Diálogo Ecuménico t. XLII, n. 133-134 (2007) 257-298

LA EUCARISTÍA EN EL ACTUAL DIÁLOGO CATÓLICO-LUTERANO

La comprensión de la Eucaristía constituyó un grave motivo de desencuentro entre la Iglesia católica y las Comunidades eclesiales procedentes de la Reforma en el inicio mismo de la separación. Sin embargo, desde el siglo XVI hasta nuestros días se ha profundizado en la fe y en la teología del misterio eucarístico, y en su celebración, particularmente entre los católicos y los luteranos, de manera que es posible hablar de convergencias importantes que constituyen una gozosa esperanza para un entendimiento futuro. Ofrecemos aquí algunas anotaciones sobre este diálogo ecuménico sobre la Eucaristía entre católicos y luteranos. Se trata de una aproximación necesariamente sintética. El lector podrá prolongar el análisis de los documentos a partir de las referencias dadas en nota a pie de página[1].

[1] Usaremos las siguientes abreviaturas: *Apol* = Philip Melanchton, *Apologia Confessionis Augustanae* (1530). *Bensheim* = Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim. BSLK = *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen [7]1976. CA = P. Melanchton, *Confessio Augustana* (1530). *Cath* = *Catholica*. Vierteljahrsschrift für Ökumenische theologie, Paderborn 1932/. *DialEcu* = Diálogo Ecuménico. Universidad Pontificia, Salamanca 1966/. Garijo-Guembe = M. M. Garijo-Guembe, «Die Eucharistie nach römisch-katholisch Verständnis», en: M.M. Garijo-Guembe–J. Rohls–G. Wenz, *Mahl des Herrn.Ökumenische Studien*, Otto Lembeck-Bonifatius, Frankfurt

Universidad Pontificia de Salamanca

Partimos de un breve recordatorio histórico-dogmático de las divergencias iniciales sobre la Eucaristía en el siglo XVI entre las concepciones luterana y católica, que afectaban al orden teológico y celebrativo, y más profundamente a la fe eucarística. En *De captivitate babylonica Ecclesiae* (1520) Lutero indicaba tres puntos de conflicto al respecto: la cuestión del *Laienkelch* o comunión bajo las dos especies de pan y vino por parte de los laicos; la manera de comprender la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, y la discusión en torno a la Misa como sacrificio[2]. El diálogo católico-luterano a partir de la segunda mitad del siglo XX se ha centrado en las dos últimas cuestiones, pues el tema del *Laienkelch* apenas presenta problema alguno en la actualidad.

I. La reforma luterana y el concilio de Trento

La posición de Lutero y de los demás reformadores sobre la Eucaristía tiene, como trasfondo, la idea sobre la incapacidad del hombre para cooperar activamente en el aconte-

a.M./Paderborn 1988, 38-39. GM = A. González Montes (ed.), *Enchiridion Œcumenicum*, 2 vols., UPSA, Salamanca 1986/1993. Rehm = J. Rehm, *Das Abendmahl. Römisch-katholische und evangelische-lutheranische Kirche im Dialog*, Kaiser, Güthersloh 1993. WA = M. Luther, *Werke*, Weimar 1983/. *SI = Service d'information*. Conseil Pontifical pour l'unité des chrétiens, Rome 1989/. Wenz, *Einführung* = G. Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988. Wenz, *Theologie* = G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherische Kirche* 1, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1996.

Cf. en general L. Bouyer, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Herder, Barcelona 1969, 377-392; P. Fernández, «La liturgia, los protestantes y el concilio de Trento», en: *DialEcu* VI, n. 22 (1971) 221-234; A. González Montes, «El diálogo católico-luterano», en: GM 1, 263-265; J. A. Sayés, *Eucaristía y Ecumenismo*, en: Id., *El misterio eucarístico*, BAC, Madrid 1986, 399-426; B. Sesboüé, *La Eucaristía*, en: Id., *Por una teología ecuménica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999, 171-226; A. García Ibáñez, *L'Eucaristia. Dono e mistero: trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2006, 277-293; J. A. Sayés, «Líneas fundamentales de la teología católica sobre la eucaristía en su proyección ecuménica», en: *DialEcu* XIV, nn. 50-51 (1979) 223-248..

[2] Cf. M. Luther, *Werke*, Weimar 1983- (=WA) 6,507ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

cimiento salvífico. El creyente es tan solo un puro receptor pasivo de la gracia por la sola fe en Cristo, único Salvador: *sola fides, sola gratia, solus Christus*. Este principio básico de la teología protestante produjo indirectamente una crisis de fe en el Misterio eucarístico con consecuencias prácticas en el orden del culto y de la práctica sacramental. Sobre todo, las ideas promovidas entre los reformadores sobre la presencia eucarística de Cristo ofrecían un panorama abigarrado y confuso. No se planteaban tanto el hecho (*was*) de la presencia, que se aceptaba en general, sino el modo y naturaleza de esa presencia (*wie*). Como es sabido, la cuestión no fue en absoluto pacífica. «La defensa de la presencia real fue de veras una difícil conquista. Se propuso a través de una fundamentación bíblica que el *ist* constituye todo un argumento en contra de una mera comprensión figurativa (*bildliches Verständnis*)»[3]. Junto con las disputas entre los líderes reformadores sobre la presencia del cuerpo y la sangre del Señor, Lutero, Calvino y Zwinglio coincidieron en el rechazo de la doctrina católica sobre el carácter sacrificial y propiciatorio de la Misa, así como en las críticas dirigidas a la recepción de la comunión bajo la sola especie del pan (*Laienkelch*) y contra la llamada Misa «privada»[4].

1.1. La posición de Lutero sobre la Eucaristía

Para el reformador alemán la Cena formaba parte –junto con el bautismo y la predicación– de los medios necesarios de salvación, pues constituía un encargo fundacional de Jesús («Haced esto en memoria mía», Lc 22,19; 1 Cor 11,24) en el que sucede un acontecimiento de salvación: «Esto es mi cuerpo… mi sangre» (Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19; 1 Cor 11,24). Estas *verba Christi* no son tanto palabras «consacratorias» sino palabras de promesa (*verba testamenti*) que despiertan y fortalecen la fe en el perdón de los pecados, cuando se reciben en la fe y no tanto a causa del *ex opere operato*[5].

[3] Rehm, 97.

[4] Cf. Garijo-Guembe, 40; Wenz, Einführung, 158-177; Wenz, Theologie, 660-662.

[5] Cf. Wenz, Theologie, 668-670.

Universidad Pontificia de Salamanca

Debido al carácter de don divino incondicionado de perdón que sucedió de una vez por todas en la muerte de Cristo, Lutero rechazaba la dimensión propiciatoria de la Misa. Este rechazo se dirigía contra una presunta comprensión del sacrificio eucarístico como «otro» sacrificio que reitera, completa o sustituye al único sacrifico de Cristo[6]. Para Lutero, la Misa es solo un sacrificio de alabanza y de acción de gracias de la Iglesia por el don de Dios, del que ella es mera receptora[7]. Con todo, Lutero no mantuvo una uniformidad terminológica a este respecto. Así, por ejemplo, rechaza el término «sacrificio», *propter ambiguitatem*[8], al tiempo que utiliza en otros textos los términos *sacramentum*, *sacrificium* e incluso *sacrificium propiciatorium* para referirse a la Cena del Señor[9]. Por otra parte, los reformadores inicialmente aplicaron también la Misa como expiación por los pecados de los vivos y los difuntos en virtud del *ex opere operato*, aunque los escritos confesionales insisten –según el principio de *sola fides*– en la necesidad de la fe para la eficacia actual de los sacramentos[10].

En cuanto a la presencia eucarística de Cristo, Lutero admitía ciertamente una presencia real y sostenía una *manducatio oralis* objetiva del cuerpo y la sangre, que incluso pueden ser recibidos por aquellos que carecen de fe (*manducatio impiorum*)[11]. Lutero llegó a polemizar contra quienes negaban esta presencia eucarística del Señor[12]. Los escritos fundacionales luteranos hablan de una *praesentia vivi Christi*, que se da en la comunidad (tal como ha sido reivindicado de modo continuo por la tradición evangélica), pero también de

[6] Cf. Wenz, Einführung, 136-140.

[7] Cf. Garijo-Guembe, 40-43; Wenz, *Einführung*, 158-177; Wenz, *Theologie,* 669-670.

[8] *Apol*, BSLK 14,14; cf. E. Iserloh, «Die Abendmahlslehre der Confessio Augustana, ihrer Confutatio und ihrer Apologie», en: *Cath* 34 (1980) 15-35; Wenz, *Theologie,* 664-665.

[9] *Apol* 14,16ss.; 14,19; cf. Wenz, *Theologie,* 665-666.

[10] Cf. CA 24,22.29: BSLK 93,10ss.; 94,14-19; *Apol* 24,9-12: BSLK 351s.

[11] Cf. *De captivitate babylonica Ecclesiae*: WA 6,508-509; *Contra Henricum Regem Angliae*: WA 10/2,208,30-34.

[12] Cf., por ejemplo, WA 54,141-167; 18,211-212; 23,65-283; 14,299-340 y 413-437.

Universidad Pontificia de Salamanca

un modo particular en la palabra y en el pan eucarístico[13]. Por otro lado, Lutero rechazaba la idea de la transustanciación, recogida en el IV Concilio de Letrán (1215), y la consideraba un concepto racionalista, escolástico, poco bíblico y desconocido por las primitivas comunidades cristianas[14]. En una carta de 1541 alude a que la transustanciación es un modo de explicar *crasse et rude* la presencia de Jesucristo en la Eucaristía[15]. Después, en sus tesis contra Lovaina, propone la conocida analogía con la Encarnación como la mejor explicación de la presencia eucarística, que en última instancia derivaba de la teoría de la consustanciación[16]. Lutero afirmaba, en efecto, que la sustancia del pan y del vino subsiste tras la consagración: Cristo se encuentra «en, con y bajo el pan»[17]. Así, en 1520, en el *De captivitate babilonica*, sostenía que «en el sacramento del altar hay verdadero pan y verdadero vino». En el *Catecismo menor* (1529), el reformador alemán mantenía que «el verdadero cuerpo y sangre del Señor Cristo está *en* y *bajo* el pan y el vino por medio de la palabra de Cristo (*durch Christus Wort*)» que se nos entregan a los cristianos «para comerlo y beberlo». Algo parecido se afirmará en el *Catecismo mayor* o *Deutsche Katechismus*, del mismo año[18]. Según el historiador Bernhardt Lohse, el concepto de consustanciación aparece sobre todo entre los teólogos evangélicos en los años sesenta del siglo XVI[19]. Así, en la *Konkordienformel* (1577) se afirma que el cuerpo y la sangre de Cristo está *vere et substantialiter... cum pane et vino*[20].

En cuanto a la permanencia de la presencia eucarística, la hermenéutica de los textos del reformador de Wittemberg permanece abierta. Lutero dispondrá la abolición de la elevación de las sagradas especies en la consagración, así

[13] BSLK 248, 44.
[14] Cf. WA 6,508,1ss; BSLK 452, 1-3.
[15] Cf. WA Br 8, 3263, 38-44.
[16] Cf. WA 511, 34-38.
[17] WA 6,502; cf. también WA 6,511.
[18] Cf. BSLK 520,2; 708,3-4.
[19] Cf. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihren systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 328.
[20] BSLK 797, 6; véase también 794,5.

Universidad Pontificia de Salamanca

como su adoración[21]; su idea sobre la presencia eucarística de Jesucristo se limitaba al momento de la celebración (*in usu*), y cesaba una vez terminaba la celebración[22]. Pero de modo significativo Lutero en 1543 calificó de zwingliano a un párroco que proponía el principio *cessare actione, cessare Sacramentum*[23]. De hecho, fue Melanchton quien formuló la famosa frase: *cessante usu sacramenti cesset quoque sacramentum*[24], y ello a pesar de que la misma *Confessio augustana* recoge los términos de una presencia *vere* et *substantialiter*[25]. Según Lies, «para Lutero la adoración de la Eucaristía es posible, pues se trata del mismo Cristo; para Melanchton, sin embargo, no»[26].

