente la acción del Espíritu Santo en la transformación de los dones del pan y del vino: «El Espíritu transforma los dones sagrados en el Cuerpo y la Sangre de Cristo (*metabolê*), para que se realice el crecimiento del cuerpo que es la Iglesia» (I, 5c: *EOe* 1159). En definitiva, esta es la fe común de las Iglesias Católica y Ortodoxas en el Misterio eucarístico como presencia sacramental del Cuerpo y de la Sangre del Señor

y como obra exclusiva del poder de Dios que actúa en los dones del pan y del vino.

Obra de toda la Santísima Trinidad, como todas las acciones salvíficas, la Eucaristía es presencia y comunicación real pero sacramental del Hijo de Dios encarnado y glorificado, donante del Espíritu Santo que recibió del Padre y que reposa eternamente sobre él. La tradición común es explícita, antes y más allá de la controversia histórica entre Oriente y Occidente sobre el momento de la transformación de los dones en el Cuerpo de Cristo. Baste citar un texto patrístico: «Si tú preguntas cómo sucede esto, bástete oír que sucede por medio del Espíritu Santo. Así es como también el Señor, por medio del Espíritu Santo, se formó una carne, para sí y en sí, de la santa Madre de Dios. Y no nos es dado saber más, sino que la Palabra de Dios es verdadera, eficaz y omnipotente, pero el 'cómo' es imposible de averiguar»⁶³.

c) Transformación eucarística y epiclesis

El *Documento de Munich* no podía dejar de aludir a la transformación eucarística —llamada tradicionalmente *metabolê* en Oriente y *transubstantiatio* en el ámbito de la teología latina⁶⁴—, dado que hoy puede considerarse superada la polémica histórica citada antes, desde el momento en que católicos y ortodoxos coinciden en reconocer que la conversión se funda en las palabras de la institución de la Eucaristía, pero se atribuye a la acción del Espíritu Santo cuya misión es completar la obra de Cristo realizando el acontecimiento salvífico desde Pentecostés hasta la Parusía:

63 San Juan Damasceno, *De fide orthod.* IV, 13: PG 94, 1145.

64 La teología oriental ha permanecido siempre más ligada a la terminología patristica griega. No obstante aceptó al menos durante algún tiempo la palabra *transubstantiatio* en el sentido de «transmutación o transformación en el misterio»: cf. R. Holtz, op. cit., pp. 49-51.

«El misterio eucarístico se realiza en la plegaria que une las palabras por las que la Palabra hecha carne ha instituido el sacramento y la *epiklesis*, en la que la Iglesia, movida por la fe, suplica al Padre, por el Hijo, que envíe el Espíritu para que en la única oblación del Hijo encarnado todo sea consumado en la unidad» (I, 6: *EOe* 1160).

El ministro que preside la Eucaristía y que «consagra los dones para que se conviertan en el Cuerpo y la Sangre que la comunidad ofrece» (II, 3: *EOe* 1166), servidor de Cristo para la unidad de su Iglesia, que hace subir hasta el Padre la intercesión de ésta (cf. II, 3: *EOe* 1165), aunque actúa *in persona Christi* según la famosa expresión teológica latina⁶⁵, nunca pronuncia las palabras de la institución como si su eficacia residiera en la fórmula en sí o en la fuerza de la plegaria. Lo mismo cabe decir del resto de la oración eucarística y en particular de la invocación epiclética por sí misma. Afortunadamente hoy se reconoce por todos que la *epiklesis*, con ser un momento especialmente significativo y cumbre en la plegaria eucarística, es en realidad un aspecto que impregna no solamente toda esta plegaria⁶⁶ sino aún la misma celebración de la Eucaristía. Lo afirma también el documento: «la celebración entera es una *epiklesis* que se explicita más en ciertos momentos. La Iglesia está perpetuamente en estado de *epiklesis*» (I, 5c: *EOe* 1159).

65 Sobre esta expresión véase, por ejemplo, B.-D. Marliangeas, 'In persona Christi' — «In persona Ecclesiae». Nota sobre los orígenes de estas expresiones en la teología latina', en Y. M.-J. Congar, *La liturgia después del Vaticano II*, cit., 339-46.

66 En la teología católica no existe dificultad alguna en aceptar este hecho. Véase por ejemplo, A. Verheul, 'La valeur consécatoire de la prière eucharistique', *Quest. Lit.* 62 (1981) 135-44. Más recientemente M. M. Garijo, 'Epiclesis y eucaristía. Estudio histórico sistemático', en Varios, *Eucaristía y Trinidad*, cit., 115-47, espec. pp. 140-44. No obstante este curioso estudio: F. Filippe, 'The Epiclesis, or oxidizing in the Iron of History', *Quest. Lit.* 63 (1982) 5-24, en el que se pretende demostrar que en la Iglesia antigua no era considerada consecratoria la epiclesis sino las palabras de la consagración, según el testimonio de una vieja liturgia ortodoxa separada.

En efecto, la Iglesia, en la celebración eucarística está asociada a Cristo que ora al Padre para que envíe el Espíritu Santo (cf. Jn 14, 13-14.16; Mt 18, 20). La Iglesia, asistida por el Espíritu y en unión con él no deja de invocar a su Señor: «*Marana tha!*» (Ap 22, 17.20; 1 Cor 16, 22) ⁶⁷. Las plegarias eucarísticas de Oriente y de Occidente han dado expresión a esta invocación con una gran variedad de textos epicléticos, dirigidos al Padre y a veces al mismo Señor Jesucristo ⁶⁸, con fórmulas explícitas como las epiclesis llamadas consecratorias y las epiclesis eclesiales ⁶⁹, y aún con fórmulas que aluden al Espíritu Santo de forma un tanto velada como ha ocurrido en el *Canon Romano* ⁷⁰.

El documento recuerda también que la transformación eucarística no sólo modela a la Iglesia como cuerpo de Cristo sino que es anticipo del juicio del mundo y de su transfiguración final (cf. I, 4c: *EOe* 1158) ⁷¹.

67 Sobre esta expresión sigue teniendo valor el estudio de B. Botte, 'Maranatha', en *Noël, épiphanie, retour du Christ* (París 1967) 25-42.

68 La Anáfora del *Eucologio de Serapión* y algunas hispánicas contienen epiclesis dirigidas al Verbo: véanse J. López Martín, 'La Eucaristía como banquete sapiencial en la anáfora del «Eucologio» de Serapión', *Nova et Vetera* 4 (1977) 195-222; E. Mazza, 'L'anafora di Serapione: una ipotesi di interpretazione', *Ephem. Lit.* 95 (1981) 510-28; A. Verheul, 'La prière eucharistique dans l'Euchologe de Sérapion', *Quest. Lit.* 62 (1981) 43-51. Sobre el hecho en sí de la epiclesis dirigida al Verbo véase M. M. Garijo, art. cit., pp. 138-40.

69 A título de ejemplo véanse M. Albertine, 'Problem of the (double) Epiclesis in the new Roman Eucharistic Prayers', *Ephem. Lit.* 91 (1977) 193-202; B. Botte, 'L'épiclesse dans les liturgies syriennes orientales', *Sacris Erudiri* 6 (1954) 48-72; K. W. de Jong, 'Questions à propos de la double épiclesse', *Quest. Lit.* 68 (1987) 256-76; M. M. Garijo, art. cit., 122-29; L. Maldonado, op. cit., pp. 520-36; M. A. Navarro, 'La acción del Espíritu Santo en la transformación eucarística', *Rev. Esp. Teol.* 50 (1990) 29-54.

70 Véanse también R. Albertine, 'The Epiclesis Problem. The Roman Canon (Canon I) in the Post-Vatican Liturgical Reform', *Ephem. Lit.* 99 (1985) 387-48; A. Marini, 'L'epiclesi nel Canone Romano', *ibid.*, 90 (1976) 243-61.