1.2. La enseñanza del Concilio de Trento

El magisterio de Trento hay que situarlo en el contexto del planteamiento luterano. Por tanto, no debe esperarse encontrar en el Concilio un tratamiento general del Misterio eucarístico, sino solo de las cuestiones polémicas, sin entrar en la parte aprovechable que pudieran tener ciertas propuestas parciales de Lutero, aun condenadas en su unilateralidad. Esta consideración permite entender la ausencia o parquedad en el tratamiento de aspectos como el lugar de la Palabra de Dios en la celebración, el sacerdocio común de los fieles y su relación con el sacrificio, etc. Así también, al subrayar principalmente la dimensión sacrificial de la Eucaristía, se corría el riesgo de dejar en un segundo plano la alabanza al Padre y la acción de gracias, aspectos pertenecientes también a la concepción católica del Misterio eucarístico. Finalmente, el tratamiento redaccional de la presencia real en el Decreto sobre el sacramento de la Eucaristía (DS 1635-1661) separadamente de la comunión bajo ambas especies y del aspecto sacrificial de la Misa (DS 1725-1734; 1738-1760) creó

[21] Cf. WA Br 3, 942.

[22] Cf. Rehm, 164-165, 178-179.

[23] Cf. WA Br 10,3894,22-24.43-47.

[24] *Corpus Reformatorum*, Minerva-Johnson, Frankfurt am Main-New York 1834ss., 7, 877,16s.

[25] BSLK 247.

[26] L. Lies, «Realpräsenz bei Luther und den Lutheranern heute», en: *Zeitschrift für katholische Theologie* 119 (1997) 185.

Universidad Pontificia de Salamanca

posteriormente dificultades para una comprensión unitaria de la Eucaristía[27].

En lo que se refiere al aspecto de sacrificio, señalaba Trento que al decir Jesucristo a los apóstoles «haced esto en memoria mía», les ordena ofrecer su sacrificio bajo las especies de pan y de vino, y los constituye en sacerdotes. El sacerdocio de Cristo continúa tras su muerte y su resurrección en sus ministros, y su ofrenda se actualiza en el sacrifico eucarístico que la Iglesia misma ofrece y se ofrece junto con su Señor. La Eucaristía es «un auténtico y único sacrificio» (DS 1740). Se trata del mismo y único sacrificio de Cristo –enseña Trento– ofrecido una sola vez para siempre en la cruz y que ahora se actualiza de modo real. Solo se diferencia en el modo incruento de ofrecerlo (*diversa ratio offerendi*). La Iglesia lo «hace presente» (*repraesentatur*), y lo ofrece como «sacrificio visible» de Cristo, en satisfacción por los pecados de los vivos y difuntos. Además, para la comunión digna y fructuosa del cuerpo del Señor no basta la sola fe, sino también la ausencia del pecado grave y el estado de gracia, afirma el concilio con vistas a completar las tesis luteranas.

Trento no está pensando primariamente la Misa como un acto de culto dentro del género histórico del sacrificio religioso natural o veterotestamentario, sino desde su identidad con el acto único del sacrificio de la cruz, que no tolera ningún otro sacrificio. «Por tanto, la forma sacramental de ofrecimiento es distinta, y los fieles –como miembros del cuerpo que es la Iglesia– son introducidos con Cristo en la relación con el Padre y en su *koinonía* con él en el Espíritu (cf. Ef 3,14-4.16; Col 1,24). Es igualmente cierto que una comprensión insuficiente del carácter sacrificial de la Misa aparece también en las teorías postridentinas sobre la Misa, que pretendían hallar en la dimensión del signo litúrgico un acto de destrucción de la ofrenda, mientras que –en realidad– se trata de la actualización del sacrificio de la cruz por la palabra, de forma especial en la plegaria eucarística, que el sacerdote pronuncia por encargo de Cristo»[28].

[27] Cf. Garijo-Guembe, 37; Rehm, 95-96.

[28] G. H. Müller, *La Misa. Fuente de vida cristiana*, Cristiandad, Madrid 2004, 215.

Universidad Pontificia de Salamanca

Siglos más tarde el Concilio Vaticano II reafirma la comprensión de la Misa como sacrificio específico y único. El primer capítulo de la Const. *Sacrosanctum Concilium* cita el Decreto sobre la Misa de Trento, a la vez que propone su celebración como memorial del misterio pascual de pasión, muerte, resurrección y ascensión del Señor (cf. SC 5, 7, 47; LG 3, 10, 12, 34). Aparecen destacadas igualmente las dimensiones sacrificial y convivial. La Instr. *Eucharisticum mysterium* (1967) recuerda que la Misa es inseparablemente un sacrificio que remite y actualiza el único sacrificio de la cruz, el memorial de la muerte y la resurrección del Señor, y Santa Cena en que los fieles se alimentan del cuerpo y de la sangre de Cristo[29]. En la *Institutio generalis missalis romani* (2002) también aparece la idea de banquete sacrificial (cf. n. 72).

En cuanto a la presencia eucarística, la posición luterana clásica afirmaba una presencia «sacramental», «sobrenatural» y «espiritual»[30]. Sin embargo, Trento define la naturaleza de esa presencia de esta manera: verdadera, real y sustancial (*vere, realiter, substantialiter*, DS 1636). El sentido de esos términos en Trento resulta claro: hay un «cambio» en el pan y en el vino, de los que solo permanece la apariencia material (las «especies»), pues con las palabras de la consagración se convierten –en sentido ontológico– en el cuerpo y la sangre de Cristo. Por ello, en cuanto al modo de la presencia, Trento propuso el término «transustanciación» como «muy adecuado» (*aptissime*) para reflejar ese cambio (cf. DS 1652), y el más conveniente para dialogar con la ciencia del momento. En la tradición artistotélico-tomista –que es la que tiene en mente el Concilio, aunque no se vincula de modo necesario a ella–, «sustancia» es aquello que hace que algo sea lo que es en su sentido «meta-físico» y ontológico. Sustancia no es lo que el término evoca en el lenguaje actual: la materialidad físico-química del pan y del vino que permanece, esto es, los «accidentes». Sustancia es «aquello» que «está ahí» y se manifiesta a su vez en los accidentes. Según eso, se afirma que el Señor resucitado y glorificado se halla a la derecha del Padre, a la vez que se hace presente de modo «sacramental» –bajo

[29] S. Congregación de Ritos, Instr. *Eucharisticum mysterium*, n. 3: AAS (1967) 541; Garijo-Guembe, 49-50.

[30] Cf. BSLK 799, 1006, 1013.

Universidad Pontificia de Salamanca

signos– y «según su sustancia» –no, por tanto, según accidentes– en tantos lugares como se celebre la Eucaristía (cf. DS 1636). Pero continúa intacta la materialidad de los accidentes de pan y vino, que permanecen de modo milagroso sin sujeto, y «localizan» la presencia sustancial-personal del Señor, pero no la limitan en dimensiones espaciales, tal como temía Lutero.

El Concilio trata también de la comunión bajo las dos especies (que señala como no imprescindible) y defiende la legitimidad de la praxis de las llamadas misas «privadas». Finalmente, la presencia «sustancial» no se da tan solo durante la celebración eucarística, pues al ser permanente la transformación perdura también la presencia mientras siga siendo evidentes a los sentidos los accidentes de pan y de vino. De aquí se deduce la legitimidad de la adoración eucarística (cf. DS 1656).

II. El diálogo católico/luterano tras el Concilio Vaticano II

Gracias al movimiento litúrgico de los siglos XIX y XX, la teología católica se enriqueció en los años previos al Concilio Vaticano II, y algunas de sus ideas principales se recogieron en los textos de la Const. *Sacrosanctum Concilium* (cf. nn. 5-11.47, etc.).

Fue decisiva la recuperación del fundamento bíblico del término «memorial», atestiguado por los Padres y la liturgia –y que en parte se debía a la aportación del benedictino Odo Casel– con consecuencias esperanzadoras para el diálogo con las Comunidades nacidas de la Reforma. Como se sabe, el tema también fue promocionado en el ámbito reformado especialmente por Max Thurian[31]. Esta categoría teológica ha facilitado en parte la superación de las reticencias protestantes, pues el término «memorial del sacrificio» resulta más acorde con la unidad entre el sacrificio de la cruz y la Misa («renovación», en cambio, podría dar la impresión de un

[31] M. Thurian, *La Eucaristía: memorial del Señor. Sacrificio de acción de gracias y de intercesión*, Sígueme, Salamanca 1965. Cf. también L. Lies, *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*, Styria, Graz 1996, 43-44.

Universidad Pontificia de Salamanca

«nuevo» sacrificio numéricamente distinto). La Misa es acción sacrificial no porque reitere, complete o se sume al Sacrificio de Cristo, sino porque es memorial sacramental (anámnesis) que *re-presenta* bajo signos eficaces (la plegaria y los signos) la obra salvadora de Cristo. El memorial se lleva a cabo por medio del ministerio de la Iglesia, a la que Cristo une en su ofrenda al Padre. No se trata de una multiplicación de sacrificios, sino de la actualización de la única ofrenda sacerdotal posible: la de Cristo. De manera que todo lo que supone el sacrificio histórico de la cruz se actualiza en la celebración eucarística, su «memorial sacramental»[32].

Por otra parte, y prácticamente coincidiendo con la clausura del Concilio, la encíclica *Mysterium fidei* (1965) de Pablo VI planteó de manera urgente la cuestión de la presencia eucarística, ante las interpretaciones entonces en curso sobre la «transignificación» y la «transfinalización». Posteriormente insistió de nuevo sobre el tema en *El Credo del Pueblo de Dios*: «Cualquier interpretación de teólogos que busca alguna inteligencia de este misterio –decía el Papa–, para que concuerde con la fe católica debe poner a salvo que en la misma naturaleza de las cosas, independientemente de nuestro espíritu, el pan y el vino, realizada la consagración, han dejado de existir», para ser ahora el cuerpo y la sangre adorables de Cristo que se nos da como alimento[33]. En otras palabras, es necesario afirmar la transformación del ser de los elementos, alcanzando así la máxima unidad entre signo y realidad significada. Los interlocutores católicos del diálogo ecuménico seguirán con atención este aspecto.

2.1. Los primeros diálogos sobre la Eucaristía

El diálogo sobre la doctrina eucarística estuvo presente en el incipiente movimiento ecuménico desde principios del siglo XX[34]. Con el tiempo, y especialmente en Alemania,

[32] Cf. García Ibáñez, *L'Eucharistia*, 342-359.

[33] Cf. *El «credo» del Pueblo de Dios* (30 junio 1968) 25, en: AAS 60 (1968), 442-443.

[34] Así, por ejemplo, en la II Conferencia Mundial de la Comisión *Faith and Order* del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Edimburgo, en 1937, se habían propuesto formulaciones como la siguiente: «Si el

Universidad Pontificia de Salamanca

tuvieron lugar conversaciones sobre la Cena del Señor entre luteranos y reformados. En ese contexto hay que situar las reuniones que dieron lugar a las *Arnoldshainer Abendmahlsthesen* (1957-1962)[35]. Posteriormente, en 1973, se firmaba la *Concordia de Leuenberg*, en la que se consideran superadas las divisiones existentes desde el siglo XVI entre luteranos y reformados, y se permite la intercomunión entre los fieles de ambas confesiones[36]. De modo análogo hay que reseñar las conversaciones entre luteranos y anglicanos, que dieron más adelante lugar al llamado *Informe Pullac*, en el que se llegó a conclusiones «más de tipo descriptivo que normativo»[37].

sacrificio se entiende como lo entendían nuestro Señor y sus discípulos y la Iglesia primitiva, incluye no solo la muerte de Cristo, sino también la obediencia a su ministerio terrenal y su vida resucitada y ascendida, en la cual hace aún la voluntad del Padre y vive eternamente para interceder por nosotros», L. Vischer (ed.), *A Documentary History of the Faith and Order Movement (1922-1968)*, Sant Louis (Missouri) 1963, 57.