71 La conversión eucarística es anuncio de los cielos nuevos y de la tierra nueva, puesto que los dones del pan y del vino son «transcreados» en su ser más profundo por el poder del Espíritu Santo que someterá todo a Cristo para que él, a su vez, lo someta al Padre (cf. Rom 8, 19-22; 1 Cor 15, 24-28). Sobre este tema remito de nuevo a mi trabajo: 'La Eucaristía sacramento de salvación escatológica', cit. en n. 53, pp. 249-61, y al resto de la

d) Palabra y sacramento

Pero el *Documento de Munich* se refiere también al valor que tiene la Palabra de Dios para la realización del sacramento eucarístico. Se trata de un aspecto del tema más amplio de la relación entre Palabra y rito en toda celebración sacramental. La reforma litúrgica del Vaticano II nos ha sensibilizado a los católicos sobre el significado y la razón de ser de la proclamación de la Palabra divina en la liturgia, de manera que los actuales libros litúrgicos han dotado de *liturgia de la Palabra* y confeccionado el correspondiente *Leccionario* para todas las celebraciones por insignificantes que puedan parecer ⁷². En el caso de la Eucaristía el mismo concilio habla de *doble mesa de la Sagrada Escritura y del Cuerpo de Cristo* (PO 18; cf. DV 21; SC 51; PO 4; PC 6; AG 6) y de las dos partes de la Misa, *liturgia de la palabra y eucaristía*, tan íntimamente unidas que constituyen un solo acto de culto (SC 56) ⁷³. Palabra y sacramento no son sino dos momentos y dos modos de presencia de una misma realidad, el acontecimiento Cristo, la Palabra eterna del Padre que ha salido de su boca y es nuestro Pan vivo bajado del cielo en virtud del Espíritu vivificante (cf. Jn 6).

El documento, al referirse a la misión del Espíritu Santo en la celebración eucarística, recuerda cómo «el Espíritu prepara la venida de Cristo anunciándolo por medio de los profetas, guiando hacia él la historia del pueblo elegido, haciendo que sea concebido por la Virgen María,

bibliografía. Véase también Ph. Rosato, 'La transustanziazione nella luce della nuova creazione', *Vita, Verità e Vita* 32 (1983) 43-52.

⁷² De hecho todo *Ordo* o Ritual dispone de *Leccionario*, cuando antes solamente la Misa tenía *liturgia de la Palabra*. Un ejemplo de la importancia dada a la Palabra de Dios en la liturgia actual lo constituye el *Bendicional* (Coeditores Litúrgicos 1988). Hasta la más pequeña de las bendiciones debe incluir la lectura de la Palabra divina.

⁷³ Véase cómo explica esta íntima cohesión el *Orden de lecturas de la Misa*, o introducción al *Leccionario*, en el n. 10. Véase también A. Milano, 'Palabra y sacramento en la eucaristía', en Varios, *Eucaristía y Trinidad*, cit., 149-201.

abriendo los corazones a su palabra» (I, 5a: *EOe* 1159). No se trata de una simple alusión a la historia de la salvación y a sus etapas, sino a esta misma historia en cuanto evocada y celebrada en la *liturgia de la Palabra* de la celebración eucarística para ser cumplida en el sacramento. De ahí que la lectura de las Escrituras sea anuncio eficaz que suscita la fe, para que la Iglesia, como un día la Virgen María, «conciba» o reciba a Cristo antes en su mente que en su seno ⁷⁴. El Espíritu Santo abre los corazones de los fieles a la Palabra de Dios.

Más adelante el documento vuelve sobre el mismo tema al decir: «Esta *koinonía* es igualmente kerigmática. Esto se verifica en la *synaxis* no solamente porque la celebración «anuncia» el acontecimiento del misterio, sino también porque lo actualiza hoy en el Espíritu... Así la Eucaristía es, indisolublemente, sacramento y palabra, puesto que en ella está el Verbo encarnado que santifica en el Espíritu. Por lo cual la liturgia entera y no solamente la lectura de las Sagradas Escrituras constituye una proclamación de la Palabra bajo forma de doxología y de oración. Inversamente, la palabra proclamada es la Palabra hecha carne y convertida en sacramento» (II, 2: *EOe* 1163). La mejor apostilla a estas bellas frases del *Documento de Munich* sería el célebre axioma agustiniano: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, con tal de entender la expresión *verbum* referida a Cristo, la Palabra hecha carne. Palabra y sacramento nunca debieron dissociarse ni enfrentarse, como ocurrió en los tiempos de la Reforma, de la Ilustración y, recientemente, en los años de la polémica «Fe-evangelización y sacramentos» Católicos y ortodoxos veneramos igualmente el *Libro de la Palabra de Dios* de forma análoga a como hacemos con el Cuerpo eucarístico del Se-

⁷⁴ Recuérdense los textos de san Agustín citados por Pablo VI en la Exhortación Apostólica *Marialis cultus*, de 2-II-1974, n. 17: AAS 66 (1974) 128-29.

ñor (cf. DV 21). La liturgia lo demuestra ⁷⁵. He aquí un punto para aproximar posiciones en el diálogo ecuménico con las Iglesias de la Reforma.

En el texto citado se alude también a la respuesta de la fe de todos a la Palabra de Dios mediante la proclamación del Símbolo, condensación de la tradición apostólica y garantía de la unidad en el *kêrigma* y en la ortodoxia de la fe, inherente a la *koinônia* eucarística.

Como síntesis de estos puntos se puede citar este párrafo del *Documento de Munich* en el que aparecen unidas la proclamación de la Palabra de Dios, la plegaria eucarística de la Iglesia y la acción santificadora del Espíritu Santo sobre los dones y sobre la asamblea: «En la celebración eucarística se pasa de la audición de la palabra, que culmina en la proclamación del Evangelio —anuncio de la Palabra hecha carne— a la acción de gracias al Padre, al memorial del sacrificio de Cristo y a la comunión en éste gracias a la oración epiclética hecha en la fe. Pues en la Eucaristía, la *epiclesis* no es únicamente una invocación para la transformación sacramental del pan y del vino. Es también una plegaria para el efecto pleno de la comunión de todos en el misterio revelado por el Hijo» (I, 6: *EOe* 1160).

3. *El sagrado banquete*

El tercer gran aspecto de la doctrina eucarística es la comunión del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, por la que la Iglesia participa en el Sacrificio pascual, renueva la Alianza definitiva entre Dios y los hombres y anticipa en la fe y la esperanza el banquete escatológico del Reino del Padre. Este gran tema tiene una especial transcendencia para

⁷⁵ Véase por ejemplo A. G. Martimort, '«Está presente en su palabra...»', en *Actas del Congreso Internacional de Teología del Concilio Vaticano II* (Barcelona 1972) 311-26. También J. López, *En el Espíritu*, cit., 253-85.(Bibli).

el *Documento de Munich*, teniendo en cuenta la finalidad, perseguida a lo largo de todo el texto, de exponer el misterio de la Eucaristía y de la Iglesia a la luz del Misterio Trinitario.

Las alusiones implícitas a la *koinônia* trinitaria, eclesial y eucarística son constantes, pero en algunos párrafos se habla de esta comunión de manera expresa.

a) Cuerpo de Cristo y «*koinônia*» trinitaria

El texto citado del documento, alude expresamente a la comunión de todos en el Misterio Trinitario y sigue hablando de la participación en el sacramento de la Palabra hecha carne, que es comunicación del Espíritu. «Por la comunión en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo, los fieles creen en esta divinización misteriosa que realiza su morada en el Hijo y en el Padre, por el Espíritu» (I, 4, b: *EOe* 1157). En efecto, «el Espíritu pone en comunión con el Cuerpo de Cristo a aquellos que participan en el mismo pan y en el mismo cáliz. A partir de ahí la Iglesia manifiesta lo que es: el sacramento de la *koinônia* trinitaria, la morada de Dios con los hombres» (cf. Ap 21, 4) (I. 5d: *EOe* 1159).