[35] Cf. U. Kühn, «Abendmahl IV. Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwort», en: *Theologische Realencyklopedie* 1, Berlin-New York 1977, 153-155; E. Lessing, *Abendmahl*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 25-36.

[36] Cf. M. Lienhard, «Leuenberger Konkordie», en: H. Krüger (Hrsg.), *Ökumene-Lexicon*, Frankfurt ²1987, 757-758; Lessing, *Abendmahl*, 36-40. Para los acuerdos entre evangélicos y reformados, cf. L. Lies, «Orientierungshilfe der EKD zum Abendmahl», en: *Zeitschrift für katholische Theologie* 125 (2003) 240-254. La Iglesia Católica no compartía esos desarrollos. Por ejemplo, en una conferencia pronunciada en Salamanca por Jerôme Hamer, del entonces Secretariado para la Unidad de los Cristianos, advertía la imposibilidad de la intercomunión con los luteranos: cf. «El problema de la intercomunión», en: *DialEcu* III, n. 9 (1968) 189-204. Puede verse también J. Manzanares, «Unidad de fe y comunidad eucarística. Sobre el problema de la intercomunión», en: *DialEcu* VIII, n. 29 (1973) 3-30; «Message du Liebfrauenberg de l'Assemblée commune des Eglises luthériennes et réformées de France (22.3.1981)», en: *Istina* 29 (1984) 180-184; «Synode national de l'Eglise Réformée de France (Nancy, 12-15 mai 1983)», en: *Istina* 29 (1984) 196-206; Y. Congar, «De Marburg (1529) à Leuenberg (1971). Luthériens et Réformés au temps de l'opposition et sur la voie d'une union», en: *Istina* 30 (1985) 47-65; «Commission d'étude catholique-luthérienne-réformée», en: *SI* 27 (1975/2) 24.

[37] Cf. Rehm, 29-30. Cf. «Report of the Anglican-Lutheran International Conversations 1970-1972, Authorized by the Lambeth Conference and the Lutheran World Federation», en: *Lutheran World* 19 (1972) 387-399.

Universidad Pontificia de Salamanca

Era natural que el inicio del diálogo entre católicos y luteranos tuviera lugar también en la patria de Lutero, marcada por esa división confesional. En Alemania el cardenal Jäger y el obispo luterano Stählin habían iniciado conversaciones estables periódicas desde 1946 sobre distintos temas. Posteriormente el cardenal Volk y el obispo evangélico Kunst promovieron unos Círculos de diálogo entre ambas confesiones, que darán lugar con el tiempo a documentos conjuntos[38]. En ámbito académico, en 1970/1971 se llevó a cabo en la Universidad de Munich un estudio conjunto de católicos y luteranos sobre la Eucaristía, a iniciativa de los profesores Heinrich Fries y Wolfhardt Pannenberg[39]. Posteriormente, en los primeros años tras la clausura del Concilio Vaticano II, tendrá relevancia para el tema eucarístico el diálogo entre católicos y luteranos en Estados Unidos, con avances significativos que dieron lugar a dos importantes documentos titulados *The Eucharist as Sacrifice* (1967) y *Eucharist and Ministry* (1970)[40].

Sobre todo el primer documento merece una particular atención. En efecto, *The Eucharist as Sacrifice* (1967) recuerda que «los documentos confesionales de ambas tradiciones concuerdan en que la celebración de la Eucaristía es el sacrificio eclesial de alabanza, autodonación u oblación» (I, 1, b). Afirma

[38] Cf. Rehm, 36.

[39] Cf., «Abendmahl und Abendmahlgemeinschaft – Gemeinsamer Bericht über die Arbeit der Münchener ökumenische Seminare des Wintersemesters 1970/1971», en: *Una Sancta* 26 (1971) 68ss.

[40] Textos originales en: *Lutherans and Catholics in Dialogue: III. The Eucharist as Sacrifice*, Washington-New York 1967; (trad. esp. Grupo USA de luteranos y católicos en diálogo, «La eucaristía: una declaración luterano-católica», en: *DialEcu* XXII, n. 73 (1987) 316-328). *Lutherans and Catholics in Dialogue: IV. Eucharist and Ministry* (Washington-New York 1970); (trad. esp. «Eucaristía y ministerio. Una declaración luterano-católico romana», en: GM 1, 722-745; y en: *Seminarios* 57-58 (1975) 469-488). Cf. W. E. Winterhager, «Zusammenkommen–Übereinstimmung–Hoffnung. Zum lutherisch-katholischen Dialog in den USA», en: *Bausteine für die Einheit der Christen* 11 (1971) 4-11; W. Aberveck, «Gegenseitige Annerkennung des Amtes? Bemerkungen zu einem lutherisch-katholisch Dokument in Amerika», en: *Cath* 26 (1972) 172-191; R. Freiling, «Katholisch-lutherische Konvergenzen in den USA», en: *Bensheim* 25 (1974) 76-78; H. Schütte, *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche*, Düsseldorf 1974, 359-370.

Universidad Pontificia de Salamanca

de igual modo que ambas tradiciones se refieren al único sacrificio de la cruz (cf. I, 2, a). El texto explica la expresión «la Iglesia ofrece al mismo Cristo» de la siguiente manera: «Por medio de la unión entre Cristo y los cristianos, la asamblea eucarística 'ofrece al mismo Cristo' al consentir en ofrecerse a sí misma por medio de él al Padre en el poder del Espíritu santo» (I, 2, b). Entiende que la noción de sacrificio propiciatorio es «una afirmación enfática de la presencia en la celebración eucarística del único sacrificio propiciatorio de la cruz» (I, 2, c). También señala que Jesús está presente en su Iglesia y en su palabra, así como en el sacramento de la Cena (II, 1, a y b). Católicos y luteranos confiesan en común la presencia real y verdadera del Señor en la Eucaristía. El texto recoge aquí la fórmula de Trento: es presencia real, verdadera, sustancial; la califica de sacramental, sobrenatural y espiritual (II, 1, c). Esta presencia no acontece mediante la fe del creyente, sino «por el poder del Espíritu Santo por medio de la palabra» (II, 1, d). Aunque la virtud y presencia real de Jesucristo en la Eucaristía no dependen de la fe del que lo recibe, se menciona la necesidad de la fe para recibir el sacramento. El documento aborda finalmente las diferencias entre ambas concepciones en las formulaciones teológicas que expresan el modo de esta presencia real, y también en cuanto a su duración.

La cuestión eucarística aparece de nuevo, ahora en ámbito francófono, en 1972, en el documento *Vers une même foi eucharistique?* del Grupo ecuménico de Les Dombes, una iniciativa de teólogos católicos, luteranos y reformados[41]. Trata de la «presencia real, viva y activa de Cristo» en la Eucaristía (n. 17). Esta presencia no depende de la fe, pues es el mismo Señor quien se vincula al acontecimiento sacramental, por la «palabra creadora de Cristo» y el poder del

[41] Groupe les Dombes, *Vers une même foi eucharistique?*, Les Presses de Taizé 1972; trad. esp. en: GM 1, 654-660. Cf. U. Kühn, «Abendmahl IV», 196-198. Comentarios al texto: M. Thurian en: *La Documentation Catholique* (2.4.1972), 337-338; P. Rodríguez, *Iglesia y ecumenismo*, Rialp, Madrid 1979, 364-404. El texto se inspiraba en materiales precedentes como *L'intercommunion* y *Réflexions et questions touchant la 'communicatio in sacris'*, ambos de 1969 (recogidos en M. Thurian - J. Klinger - J. de Baciocchi, *Vers l'intercommunion*, Mâme 1970), así como principalmente el *Acuerdo ecuménico sobre la Eucaristía* de la Comisión 'Fe y Constitución' del CEI de 1968 (en: *Verbum caro* 87 [1968] 1-10).

Universidad Pontificia de Salamanca

Espíritu Santo (cf. n. 19). Como manifestación práctica de esta presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, el texto urgía, por ejemplo, la necesidad de difundir en ámbito evangélico el uso de la comunión de enfermos (cf. n. 20). En relación con la dimensión sacrificial, se habla de la Eucaristía como «comida sacramental, la nueva comida pascual del pueblo de Dios», a lo que añade: «Esta comida es la señal eficaz del don que Cristo hace de sí mismo como pan de vida mediante el sacrificio de su vida, muerte y resurrección» (nn. 4-5). Inseparablemente unido al concepto de Cena se encuentra, por tanto, el de sacrificio. Después se expone la dimensión de la Eucaristía como acción de gracias al Padre, como memorial de Cristo y como don del Espíritu (cf. nn. 7-16). En lo que se refiere al aspecto de memorial, el documento de Les Dombes recuerda que «Cristo ha instituido la Eucaristía como memorial (anámnesis) de toda su vida y, sobre todo, de su cruz y de su resurrección. (...) Cumpliendo el memorial de la pasión, de la resurrección y de la ascensión de Cristo, nuestro gran sacerdote e intercesor, la Iglesia presenta al Padre el sacrificio único y perfecto de su Hijo, y le pide que aplique a cada hombre el beneficio de la gran obra de la redención que proclama» (nn. 9-10). De esta manera, alude al mismo sacrificio de la cruz, que se presenta al Padre de modo actual en cada celebración eucarística. Con todo, por parte católica se mantenían las conocidas reservas respecto a la admisión de no-católicos a la comunión eucarística[42].

2.2. *El diálogo oficial católico-luterano a nivel mundial*

Los contactos entre la Federación luterana mundial y la Iglesia católica con motivo de la participación de observadores luteranos durante la celebración del Concilio Vaticano II propiciaron la formación de un Grupo de Trabajo católico romano/evangélico luterano, que se reunió en dos ocasiones (Estrasburgo, agosto de 1965, y abril de 1966). Este Grupo recomendó la apertura de dos diálogos. Uno de ellos versaría sobre las cuestiones teológicas controvertidas, y comenzó

[42] Cf. el documento entonces aprobado «Instruction sur les cas d'admission des autres chrétiens a la communion eucharistique dans l'Église catholique», en: *SI* 18 (1972) 3-6; J. Hamer, «Raisons doctrinales de l'instruction», en: *SI* 18 (1972) 7-8.

Universidad Pontificia de Salamanca

su andadura en 1967. Se formó una Comisión de estudio, que elaboró una amplia relación de temas para tratar en el futuro, con el título de *El Evangelio y la Iglesia* (1973), también conocida como Relación de Malta[43]. Tras su publicación se creó oficialmente la Comisión mixta católico romana/evangélico luterana, de ámbito internacional.

Entre los temas que *El Evangelio y la Iglesia* enumeraba aparece la Eucaristía en sus últimos números (68-72)[44]. De hecho, en marzo de ese mismo año de 1973, se habían presentado en Ginebra, en el contexto de los trabajos internos de la Comisión mixta, varias aportaciones de luteranos y católicos de distintos países[45]. En palabras del entonces presidente de la Federación Luterana Mundial, se trataba de preparar «una nueva época» en las relaciones entre Roma y Ginebra[46]. Sin embargo, las posturas al respecto de la Eucaristía se encontraban todavía muy lejos –comenta Rehm– de la intercomunión que algunos proponían como principio del diálogo ecuménico sobre este sacramento[47]. En esa misma

[43] Texto en: *Lutherische Rundschau* 22 (1972) 344-362, y en: *Lutheran World* (1972-1973) 259-273. (Trad. esp. GM 1,265-292). Sobre los diálogos, cf. W. Kasper, «Realismus – aber auch Hoffnung. Zu Hans Conzelmanns Warnung vor ökumenischer Euphorie», en: *Lutherische Monatshefte* 9 (1970) 545-546; H. Meyer, «Das Gespräch zwischen Römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission», en: *Una Sancta* 26 (1971) 331-338; «Le dialogue avec les luthériens au niveau international», en: *SI* 33 (1971) 21-22. Cf. También, H. Grote, «Malta und die Ökumene», en: *Bensheim* 3 (1972) 65-66; V. Vatja, «Die Verheißung der Gegenwart für die Zukunft der Ökumene», en: *Lutherische Rundschau* 22 (1972) 362-380; E. Hahlbusch, «Malta-Dokument: Das Evangelium und die Kirche», en: *Bensheim* 24 (1973) 14-16.