El *Documento de Munich* es consciente de tocar, en este punto, el núcleo del misterio de la Iglesia. La segunda parte del documento, como sabemos, se detiene precisamente en la *koinônia* de la Iglesia que brota de la Eucaristía. El texto paulino de 1 Cor 10, 15-17 es citado expresamente «como uno de los textos mayores que hay que recordar: un solo pan, un solo cáliz, un solo cuerpo de Cristo en la pluralidad de miembros. Este misterio de la unidad en el amor de varias personas constituye propiamente la novedad de la *koinônia* trinitaria comunicada a

los hombres, en la Iglesia, por la Eucaristía» (II, 1: *EOe* 1161). Es especialmente relevante la alusión a la unidad de muchas personas en el amor trinitario, identificable con el Espíritu Santo. Por esto la Iglesia es en el mundo imagen del Misterio de Dios uno en Tres Personas ⁷⁶. A partir de este punto el documento no deja de hablar de comunión y de unidad en la Iglesia local, en la función del Obispo y del presbítero, y en las Iglesias locales entre sí. A la vez señala las características de la *koinônía*: actual, escatológica, kerigmática, ministerial y pneumatológica (II, 2: *EOe* 1162-63).

La unidad de la Iglesia tiene su fundamento en la unidad del Pan eucarístico, de manera que la comunidad con Cristo es y lleva a la comunidad entre todos los miembros de su cuerpo. La doctrina paulina tiene en los Santos Padres y en no pocos textos litúrgicos continuidad y muy bellas expresiones. Baste citar este pasaje de san Agustín: «Si vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, sobre la mesa del Señor está el misterio que sois vosotros mismos y recibís el misterio que sois. Sed lo que véis y recibid lo que sois» ⁷⁷. Por su parte el *Misal Romano* pide en una poscomunión: *ut de perceptis sacramentis inebriemur et pascamur, quatenus in id quod sumimus transeamus* ⁷⁸. Lástima que en la Edad Media se debilitara esta visión que une a la

⁷⁶ El Espíritu Santo es el «vínculo» de la unidad intratrinitaria y eclesial. Véase la notable obra de H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Salamanca 1974) [trad. del alemán: *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen* (Paderborn 1968)].

⁷⁷ *Serm.* 272: PL 38, 1247. Véase este otro texto del mismo santo: «Ergo eucharistia panis noster quotidianus est: sed sic accipiamus illum ut non solum ventre, sed et mente reficiamur. Virtus enim ipsa quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus eius, effecti membra eius simus quod accepimus»: *Serm.* 57: PL 38, 389. La poscomunión de la memoria de san Agustín (28 de agosto) reproduce estas palabras.

⁷⁸ *Dom.* XXVII *per annum*. La oración ha podido ser compuesta por san León Magno, o al menos se inspira en su sermón 63: «Dum fermento veteris malitiae abiecto, nova creatura de ipso Domino inebriatur et pascitur. Non enim, aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam in id quod sumimus transeamus» (PL 54, 357 C).

Eucaristía y a la Iglesia «como la causa al efecto, como el medio al fin y como el signo a la realidad»⁷⁹. Católicos y ortodoxos podemos y debemos profundizar en las relaciones entre la Eucaristía y la Iglesia sobre esta base común bíblica, patrística y litúrgica.

b) «Koinônia» eucarística y misterio

Una de las cualidades de la *koinônia* es la de ser ministerial y pneumática, a la vez. El *Documento de Munich*, antes de hablar del ministerio de la presidencia de la Eucaristía, recuerda que «toda la asamblea, cada uno según su rango, es 'liturgo' de la *koinônia*, y no lo es más que por el Espíritu Santo» (II, 2: *EOe* 1164). Es decir, la asamblea litúrgica, que es la comunidad local reunida para el culto y presidida por sus pastores, es el «sujeto integral de la acción litúrgica» según la célebre frase del P. Congar⁸⁰. Fácilmente se reconoce la doctrina del Vaticano II sobre el carácter eclesial de toda la celebración (cf. SC 26) y sobre el valor de la participación de todos los fieles, cada uno según su orden y función, de la acción litúrgica (cf. *ibid.*; 28; 29; etc.). La asamblea, así estructurada, es manifestación de la Iglesia (cf. SC 42; 42. LG 26) y su presencia en

⁷⁹ La frase es de H. De Lubac en *Corpus Mysticum*, cit. en nota 28, aquí p. 23. Como es sabido, en esta obra pone de manifiesto la curiosa inversión de términos entre *corpus Christi* —la Iglesia— y *corpus mysticum* —la Eucaristía— que se produce desde el siglo XIV o quizás antes. El mismo santo Tomás, tan sensible al misterioso contenido de la Eucaristía, dice: «el efecto del sacramento (*res significata et non contenta*) es el cuerpo místico de Cristo, o sea, la comunidad de los santos (*corpus Christi mysticum quod est societas sanctorum*)» (*S Th* III, q. 80, a. 4). Poco antes ha dicho que la *res significata et contenta* es el mismo Cristo, matizando con esta distinción la doctrina paulina y agustiniana. El influjo de esta distinción llega hasta la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII al menos. En LG 7 se dice que Cristo, comunicando su Espíritu —a continuación se mencionan los sacramentos de la Iniciación cristiana—, *fratres suos... tamquam corpus suum mystice constituit*. El adverbio usado permite un cierto equilibrio entre las expresiones «cuerpo de Cristo» y «cuerpo místico» referidos a la Iglesia.

⁸⁰ En 'La «Ecclesia» o la comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica', cit., *supra*, nota 29.

la celebración eucarística hace de ésta el sacrificio de la iglesia como se ha visto más arriba.

Ahora bien, esta asamblea toda ministerial, está presidida en orden a la *koinônia* por el Obispo o por un presbítero en comunión con él. El documento destaca con toda razón la función capital del ministerio litúrgico del Obispo, especialmente en lo que constituye la raíz de la *koinônia* eclesial que es la Eucaristía como sacramento y presencia de la unidad trinitaria: «La función del Obispo está estrechamente vinculada a la asamblea eucarística que preside. La unidad eucarística de la Iglesia local implica la comunión entre el que preside y el pueblo a quien entrega la palabra de la salvación y los dones eucarísticos» (II, 3: *EOe* 1165). Ministro de Cristo para la unidad de su cuerpo, el presidente de la celebración eucarística tiene una doble relación con la comunidad local: de identidad, porque es un hermano entre hermanos, y de alteridad, porque manifiesta con su persona y su ministerio la presencia del Señor. Además, el Obispo, en cuanto portador del don de la gracia episcopal recibida por la *cheirotónia* (cf. 1 Tim 4, 1; *EOe* II, 3: 1165; II, 4: 1167), hace *legítima* la reunión eucarística (cf. LG 26; SC 7).

El Vaticano II dice expresamente: *omnis legitima eucharistiae celebratio dirigitur ab Episcopo* (LG 26; cf. SC 42. CD 15). El calificativo *legítima* no debe entenderse en sentido meramente jurídico sino de acuerdo con la tradición patristica —que comienza con san Ignacio de Antioquía⁸¹— y litúrgica⁸² que habla ante todo de la comunión eclesial profunda, significada y realizada en y por la Eucaristía. Por consiguiente «la unión de la comunidad con el

81 Véase *supra* nota 32.

82 Véase, por ejemplo, J. Pinell, 'Legítima eucharistia. Cuestiones sobre la anámnesis y la epiclesis en el antiguo Rito Galicano', en Varios, *Mélanges liturgiques B. Botte* (Lovaina 1972) 445-60.