[44] Sobre la práctica abusiva de la llamada «intercomunión» la Relación afirmaba que «nos damos bien cuenta de que a menudo un comportamiento desconsiderado y espiritualmente irresponsable es un obstáculo para una solución definitiva» (n. 69), aunque animaba a las autoridades de ambas Iglesias a profundizar teológicamente sobre el tema y a «permitir actos ocasionales de intercomunión» (n. 73; cf. G. Hinzen, «Dass Thema 'Eucharistie' im Spiegel der Catholica», en: *Cath* 53 (1999) 233-253.

[45] Cf. «Commission internationale mixte lutherienne-catholique romaine», en: SI 21 (1973) 16-17.

[46] Cf. *Protokoll der Gemeinsamen Römisch-katholisch/Lutheranischen Arbeitsgruppe 1.Sitzung Genf, 20.-24.März 1973*, pro manuscripto, 5.

[47] Cf. Rehm, 49.

Universidad Pontificia de Salamanca

reunión ginebrina, mons. Jerôme Hamer, representante cualificado del lado católico, aludía a la necesidad de considerar con atención las distintas enseñanzas sobre la Eucaristía en ambas confesiones[48]. Otra significativa voz católica, Mons. Charles Moeller, se había referido de igual modo a las diferencias en la concepción del ministerio eclesial, que requerían una clarificación antes de abordar de lleno el tratamiento del Misterio eucarístico[49]. Habrá que proceder sin prisas –se dijo entonces– para buscar un buen entendimiento en un futuro encuentro[50]. El documento final suscrito estaba más dirigido a la praxis que a las cuestiones teológicas. Quedaban, pues, pendientes las cuestiones centrales en torno a la Eucaristía que mencionaba *El Evangelio y la Iglesia*[51]. Pronto se abordarán por la Comisión mixta con el documento *La Cena del Señor*.

2.3. *La Cena del Señor (1978)*

Las dos primeras sesiones de la Comisión mixta católico-luterana (Ginebra, marzo de 1973 y Roma, enero de 1974) valoraron la posición de ambos interlocutores con respecto a la Relación de Malta, y establecieron los objetivos del diálogo. Se afirmaba entonces que no se habían discutido de forma suficiente y satisfactoria tres temas particulares de los mencionados en el documento de Malta, entre ellos el de la Eucaristía. Para cada uno de esos temas se creó una subcomisión, que aportaría los materiales para el estudio de la Comisión mixta. El tema eucarístico se examinó, en efecto, en dos sesiones plenarias de la Comisión (Liebfrauenberg, marzo de 1976; Paderborn, marzo de 1977)[52].

[48] Cf. *Protokoll der Gemeinsamen Römisch-katholisch/Lutheranischen Arbeitsgruppe 1. Sitzung Genf, 20.-24.März 1973*, 52.

[49] Cf. Rehm, 13.

[50] Cf. Rehm, 53.

[51] Cf. Evangelische-Theologische Fakultät der Universität München, *Gutachten zu dem von der Gemeinsamen Kommission vorgelegten Dokument 'Das Herrenmahl' (10.12.1980)*, pro manuscripto, 4.

[52] Cf. «Commission mixte luthérienne/catholique. Liebfrauenberg, 15-21 mars 1976», en: *SI* 31 (1976) 12-13; «Réunion de la Commision mixte luthérienne/catholique romaine (Paderborn, du 7 au 12 mars 1977)», en: *SI* 35 (1977/3-4) 6.

Universidad Pontificia de Salamanca

Durante este proceso se puso de relieve que el problema central giraba sobre la cuestión del carácter sacrificial de la Cena, aspecto tratado en la reunión de marzo de 1977 en Paderborn, donde –según Rehm– reinó «un gran espíritu de reserva»[53]. Un comunicado de prensa valoraba el clima teológico del siguiente modo: «hace falta manifestar que el proceso ha durado más de lo que se esperaba, no porque nos hayamos demorado en disquisiciones, sino porque queríamos la mejor formulación para votarla»[54]. El proceso supuso una serie de estudios para confirmar si los puntos controvertidos lo eran realmente (sobre todo las cuestiones del sacrificio y de la presencia), así como también para abordar la relación entre la Eucaristía y el perdón de los pecados. Por otra parte, surgía la necesidad de analizar también cuál era la concepción sobre la Iglesia y el ministerio eclesial.

El trabajo desembocó felizmente en el documento *La Cena del Señor* (*Das Herrenmahl*, 1978)[55]. El texto ha sido cali-

[53] Cf. Rehm, 55.

[54] *Protokoll der Gemeinsamen Römisch-katholisch/Lutheranischen Arbeitsgruppe 3.Sitzung Paderborn 5.-12.März 1977*, 29.

[55] Texto original alemán en Gemeinsame Römisch-katholische/ Evangelisch-lutherische Komission, *Das Herrenmahl,* Paderbom-Francfort a. M. 1978. Versión española en: *DialEcu* XIV, n. 50-51 (1979) 387-413, y en: GM I, 292-320; también en: *Phase* 110 (1979) 113-124. En su edición completa alemana, el documento contiene dos apéndices: por una parte, incluye los textos litúrgicos para la celebración de la Eucaristía en ambas Iglesias (cuatro plegarias eucarísticas católicas, y seis ordenaciones luteranas de la Cena procedentes de diversos países y tradiciones); por otra parte, incluyen también seis breves contribuciones de teólogos católicos y luteranos en los que se trata de fijar puntos esenciales (la presencia de Cristo y la Eucaristía como sacrificio, entre otros), y valoran hasta qué punto las cuestiones tradicionalmente controvertidas, y que son causa de la separación de ambas Iglesias, pueden llegar hoy a solventarse, atendiendo a las investigaciones recientes. Cf. R. Bieber, «Die gemeinsame katholisch/lutherische Erklärung zum 'Herrenmahl'», en: *Bensheim* 30 (1979) 87-93; A. Mauder, «Zur Bedeutung des gemeinsamen lutherisch/katholisch Dokumentes 'Das Herrenmahl' für den christlichen Gottesdienst», en: *Bensheim* 30 (1979) 112-117; R. Frieling, «Katholisch-lutherischer Dialog: Gemeinsamer Glaube und offene Fragen. Zum Dokument 'Das Herrenmahl'», en: *Bensheim* 29 (1978) 108-110; F. Fleinert-Jensens, «De la *Confesión de Augsburgo* a *La Cena del Señor*. Esbozo de una concepción luterana de la Cena», en: *DialEcu* XVI, n. 55-56 (1981) 185-198; C. Vagaggini, «Observations sur le document de 1978 de la commission

Universidad Pontificia de Salamanca

ficado como un «catecismo ecuménico sobre la Eucaristía»[56]. La Comisión mixta expresaba el deseo de «aproximarse más a la plena comunión en la fe y, por consiguiente, a la comunión en la mesa del Señor, que ardientemente deseamos» (*prólogo*). En la Introducción señala que «la comunión en la Eucaristía es, en efecto, un elemento integrante de la plena unidad de los cristianos y supone realizada la unidad en la fe» (n. 1). Se recordaba así que no podía haber comunión eucarística donde no existe previa comunión plena en la fe. A la vez, se traía a la memoria que restaban todavía dos fuertes escollos: la concepción de la Misa como sacrificio propiciatorio y el tema de la presencia eucarística[57]. Veamos a continuación el tratamiento de esos dos aspectos en el documento.

a) El sacrificio eucarístico

El texto propone el aspecto sacrificial de la Eucaristía como «participación (*Teilhabe*) en el sacrificio de Cristo»[58].

mixte catholique-luthériennne sur l'Eucharistie», en: *SI* 39 (1979/1-2) 37-42.

[56] H. Schürmann, «Die Eucharistifeier al summa et compendium Evangelii. Die ökumenische Zielvorstellungen der lutheranisch-katholischen Dokuments 'Das Herrenmahl'», en: *Theologie und Glaube* 71 (1981) 411.

[57] Cf. Rehm, 63; Wenz, *Einführung*, 203-204.

[58] Cf. Rehm, 221. Discrepan del documento en este punto (y, en general, sobre la concepción de la Misa como sacrificio) Kommission für Catholica-Fragen der evangelische-lutherische Kirche in Bayern, *Bericht zum Dokument der Gemeinsamen Kommission 'Das Herrenmahl'*, pro manuscripto, 2-4; Ökumene-Arbeitkreis der evangelische Landeskirche in Württenberg, *Stellungnahme zum Dokument 'Das Herrenmahl' (7.4.1981)*, pro manuscripto, 7; Evangelische-lutherische Gebiet-Kommission für Norddeutschland, *Stellungnahme zum Dokument 'Das Herrenmahl'*, 4/1980, pro manuscripto, 15-16; Kirchlichen Kommission für Auslandsangelegenheiten der evangelisch-lutherischen Kirche Finlands, *Stellungnahme zu 'Das Herrenmahl'*, pro manuscripto, 6-7; Evangelische Michaelbruderschaft, *Stellungnahme zum 'Herrenmahl' (12.10.1979)*, Quatember 1/1980, 41; Evangelisch- theologische Fakultät Universität Hamburg, *Gutachten der am Fachbereich (28.5.1980)*, pro manuscripto, 3; Evangelisch-theologische Fakultät der Universität München, *Gutachten zu dem von der Gemeinsamen Kommission vorgelegten Dokument 'Das Herrenmahl' (10.12.1980)*, 12, 22-23; T. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*, Matthias-Grünnewald, Mainz 1979,

Universidad Pontificia de Salamanca

«Cuando, en la Cena del Señor, nos presentamos ante Dios dándonos a él, no lo hacemos más que 'por Cristo', es decir, en referencia al don que él hace de sí mismo… Darse es a fin de cuentas abrirse para recibirle» (n. 18). Esa participación consiste en un sacrificio de alabanza, por el que la Iglesia ofrece al Hijo como ofrenda agradable al Padre (cf. n. 33). El pueblo de Dios y la comunidad participarán –por medio de la Cena– de este acontecimiento salvífico de «muerte y resurrección». «La Iglesia que anuncia la muerte del Señor, es llamada ella misma a unirse a esta muerte. No sólo debe conocer y hablar de este sacrificio, sino también dejarse asumir por él. Muriendo con su Señor, debe estar preparada para resucitar con Él» (n. 34). Sin la muerte y la resurrección de Cristo no habría Cena, como tampoco habría Iglesia.

Sin embargo, nos encontramos –comenta el texto– ante un sacrificio peculiar, que ha de entenderse de modo adecuado. Por parte católica se propone la Cena como un *verum et proprium sacrificium* con valor propiciatorio por nuestros pecados (cf. Hb 4,16) y los de los fieles difuntos, a la vez que se recuerda que la víctima es la misma (cf. n. 57; *sacrificium visibile propiatorium pro vivis et difunctis*, enseñaba Trento, cf. DS 1743). Sin embargo, «los católicos no pueden entender la Misa como un sacrificio expiatorio –o *Sühnopfer*– en el sentido de que Cristo vuelva a padecer de nuevo –o deba padecer otra vez– por los pecados del mundo, o de que se prolonguen la satisfacción tal como él la realizó en la cruz»[59]. Esta aclaración resulta decisiva para el diálogo ecuménico con el protestantismo en general, y con la teología luterana en particular. Por su parte, «la Reforma luterana ha reconocido en la Cena del Señor el sentido de un sacrificio de acción de gracias por el sacrificio de la cruz presente en el sacramento» (n. 60). «Según la concepción de la Reforma luterana, la celebración de la Cena del Señor tiene como objetivo propio el ofrecer a la comunidad reunida el don del sacrificio de la cruz, que está allí presente, para que ella lo reciba –en la fe– como medio eficaz de salvación» (n. 59).