Obispo es, en primer lugar, del orden del *mystêrion* y no de orden primordialmente jurídico» (II, 3: *EOe* 1166). El documento menciona tres signos de esta comunión expresada en la Eucaristía: la imagen de las bodas —es decir, el anillo episcopal—, la cátedra y la mención del nombre del Obispo local en la plegaria eucarística (II, 4: *EOe* 1167; 1168).

Cuando es un presbítero el que preside la celebración eucarística se ha de poner de manifiesto la comunión esencial de la comunidad local y del propio presbítero con el Obispo por esta mención del nombre de éste en la plegaria eucarística. De este modo se expresa también que la Eucaristía está en el centro de todas las actividades pastorales y apostólicas que han sido confiadas a los presbíteros, para que la Iglesia diocesana crezca como «una comunión de comunidades eucarísticas» (II, 4: *EOe* 1169).

c) Comunión entre las Iglesias locales

El *Documento de Munich* toca en la tercera parte el tema de la comunión entre las Iglesias sobre la base de la celebración del mismo y único memorial eucarístico y de la participación sacramental. Quizás no ha querido aludir al delicado asunto de la intercomunión, una realidad reconocida entre las Iglesias Católica y Ortodoxas en determinadas circunstancias. Desde el punto de vista de la doctrina eucarística interesa subrayar las afirmaciones que se refieren al fundamento de la unidad de la Iglesia de Dios a pesar de los particularismos locales —cuando existe comunión plena— y de la separación cuando falta la comunión entre las Iglesias—; «El cuerpo de Cristo es único. No existe pues más que una Iglesia de Dios. La identidad de una asamblea eucarística con otra viene de que todas, con la misma fe, celebran el mismo memorial; de que todas al

comer el mismo Cuerpo y participar del mismo Cáliz se convierte en el mismo y único cuerpo de Cristo, en el que han sido integradas por el mismo bautismo. Si hay multiplicidad de celebraciones, no hay más que un solo y único misterio celebrado en el que se participa» (III, 1: *EOe* 1170).

El fundamento es el mismo de la *koinônia* eucarística en el interior de una asamblea local que celebra la Eucaristía. «La multiplicidad de *synaxis* locales no divide a la Iglesia, sino al contrario, manifiesta sacramentalmente su unidad» (ibid.). La *koinônia* que une a las personas en la unidad trinitaria, une también a las comunidades locales en el mismo Misterio divino y, por consiguiente, en todos los demás vínculos de la comunión: la fe, la esperanza y el amor, los sacramentos, los carismas, la reconciliación, el ministerio. El agente de la *koinônia* es el Espíritu Santo (cf. III, 4: *EOe* 1173), el mismo agente del acontecimiento Cristo en el Misterio eucarístico.

A MODO DE CONCLUSION

¿Cuándo sonará la hora en que católicos y ortodoxos partamos el mismo pan y bebamos del mismo cáliz en una concelebración que exprese no solamente la unidad del sacrificio, del sacerdocio y del Pueblo de Dios, sino también la reconciliación y el reconocimiento mutuo de catolicidad como comunión en la integridad del Misterio (cf. III, 3b: *EOe* 1172)? El *Documento de Munich* pone de manifiesto que es mucho más fuerte lo que nos une que lo que nos separa. El encuentro final llegará, sin duda, como una gracia, pero como toda realidad de salvación que Dios ofrece al hombre en la última etapa de la historia salvífica, la plena comunión eclesial requiere a todas las Iglesias, so-

bre todo a las que están separadas, que se abran a la *metánoia* y a la *exomologésis* que se piden a todo aquel que accede al Misterio de la *koinónia* eucarística, la vida del Padre comunicada al Hijo y Señor Jesucristo en la unidad del Espíritu Santo, para la edificación del cuerpo de Cristo.

JULIAN LOPEZ MARTIN
Facultad de Teología.
Universidad Pontificia de Salamanca