165-170; E. Iserloh, «'Das Herrenmahl' im römisch-katholisch und evangelisch-lutherischen Gespräch», en: *Theologische Revue* 3 (1979) 182, 190.

[59] Vagaggini, «Observations», 38-39.

Universidad Pontificia de Salamanca

El documento descubre en la noción de sacrificio de alabanza el concepto reconciliador de ambas posiciones, si bien adecuadamente entendido. «Nuestras tradiciones coinciden en ver en la Eucaristía un *sacrificio de alabanza*. No se trata de una alabanza puramente verbal, ni de una suma o complemento que los hombres, por sus propias fuerzas, añadirían al sacrificio de alabanza y de acción de gracias que Cristo ofreció al Padre. El sacrificio de alabanza eucarística no es posible más que por el sacrificio de Cristo en la cruz; de ahí que éste continúe siendo el contenido primordial del sacrificio de alabanza de la Iglesia. Es únicamente 'por él, con él y en él', nuestro sumo Sacerdote y nuestro intercesor, como ofrecemos al Padre, por el Espíritu Santo, nuestra alabanza, nuestra acción de gracias y nuestra plegaria'» (n. 37).

Es la Eucaristía un sacrificio de alabanza y de acción de gracias, pero al mismo tiempo es también un sacrificio propiciatorio[60]. Para profundizar en el concepto de sacrificio el texto acude a la idea de *memorial*, por el que somos incorporados (*hineingenomen*) en su único sacrificio. Así, el n. 36 habla del sacrificio destacando la dimensión anamnética de todo el Misterio eucarístico. Se cita el número 5 del *Documento de Windsor* –entre católicos y anglicanos– para definir este concepto crucial: «Memorial es el recuerdo de la actualización de un acontecimiento realmente ocurrido, que no está sin embargo pasado, sino que está realmente presente» (cf. n. 36). Se trata así de un acontecimiento real, en el que Dios es el causante único y originario de toda salvación, al mismo tiempo que interpela nuestra libertad. No se trata de un suceso imaginario, sino de un hecho derivado de la llamada, de la acción y de la iniciativa de Dios. El memorial no es un hecho subjetivo, sino un acontecimiento divino que se actualiza en presencia de su pueblo (cf. n. 36). Es sacrificio de alabanza y acción de gracias de Cristo y –con él– de toda la Iglesia ofrecido al Padre (cf. nn. 56-61), en propiciación por nuestros pecados (cf. n. 56). Se subraya la exclusividad del sacrificio de Cristo, pues por nosotros mismos somos incapaces de hacer una ofrenda al Padre. Los que son salvados ofrecen un sacrificio que tiene en

[60] Vagaggini afirma, sin embargo, que el término *Sühnopfer* debe traducirse más bien por *expiare* que por *propitiare*, para evitar equívocos: Vagaggini, «Observations», 38.

Universidad Pontificia de Salamanca

su más íntima esencia la relación entrañable entre el Padre y el Hijo. «Es un don del amor de Dios absolutamente libre, al que nada le obliga, y que de ninguna manera ha merecido recibir por parte de los hombres. (...) Al constituirse una unidad entre Cristo y los hombres, la asamblea eucarística 'ofrece a Cristo' porque él consiente ser ofrecido al Padre, por la fuerza del Espíritu santo» (n. 58). Consiste en un verdadero sacrificio que se ofrece al Padre en el Espíritu por los pecados de vivos y difuntos. De esta manera, se resalta de un modo más claro la dimensión comunitaria y solidaria del Misterio eucarístico –tal como ha sabido recordar la mejor tradición protestante–, también con la Iglesia *in gloria*.

Otro problema que abordaba nuestro texto era si «se atribuía al sacerdote un poder sacramental autónomo» respecto al único sacrificio de Cristo. Se trata de la discusión clásica sobre el *ex opere operato*, y hasta qué punto esta idea vincula el Misterio eucarístico con la única fuente de la gracia, que es el sacrificio y los méritos de Cristo (cf. *ibid.*). «Según la doctrina católica, cuando se trata de la doctrina de los sacramentos, el *ex opere operato* significa la prioridad de la acción de Dios. Subrayar esta prioridad es una preocupación luterana» (n. 61, b). Por tanto, cabe aquí un acuerdo: los sacramentos no crean la gracia de sí mismos, sino que lo hacen en función del único sacrificio redentor, al que remite toda celebración de la Cena. El *ex opere operato* no va en absoluto en contra de la fe de los que participan en los misterios. «La importancia de la participación creyente –concluye– en la celebración no queda tampoco lesionada por la convicción de que los frutos de la Eucaristía se extienden más allá del círculo de aquellos que están presentes. [...] Las intercesiones y las intenciones de misas celebradas por tal o cual persona, viva o difunta, no pretenden en absoluto limitar su libertad» (n. 61, d), es decir, la de Cristo, concluye el documento en un claro sentido convergente. Por otra parte, queda pendiente ahondar en la unidad entre Eucaristía y ministerio. «El interés luterano por establecer una neta diferencia entre Cristo y el ministro, puede traer consigo sus complicaciones. *Está muy claro que es el mismo Cristo*. Es él mismo quien se ofrece en la Eucaristía»[61].

[61] Rehm, 107. Existen sin embargo claras dificultades —reconocidas por los mismos luteranos— en la comprensión unitaria de lo que

Universidad Pontificia de Salamanca

b) La presencia eucarística

En la Eucaristía está presente la referencia a la Trinidad: «el misterio de la Eucaristía nos vincula al misterio primordial del Dios uno y trino, desde el cual, por el cual y hacia el cual todo existe» (n. 11). «Llenos de su gracia y vivificados por el Espíritu, podemos transmitir su amor y, por ello, glorificar al Padre» (n. 18). Sobre todo la Eucaristía supone la presencia de Cristo, pues «en el sacramento de la Santa Cena, Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, está plena y enteramente presente con su cuerpo y su sangre bajo los signos del pan y del vino» (n. 16). Es un sacrificio ofrecido al Padre, ya que «Cristo instituyó la Eucaristía, sacramento de su cuerpo y de su sangre, centrado en la cruz y en la resurrección, como anámnesis o memorial de toda la obra redentora reconciliadora de Dios en él» (n. 17). «Este ser-con-Cristo se funda y culmina en el ser-en-Cristo. Bajo los signos del pan y del vino el Señor ofrece su cuerpo y su sangre entregados por todos, es decir, él mismo. [...] Recibir con fe este alimento es hacerse partícipe de una comunión con Cristo, semejante a la del Hijo con el Padre» (n. 19).

Al mismo tiempo, «es el Espíritu quien vivifica» (Jn 6,63) (n. 20). Se insiste en esta dimensión pneumatológica del Misterio eucarístico. «Jesús, durante su vida, lo hizo todo en el Espíritu Santo. [...] También la acción eucarística de Jesús se realiza por el Espíritu Santo. Todo lo que el Señor nos da y todo lo que nos hace aptos para apropiárnoslo es don del Espíritu Santo. Esto se expresa en la liturgia, muy particularmente en la invocación del Espíritu Santo. [...] Gracias al Espíritu Santo, el pan y el vino se convierten –por la palabra creadora– en el cuerpo y la sangre de Cristo. El Espíritu de amor hace efectivo el sacramento de amor» (nn. 21-22).

El texto alude a las calificaciones de esa presencia en las distintas tradiciones («real, verdadera y sustancial» frente a «sacramental, sobrenatural y espiritual»), e intenta armonizar ambas: «Estos conceptos tienen matices distintos en las dos tradiciones pero, en conjunto, se oponen tanto a una presencia espacial o natural, como a una noción puramente con-

supone el ministerio en la Iglesia: cf. Vagaggini, «Observations», 41-42.

Universidad Pontificia de Salamanca

memorativa o figurativa del sacramento» (n. 16)[62]. Se refiere después a la tradicional formulación luterana de la presencia de Cristo «en, con y bajo el pan y el vino», así como la analogía con el misterio de la encarnación. «Los católicos, por su parte, encuentran que –de esta forma– no se hace toda justicia ni a esta unidad [sacramental] ni a las palabras del Señor: 'esto es mi cuerpo'» (n. 50). Con todo, el texto afirma que hay una «transformación» (*Wandlung*), aunque «no se pretende explicar *cómo* se opera este cambio» (n. 51), con lo que el concepto de transustanciación no sería estrictamente necesario, a su juicio. Al exponer la postura católica, en efecto, afirma que «de parte luterana se ha visto generalmente en esta terminología una tentativa de explicar de modo racionalista el misterio de la presencia de Cristo en el sacramento. Algunos piensan también que, de esta manera, el Señor –que está realmente presente– no sería visto como persona, y que esto llevaría a un malentendido de tipo naturalista» (n. 49). Un presunto sustancialismo se opondría, por tanto, a un cierto personalismo. Así, algunos sostienen que la presencia actual de Jesucristo en la Eucaristía ha de entenderse como personal, anamnética y pneumatológica, y no tanto como sustancial[63]; se recurriría más a la teología y la antropología que a la ontología.

En cualquier caso, y aunque las formulaciones del texto no alcancen el consenso que se requeriría, parece ser que en la actualidad se plantea el problema de un modo más pacífico e intentando ir más a las raíces del problema. «El título del documento *La Cena del Señor* –afirma Rehm– nos lleva a pen-

[62] Sobre este aspecto puede verse el estudio de G. Gäde, «'Das Herrenmahl' und die eucaristische Realpräsenz. Theologische Untersuchung zum ökumenischen Konsens im katholisch/lutherischen Dokument 'Das Herrenmahl'», en: *Cath* 35 (1981) 287-317. Allí se afirma una complementariedad del término transustanciación con el de transignificación (cf. ibid., 314-317). «Das ontologischen implikat des tridentinischen Dogmas wird nicht angestastet, sondern nur in einem anderen Reflexionsrahmen wiedergegeben. Auf der hermeneustischen Ebene wäre deshalb 'Transignification' als die beide Positionen gemeinsame Aussageweise zu betrachten» (ibid., 316). Lo que resulta ciertamente discutible.

[63] Cf. J. Betz, «Eucharistie als zentrales Mysterium», en: Feiner–M. Löhrer (Hgrs.), *Mysterium salutis* IV/2, Einsideln-Zürich-Köln 1970, 267; Vagaggini, «Observations», 37.

Universidad Pontificia de Salamanca

sar que se trata de una comprensión cristológica de la misma Cena. [...] Cristo mismo está presente –lo cual es posible para los que creen– para celebrar la Eucaristía. Con Él celebramos la Eucaristía»[64]. En un estudio anejo a la *La Cena del Señor* se abordan las causas históricas e filosóficas del rechazo de Lutero a la doctrina de la transustanciación, concluyendo que los luteranos no deben entender el concepto de transustanciación como una racionalización del misterio de la Eucaristía; y los católicos habrían de aceptar una idea de presencia real en los luteranos sin recurrir al concepto de transustanciación. Aunque reconocen que para la comprensión profunda del Misterio eucarístico, no solo hace falta comprender el *was*, sino también el *wie*[65].

Respecto a la duración de la presencia real, se vuelven a mostrar las coincidencias y las diferencias. Por un lado, católicos y luteranos afirman que esa presencia está dirigida a la recepción por parte de los fieles, que no se limita al momento de la comunión y que no depende de la fe de los cristianos. Por parte evangélica, sin embargo, se valora la adoración eucarística como «una separación inaceptable con el acontecimiento de la Cena» (n. 54). El texto invita a una recíproca comprensión de ambas posturas, a la vez que se conviene que, de alguna manera, Jesucristo permanece en la Eucaristía después de la Cena. «Por parte luterana, sería preciso que se busque la mejor forma de testimoniar el debido respeto a los elementos que han servido para la celebración eucarística, es decir, su consumición posterior, sin excluir la comunión de enfermos. Por lo que atañe a la adoración de la Eucaristía, los católicos deberían estar atentos a que su práctica no contradijera la convicción común del carácter de banquete de la Eucaristía. De igual manera, han de tener en cuenta que existen otras formas de piedad eucarística, por ejemplo, en las Iglesias ortodoxas, sin que –por otra parte– la fe eucarística de estas pueda ser cuestionada» (n. 55)[66]. «El lado luterano se centra en el desarrollo, mientras que el

[64] Rehm, 103.

[65] H. Meyer–V. Pfnür, *Excursus von Herrenmahl-Dokument*, en: 87-88; cit. en Rehm, 128-129.

[66] Según Vagaggini, respecto a la transustanciación «les positions du document en cette matière semblent valides» (Vagaggini, «Observations», 38). Sobre la presencia real, cf. Vagaggini, «Observations», 40-41.

Universidad Pontificia de Salamanca

punto de vista católico entiende la presencia como un hecho metafísico y ontológico, que tiene una serie de manifestaciones en la práctica litúrgica. La teología luterana insiste en el carácter de banquete (*Mahlcharakter*) de la Cena, que tiene su origen en su institución por parte de Jesús»[67]. Se habla así del carácter convivial del Misterio eucarístico. «Católicos y luteranos están igualmente convencidos de que la Eucaristía es un banquete comunitario» (nn. 62-63), sin que merme esto la condición de «memorial del sacrificio» al que se ha hecho antes mención. El texto menciona la preferencia que ha concedido el Vaticano II a la celebración comunitaria respecto a las denominadas «misas privadas». Los luteranos se centran en el participar del banquete mediante la comunión y los católicos insisten en la permanencia de la presencia en las especies del pan y del vino, una presencia adorable[68].

También se aborda la cuestión de la comunión bajo las dos especies: la concomitancia no implica disminución alguna de la presencia, y la cuestión del *Laienkelch* «no es ya un motivo de separación» (n. 64). Se recuerda la importante ampliación de casos –tras la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II– en los que se permite recibir la comunión bajo ambas especies. Al mismo tiempo, se reconoce que la habitual distribución bajo una sola especie obedece a motivos de tipo práctico. «Los reformadores pensaron que la plena conformidad con la institución y la totalidad del signo sacramental no estaban garantizadas del todo, según las palabras de Jesús en la institución [del sacramento], que cuando todos recibían también el cáliz. La doctrina luterana no niega que Cristo esté presente todo él bajo cada una de las dos especies, y la práctica luterana sabe de casos en los que, por necesidad pastoral, la Santa Cena puede ser recibida igualmente bajo una sola especie» (n. 64).

Según Rehm, este documento de 1978 ha tenido «un gran eco» en ámbito protestante[69]. Sin embargo, quedan pendien-

[67] Rehm, 132.

[68] Cf. Rehm, 133-136. Sobre la adoración y culto de la eucaristía en relación con el diálogo ecuménico, puede verse G. Hintzen, «Gedanken zu einem personalen Verständnis der eucharistischen Realpräsenz», en: *Cath* 39 (1985) 279-310.

[69] Cf. Rehm, 148.

Universidad Pontificia de Salamanca

tes importantes cuestiones, como la idea de presencia solo personal, pero no sustancial, contraponiendo de este modo los conceptos de sustancia y persona[70]. Por una parte, la Conferencia episcopal alemana recordó que no era aceptable el término «consustanciación»[71]. El historiador católico de la Reforma Erwin Iserloh explicaba que el concepto de transustanciación quería evitar tanto el concepto tardío-medieval de 'consustanciación', como «una comprensión material, histórica y local» de la presencia real[72]. Por otra parte, varias voces evangélicas han manifestado sus distancias respecto de la presencia real tal como se propone en el documento en el contexto de la noción de transustanciación[73]. Vagaggini recordaba que «la Iglesia no contempló y no contempla la teoría aristotélica como un artículo de fe. Más bien se podría decir que la descripción que hace el concilio de Trento deja intacto el misterio»[74]. Así, se admite un cierto margen de libertad a la hora de interpretar cómo se da esa presencia real en la

[70] Cf., por ejemplo, *Stellungnahme des Rates der EKU – Bereich DDR*, pro manuscripto, 6; *Stellungnahme des Ökumenischen Studienausschusses des Ladeskirchennamtes der Ev.-luth. Landeskirche Hannover zum Dokument 'Das Herrenmahl'*, 1-2, 5.

[71] Cf. Deutsche Bischofskonferenz, *Stellungnahme zum Dokumente der Gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Komision über 'Das Herrenmahl'*, pro manuscripto, 3. En ámbito francés es interesante Commission Épiscopale pour l'Unité, «L'hospitalité eucharistique avec les chrétiens des Églises issues de la Réforme en France (17.3.1983)», en: *Istina* 28 (1983) 407-412.

[72] E. Iserloh, «'Das Herrenmahl' im römisch-katholisch und evangelisch-lutherischen Gespräch», en: *Theologische Revue* 3 (1979) 179.

[73] Cf., Evangelische-Theologische Fakultät der Universität München, *Gutachten zu dem von der Gemeinsamen Kommission vorgelegten Dokument 'Das Herrenmahl' (10.12.1980)*, 10-11, 18; Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck, *Fragen zur Beurteilung des katholisch-lutheriscen Papiers 'Das Herrenmahl'*, 2; *Gutachten über das von der Gemeinsamen Kommission erstellte Dokument 'Das Herrenmahl', erstattet von den am Fachbereich Evang. Theologie der Universität Hamburg hauptamtlich tätigen Professoren Hamburg 28.Mai 1980*, pro manuscripto, 2; Vereinigte Evangelische-lutherische Kirche in Deutschland, *Lutherische Stellungnahme zu dem römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Studiendocument 'Das Herrenmahl'*, Hannover (13.7.1982) 4-5.

[74] C. Vagaggini, «Observations on the Catholic-Lutheran Joint Commission's Document on the Eucharist», en: *IS* 39 (1979/1-2) 36-37.

Universidad Pontificia de Salamanca

Eucaristía (el *wie*)[75]. Ahora bien, los católicos han hecho notar –utilizando una expresión del profesor Ratzinger– que con tal expresión no se trata de un concepto de 'sustancia' como «una composición físico-química», ni tampoco de «canonizar una determinada filosofía»[76]. Algunos teólogos evangélicos han propuesto otros modos de explicación alternativos a la transustanciación, como por ejemplo la transignificación y la transfinalización, como un compromiso con finalidad ecuménica[77]. Pero cualquier fórmula debe respetar el hecho de la transformación en el ser de los elementos que pasan a ser el cuerpo y la sangre del Señor[78].

La Cena del Señor fue a la vez un punto de llegada y de partida. Dos años después, en el texto *Caminos hacia la comunión* (1980) –elaborado también por la Comisión mixta católico-luterana–, aparece una referencia a *La Cena del Señor*, así como un programa práctico para dar más importancia a la celebración eucarística. «La configuración litúrgica de la Cena del Señor –se dice en 1980– a pesar de la legítima pluralidad de las posibilidades existentes en ambas Iglesias, debería coincidir en los trazos y elementos fundamentales, tal y como han sido expuestos en *La Cena del Señor*. Es preciso fomentar el conocimiento y la comprensión de los usos diferenciados que no generen división en la celebración de la liturgia eucarística [...]. En las Iglesias luteranas, tras una época de abandono, existe en la actualidad una nueva vuelta al sacramento del altar. Es urgente y necesario integrar del todo la celebración de la Eucaristía en la principal liturgia

[75] Cf. también Rehm, 167.

[76] *The Eucharist: reactions to the document – Evaluation (Nov.5, 1981)*, pro manuscripto, 1.

[77] Cf., entro otros, E. Herms, «Überlegungen zum Dokument 'Das Herrenmahl'», en: *Zeitschrift von Theologie und Kirche* 78 (1981) 360-361; U. Kühn, «Das katholisch-lutherische Dokument 'Das Herrenmahl'», en: *Theologie und Glaube* 71 (1981) 388-390; *Kritische Geschichtpunkte und Änderungsvorlage zu dem Text 'Das Herrenmahl. Gemeinsames Oberseminar der beiden Münchener ökumenischen Institute*, München 1980, IV; véase también Rehm, 122, 125.

[78] Cf. Un análisis crítico de la propuesta en G. Hinzen, «Transignification und Transfinalisation. Überlegungen zur Einigung dieser Begriffe für das ökumenische Gespräch», en: *Cath* 39 (1985) 193-216, especialmente en 215-216.

Universidad Pontificia de Salamanca

dominical, y conducir a las distintas comunidades a la comunión frecuente. Hay que tratar con respeto las especies consagradas tras la celebración de la Eucaristía. Es necesario tratar en común, por parte de ambas Iglesias, las condiciones de admisión a la Eucaristía, tanto en lo que se refiere a la edad como a los diversos presupuestos pastorales» (n. 68).

3. El sacrificio de Cristo y de la Iglesia (1983)

En el ámbito de los diálogos locales, interesa mencionar un estudio presentado en 1983 por el Grupo de Trabajo de teólogos católicos y evangélicos de Alemania, titulado *El concepto de sacrificio y su presencia en la Iglesia*. Es un concienzudo estudio exegético e histórico, que aspira a solucionar ciertas dificultades, y que venía precedido de otros diálogos[79].

Los autores sugieren una comprensión del sacrificio como «una autodonación que nace del amor» (*Selbsthingabe aus Liebe*)[80]. La Eucaristía es una interacción entre la acción salvífica de Dios y la iniciativa humana, pero solo en un determinado sentido. «Solo cuando la economía divina y la respuesta humana no se reconocen en mutua oposición [...], sino que [la segunda] *facilita y secunda* [la primera], se puede hablar de una colaboración en el sacrificio de Cristo. Esta respuesta llega a buen término como consciente recepción, aprobación (*Zustimmen*) y seguimiento de la misma Iglesia»[81]. Insisten en la catábasis, en la acción de Dios como prioridad absoluta (tal como enfatiza la teología luterana), a la vez que subrayan la íntima y representativa relación entre la ofrenda

[79] Cf. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, «Das Opfer Jesu Christi und der Kirche», en: K. Lehmann–E. Schlink (Hrsg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1983, 231. En junio de 1979 tuvo lugar un encuentro de trabajo bilateral sobre la Cena: cf. G. Kretschmar, «Konvergenz und Konsenstexte als Ergebnis bilateraler Dialoge über das hl. Abendmahl», en: *Ökumenische Rundschau* 29 (1980) 1-21.

[80] Cf. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, «Das Opfer Jesu Christi und der Kirche», 217-230, 232.

[81] Ibid, 232.

Universidad Pontificia de Salamanca

del pan y el vino con el sacrificio de la cruz[82]. Nos encontramos, pues, ante un mismo y único sacrificio, en el que confluyen catábasis y anábasis, acción de Dios y respuesta de los hombres. La Eucaristía no es sacrificio «en sí mismo» ni en paralelo al sacrificio de la cruz, sino en relación con el sacrificio único, universal y propiciatorio de Cristo y de la Iglesia, tal como se desprende de la Escritura y de la enseñanza de los Padres.

El Grupo de Trabajo recuerda que cuando se habla del «sacrificio de Cristo y de la Iglesia» se ha de tener en cuenta que los luteranos suelen establecer una distinción neta entre Cristo y los cristianos, mientras los católicos destacan su pertenencia al Cuerpo de Cristo, y la íntima relación que existe entre Cristo y su Iglesia y, por medio de ella, con todos y cada uno de los cristianos[83]. Esto no debe suponer confusiones. «Nuestro sacrificio como miembros del Cuerpo que se nos ha dado es la misma autodonación (*Selbsthingabe*) con Jesucristo en relación al Padre. [El sacrificio consiste en] ofrecernos a nosotros mismos por, con y en Jesucristo como ofrenda viva (*als lebendige Opfergabe*)»[84]. Este sacrificio solo puede ser ofrecido por medio de Jesucristo. Para propiciar un mejor entendimiento ecuménico, se trata de subrayar la dimensión cristológica de la celebración eucarística, junto con las mencionadas dimensiones personal, comunitaria y pneumatológica[85]. El documento deriva de aquí la necesidad de desarrollar más la dimensión trinitaria de la Eucaristía, para percibir mejor su prolongación en la Iglesia.

En 1984 el Grupo de Trabajo bilateral de la Conferencia episcopal alemana y de la VELKD, publicaba un documento titulado *La comunión eclesial en la palabra y el sacramento*. Sobre el modo de la presencia real reconoce que el concepto de transustanciación quiere evitar una interpretación cafarnaítica del misterio eucarístico, y que el término «no puede

[82] Cf. ibid., 233.
[83] Cf. ibid., 236.
[84] Ibid., 237.
[85] Cf., para estos aspectos E. Hönig, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen*, Bonifatius, Paderborn ²1989, 247.

Universidad Pontificia de Salamanca

ser apenas interpretado como un motivo de separación»[86]. A su vez, recuerda la importancia de los conceptos de anámnesis y epíclesis en la explicación del Misterio[87]. Con todo, en lo que se refiere a la adoración eucarística, afirma con contundencia que para la Iglesia luterana «no supone una cuestión de interés tras la deriva histórica que ha tomado», por lo que anima a consumir el pan y el vino consagrados en la misma celebración[88].

4. Lehrverurteilungen – kirchentrennend? (1986). La revisión de las condenas

El grupo de trabajo de teólogos católicos y evangélicos en Alemania se ocupó también de la vigencia actual de las condenas emitidas en el siglo XVI en un importante estudio pedido en su momento por el obispo luterano Lohse y el cardenal Ratzinger[89]. El entonces presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, cardenal Cassidy, afirmó que «la argumentación de este estudio puede ser considerada sólida y sus conclusiones fundadas»[90].

Naturalmente el texto trató de la Eucaristía. «Las nuevas investigaciones y el diálogo ecuménico sobre este tema –se dice– han avanzado respecto a la situación de las controversias del siglo XVI» (IV, 75).

[86] Cf. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der VELKD, *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*, Paderborn-Hannover 1984, n. 34. Vid. E. Fahlbusch, «Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament», en: *Bensheim* 39 (1988) 109-110.

[87] Cf. ibid., nn. 32-33.

[88] Cf. ibid., n. 39.

[89] K. Lehmann–W. Pannenberg (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* I, *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Herder-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg im Br.-Göttingen 1986; (ed. fran. *Les anathémes du XVIe siècle sont-ils encore actuels?*, Cerf, Paris 1989). Puede verse también un comentario sobre esta fase del diálogo en H.-A. Raem, «Le troisième phase du dialogue luthérien-catholique (1986-1993)», en: *Istina* 40 (1995) 260-278.

[90] E. Cassidy, «The Pontifical Council for Promoting Christian Unity in 1992», en: *One in Christ* 29 (1993) 200.

Universidad Pontificia de Salamanca

Comienza recordando al respecto algunos puntos firmes alcanzados hasta el momento. «La Eucaristía es verdadero y propio sacrificio no 'en sí mismo', ni 'junto a' o 'que proceda de' la cruz, sino que —claramente y de modo gratuito— se constituye como el único y universal sacrificio propiciatorio para la Iglesia» (I, I, 1,2b). No se trata, por tanto, de una reiteración ni de una repetición, sino de un «memorial del sacrificio» (*Gedenken Opfers*), y no simplemente de una *nuda conmemoratio* (I, II, 1,2f.).

Sin embargo, han existido interpretaciones sesgadas sobre este particular. «Se ha procedido a un claro reduccionismo tanto en las aportaciones bíblicas como en las preguntas de la teología cuando, al describir la Eucaristía como sacrificio: se habla (tan solo) de la línea descendente de la acción de Dios en Jesucristo, o bien (solo) de la acción ascendente de la acción de la Iglesia» (I,II,1.3b). Los movimientos ascendente y descendente deben aparecer propuestos de modo complementario. También se lamenta la excesiva separación entre *sacrificium* y *sacramentum*, tal como había sucedido en algunas ocasiones en la teología anterior. El concepto de memorial (*Gedenken*) ha venido a cubrir esa laguna.

Por ello, carece de sentido separar el sacrificio de la cruz y el sacrificio de alabanza y acción de gracias, el «sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo» y el sacrificio de Jesús en la cruz, puesto que todo esto está unido por el designio salvífico de Dios (I, II, 1.4). Sólo el sacrificio de Cristo puede reconciliarnos del todo con Dios, y esta acción se perpetúa por medio del sacramento y la presencia de Jesucristo en él, podríamos añadir. Por tanto, no pueden separarse el sacrificio de Cristo en la cruz y el de acción de gracias y alabanza por parte de la comunidad, o bien la acción salvífica que realiza el mismo Cristo en la cruz del sacrificio que la Iglesia –por medio de Cristo, que es la misma ofrenda– ofrece al Padre actualizado en la Cena del Señor (I, II, 1.4h); insiste el documento, que defiende una postura común «en contra de la separación entre cruz y misa, entre el sacrificio de Jesús y el sacramento de su cuerpo y de su sangre» (I, II, 1.4g). De esta manera, «las múltiples dificultades en la comprensión por parte de las distintas confesiones de este tipo de problemas solo pueden considerarse solucionadas en el caso de superar en la teoría y la práctica de la Eucaristía la separación litúrgica y conceptual

Universidad Pontificia de Salamanca

entre *sacrificium* por una parte y *sacramentum* por otra (distinción habitual en la teología de la baja Edad Media y en la Reforma, aunque solo se impuso tras el Concilio de Trento)» (I, II, 1.4a)[91].

En lo que se refiere al valor propiciatorio de la Cena, el documento señala que «una comprensión precisa, total de la *remissio peccatorum* como fruto de la Eucaristía no es fácil de entender tras las distintas y controvertidas opiniones que se han expuesto» (*Excursus* 4.2b). En efecto, el uso lingüístico que hacen los Reformadores de la expresión *remissio peccatorum* es más amplio del que realiza Trento, pues aquellos se refieren a la íntima unión que existe entre la comunión con Dios y el perdón de las propias culpas, mientras el Concilio acudía a un sentido más específico (4.2b-c). Además, por parte católica este perdón que se obtiene por medio de la comunión se extiende solo a los pecados veniales[92], mientras que a la vez existen textos reformados que piden la confesión antes de la comunión[93]. Ahora bien, si el carácter propiciatorio de la Misa quedara en entredicho, en cuanto actualización del único sacrificio de Jesucristo, estaría en juego, en el fondo, la misma Iglesia como sacramento universal de salvación y como continuación de la obra de redención.

En lo que se refiere a la aplicación de los sufragios por los difuntos, el documento propone lo que considera una correcta comprensión teológica. «La Eucaristía no une el único sacrificio de la cruz a los sufragios (*Verdienstlichkeit*) o a un poder propiciatorio (*Sühnekraft*), sino que se ha de tener presente y aplicar la única posibilidad de redención» (*Excursus* 4.3b). Es bien conocida la distancia de los Reformadores respecto del purgatorio, aunque al mismo tiempo el docu-

[91] Este aspecto viene comentado por K. Lehmann, «Die Gegenwart des Opfers Jesu Christi im Herrenmahl der Kirche. Zur Bedeutung eines neuen ökumenischen Dokumentes», en: *Kerigma und Dogma* 29 (1983) 139-148. Concluye de un modo prudente que «der Text ist freilich davon überzeugt, daß neue Klärungen erzielt werden können» (147), a la vez que recuerda que ambas teologías han salido ganando. Cf. también H. Meyer, «Der sich abzeichnende Evangelisch/Katholische Konsens im theologischen Verständnis der Eucharistie und die Frage der Eucharistie Gemeinschaft», en: *Zeitschrift für katholische Theologie* 126 (2005) 165-182.

[92] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1394, 1416.

[93] Cf., por ejemplo, CA 25,2: BSLK 97,35-37.

Universidad Pontificia de Salamanca

mento tiene en cuenta el carácter universal del sacrificio de Cristo, así como la *koinonía* que se puede vivir también con los fieles difuntos. Sobre este particular añade: «Ya que la culpa debe entenderse siempre como perteneciente al mismo abismo de la muerte, se puede ver en este contexto también las culpas por los difuntos como perdón por sus pecados como viva solidaridad con nuestros difuntos, como participación en la *intercessio* de Jesucristo. Dios querría prepararlos para que alcancen la plenitud de su vida» (4.3e). Por otra parte, el carácter comunitario de la Cena alcanza también a los difuntos, quienes siguen formando parte de la Iglesia. El sacrificio no solo beneficia a los que comulgan, sino que edifica también la *koinonía* de toda la Iglesia (I, II, 1.4h).

En cuanto a la presencia real, el documento cita textos confesionales luteranos que avalan la presencia real en términos semejantes a los católicos (*wahrhaftiglich*, *vere et substantialiter*)[94]. En este sentido, la postura luterana se distancia de la postura de Calvino, tal como se recoge en la Concordia de Leuenberg, en su párrafo 18[95], el cual subrayaba la diferencia entre *signum* y *res*, hasta sustituir el primero por *figura*, *imago* o *symbolum*, a la vez que explica la presencia de Cristo «con» o «bajo» el pan. En la idea luterana no se trata simplemente de un efecto en virtud de la fe del que recibe la Eucaristía –tal como proponía Calvino–, sino que están realmente (*wahrhaft*) presentes el cuerpo y la sangre (I, II, 2.1c-d).

De igual manera se aborda en el documento la cuestión de la transustanciación, tras hacer un amplio y detenido análisis histórico[96]. Explica que el problema estriba sobre todo en entender el término 'sustancia' como un concepto físico referido a la masa y a la cantidad (*Excursus* 4c). Este malentendido produjo en parte la famosa controversia entre protestantes. Al mismo tiempo, nuestro texto considera «problemática» la enseñanza luterana de la ubicuidad para explicar la presencia real en la Eucaristía[97]. «Es de gran

[94] Cf. CA 10: BSLK 64; *Apol* 10: BSLK 247s.

[95] Cf. CA 10: BSLK 65,45s.

[96] Cf. K. Lehmann–W. Pannenberg (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Excursus*: 98-104. Los puntos de conflicto se encuentran en DS 1652 y la *Formula concordiae* VII,21s.: BSLK 800s.

[97] Cf. *Formula concordiae* VII,101: BSLK 1007,38.

Universidad Pontificia de Salamanca

importancia que esta presencia no sea pensada espacio-temporalmente, sino que corresponde al modo de la ubicuidad: está en las criaturas, pero no incluyéndoles ellas a él, sino que más bien él las abraza a ellas» (*Excursus* 6a). El documento señala que «Tomás [de Aquino] y Lutero [comparten] la convicción de la presencia del verdadero cuerpo 'en' los elementos, esto es, *sub specie panis*» (*Excursus* 8d). Así, sostiene que la recta comprensión de sustancia puede llevar a un mejor entendimiento, así como a descubrir que la anterior polémica puede ser superada. En cuanto a la analogía con el misterio de la encarnación[98], a la vez que se admiten sus aciertos, se añade que «la peculiaridad de la comunión frente a la encarnación, y viceversa, ha de conservarse de modo inequívoco» (*Excursus* 7c).

En cualquier caso, el documento considera que —a su juicio— no hay contraposición entre ambas posturas, y que «la actual comprensión reformada sobre la presencia de Cristo en la Eucaristía no se ve afectada por la condena del canon primero de Trento» (II, 2.1n). «En este contexto se ha de destacar que el Vaticano II y otros textos conciliares aluden de modo continuo a la presencia real de Cristo en la comunidad reunida en su nombre, conforme a Mt 18,20, en la Palabra de Dios, en su alabanza, en los sacramentos, especialmente en la Eucaristía, para superar así una insistencia aislada en la presencia 'sustancial' bajo las especies eucarísticas» (*Excursus* 7n; se cita allí SC 7). «Todos los esfuerzos conceptuales propios de la *fides quaerens intellectum* no quieren agotar el misterio de la presencia eucarística, sino comprenderlo y entenderlo. Entonces la realidad última (la presencia real de Jesucristo) subyace detrás de todas estas búsquedas» (*Excursus* 7s.). Cristo está presente en la Iglesia y, de un modo eminente en la Eucaristía, hasta llegar a la presencia real y verdadera, personal y ontológica a la vez.

En lo que se refiere a la adoración eucarística (*Tabernakelfrömmigkeit*) y la comunión de enfermos —con la necesaria reserva del sacramento eucarístico—, el texto observa que es una posibilidad reconocida por algunos evangélicos. De manera que la presencia no se puede reducir al momento

[98] Cf. *Formula concordiae*: *Solida Declaratio* VII,36,6: BSLK 983,37-44; 984,1ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

de la comunión (*Excursus* 2.3). «La condena expresada en el canon cuarto de Trento contra quienes sostienen que la verdadera presencia del Señor en el sacramento de la Eucaristía "se da solo 'durante el uso' (*in usu*) y durante su recepción (*dum sumitur*), pero no antes ni después", no afecta por tanto a la doctrina luterana» (*Excursus* 2.3b). La intención de ésta era más bien destacar la dimensión comunitaria de la celebración, más que negar la presencia de Jesucristo tras ella. Si esto es así, el texto señala una serie de consecuencias prácticas: así, recuerda que –también de parte protestante– «se recomienda hacer uso (*Verwendung*) de las Hostias sobrantes hasta la próxima celebración de la Cena», para distribuir la comunión a los enfermos, tal como hicieron los primeros cristianos» (*Excursus* 3.2l-m)[99]. De esta manera se declara –como en *La Cena del Señor*– que «compartimos la convicción de que la presencia eucarística del Señor Jesucristo está destinada a su recepción en la fe, pero no se limita al momento de su recepción, e igualmente que la presencia no depende de la fe del que comulga, aunque está destinada a él» (*Excursus* I,3.2n). Así, «ante el convencimiento común de fe en la presencia verdadera y real del Señor en la Eucaristía, se plantea la pregunta de si los distintos acentos en la teología y la espiritualidad eucarísticas, que aún permanecen y de que se hayan impregnadas las tradiciones confesionales, se han de considerar todavía como causa de separación entre las Iglesias» (*Excursus* I, 3.2n).

El consenso no será absoluto. Significativamente, la *Arnoldshainer Konferenz* de 1991 reseñaba de modo crítico algunos aspectos de este estudio de 1986[100]. Así, planteaba preguntas como ésta: «¿Son el bautismo y la Cena –junto con la palabra y la predicación– medios de salvación diferentes de otros signos y acciones eclesiales, o existen entre ellos en cualquier caso una diferencia gradual?»[101]. Lo cual denota un acercamiento a la realidad sacramental como hecho diferenciado, así como de la relación entre *sacramenta maiora*

[99] Cf. también W. Pannenberg–T. Schneider (Hgrs.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* IV, 76.

[100] Cf. Geschäfstelle der Arnoldshainer Konferenz (Hrsg.), *Kirchenamt der evangelischen-lutherischen Kirchen Deutschlands*, Vandenhoeck & Ruprecht, Götttingen 1993, 41.

[101] Ibid.

Universidad Pontificia de Salamanca

y *sacramenta minora*[102]. Además, siguen firmes algunas posiciones que reconocen con gusto el aspecto convivial, pero no el sacrificial de la celebración de la Cena[103]. Con todo, «los sínodos de las Iglesias reformadas –se afirma ahí– sostienen que las críticas de los *Artículos de Esmalcalda* y del *Catecismo de Heidelberg* ya no atañen a la Iglesia católico-romana, cuando se han dado a conocer las declaraciones del *Ökumenische Arbeitkreis* sobre la doctrina de la misa como sacrificio y sobre el uso de los sacramentos. En una celebración de la Eucaristía [católica], la Iglesia evangélica puede reconocer también la Cena del Señor»[104].

5. El nuevo milenio

El modo de presencia de Jesucristo en la Eucaristía seguía siendo tema debatido en vísperas del tercer milenio.

La Conferencia de Arnoldsheim afirmaba en 1993 que «lo que es relevante en el *usus* no es la duración de la presencia real, sino su adecuado uso», y proponía así la posibilidad de distribuir la comunión a los enfermos. Afirmaba por otra parte que la transustanciación era «*un* modelo explicativo» posible[105], lo cual aceptaba la Facultad de Teología evangélica de Gotinga, que a su vez sostenía tan solo un vínculo de Cristo con el pan y el vino (*Christi Bindung an Brot und Wein*)[106], dejando así de lado el concepto de conversión: la presencia de Jesucristo en la Eucaristía se da junto a la del pan y del vino, es decir, según la idea de consustanciación. Por otro lado, parece admitir la doctrina de la concomitancia, aun con ciertas reservas, así como la recepción de la Eucaristía bajo una sola especie: «La *sub una* solo puede ser una excepción

[102] Cf. L. Lies, «Realpräsenz bei Luther und den Lutheranern heute», en: *Zeitschrift für katholische Theologie* 119 (1997/1) 23.

[103] Cf. ibid., 54-55.

[104] Geschäfstelle der Arnoldshainer Konferenz, *Kirchenamt der evangelischen-lutherischen*, 43.

[105] Cf. Ibid. 121-122.

[106] W. Dietz Lange (Hrsg.), *Überholte Verurteilungen? Die Gegensatze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation damals heute*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 91; 91-92.

Universidad Pontificia de Salamanca

y nunca una regla general»[107]. A la vez Gotinga señalaba que «no está resuelto [...] si la adoración –y otros tipos de usos– podrían considerarse sobre todo como un buen complemento a las partes esenciales de la Cena»[108], aunque reconoce que «la adoración del Cristo presente en la Cena no es algo discutido (*ist nicht strittig*)»[109]. Al mismo tiempo afirma que «la unión (*Bindung*) de Cristo a las especies finaliza con el término de la Cena», pero reclama respeto y deferencia con las especies no consumidas[110].

Por ese mismo tiempo, el diálogo luterano-reformado de la Concordia de Leuenberg referente al ministerio, y firmado en 1994, recordaba lo que significa la Cena del Señor para las comunidades surgidas de la Reforma: «En la Cena del Señor, Jesucristo resucitado nos da su cuerpo y su sangre, entregado por todos, a través de las palabras de la promesa pronunciadas sobre el pan y el vino. Él por tanto nos concede el perdón de los pecados y nos deja en libertad para una nueva vida en la fe. Nos concede también la experiencia de que somos miembros de su cuerpo. Nos fortalece para poder servir a todos los hombres. Cuando celebramos la Cena del Señor, proclamamos la muerte de Cristo por la que Dios ha reconciliado al mundo consigo mismo. Proclamamos la presencia del Señor resucitado entre nosotros. Alegrándonos de que el Señor ha venido a nosotros, esperamos su futura venida en la gloria»[111]. Se refiere después al origen de la Cena en la última celebrada por Jesús con sus discípulos, al mismo tiempo que alude a la triple dimensión trinitaria (cristológica, eulógica y pneumatológica)[112]. Es un memorial del acto de reconciliación que Jesús realizó ante al Padre con su vida, su muerte y su resurrección, con lo que se subraya el aspecto soteriológico; junto a este, recuerda también el escatológico, pues en la Cena se celebra «la venida del reino de Dios en la espe-

[107] Ibid., 125.

[108] Ibid., 98.

[109] Ibid., 122.

[110] Cf. ibid., 92.

[111] Leuenberger Kirchengemeinschaft. Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa, *Sakramente, Amt, Ordination*, Leuenberger Texte 2, Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1995, Eiunführung: Über die Lehre und die Praxis des Abendmahls, b-c.

[112] Ibid., I,1.

Universidad Pontificia de Salamanca

ranza de la renovación final de la creación»; y por último, la dimensión eclesiológica, pues «en la Cena del Señor se hace visible la Iglesia como comunión»[113]. Ahí se habla también de la dimensión soteriológica y redentora de la Cena, pero sin hacer alusión a la noción de sacrificio. «En la Cena del Señor, Jesucristo nos obtiene el perdón de los pecados. Entonces él nos libera y nos reconcilia en la Cena del Señor para comprobar el poder de su perdón, poder perdonar a los demás y para poder ser perdonados»[114]; y un poco más adelante, se añade: «En la Cena del Señor, Jesucristo nos ofrece amistad y reconciliación», aunque se refiere sobre todo a la reconciliación entre los hombres[115].

La *Guía práctica* sobre la Eucaristía, aprobada en Hannover en 2002 por el Consejo de la Iglesias Evangélicas de Alemania, recordaba que «la Cena es *el* acontecimiento central no solo de la comunidad, sino también de toda la Iglesia»[116]. Se recordaba allí la disposición del *Kirchentag* de Nürenberg en 1979, que animaba a celebrar con más frecuencia la Cena, para que tenga de verdad esa clara dimensión eclesial y comunitaria. Sigue luego un pormenorizado estudio bíblico sobre la institución y la celebración del principal de los sacramentos[117]. Después se abordan los distintos aspectos sobre la comprensión luterana del Misterio eucarístico: la presencia real, la dimensión sacrificial, la visibilidad de la Eucaristía, la frecuencia de la celebración y la confesión de los pecados, los ministros y los sujetos (especialmente, si es posible adminis-

[113] Ibid., I,2,A.

[114] Ibid., I,2,B.

[115] Cf. ibid. También en la conferencia de apertura de la asamblea plenaria de otoño de la Conferencia episcopal alemana en Fulda, Mons. Karl Lehman proponía una posible vía de entendimiento, a la vez que hacía una mención sobre la intercomunión: «Vielleicht können wir auch besser und rascher aufeinander zugehen und uns gegenseitig einladen», concluía el presidente de los obispos alemanes (K. Lehmann, «Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren ökumenischen Diskussion um Eucharistie- und Kirchengemeinschaft», en: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 2000, 39).

[116] Rat der evangelischen Kirche in Deutschland, *Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh [4]2005, 10.

[117] f. ibid., 15-23.

Universidad Pontificia de Salamanca

trarla a los niños o su denegación a los no bautizados), el trato de las especies consagradas tras la celebración, el problema de la intercomunión, así como la materia y las posibilidades y modalidades de recibir la comunión[118].

Tras ello la *Guía* concluye que «en primer lugar, es la muerte de Jesucristo un sacrificio en el sentido de que es la acción de la entrega total de Jesús a Dios en el sentido de una pronta obediencia a la voluntad del Padre (Mc 14,36). [...] Por tanto, es la muerte de Jesús en la cruz un 'sacrificio' en el pleno sentido de la expresión (inglés: *sacrifice*), que se diferencia de modo radical de otros sacrificios cultuales presentes en otras religiones. Aquí es sacrificada no una *persona* a un Dios airado, sino que se ofrece Dios mismo en Jesucristo por medio de su muerte en la cruz para el perdón de los pecados. 'Pues en Cristo Dios estaba reconciliando al mundo consigo mismo sin imputarle sus propios delitos, y puso en nosotros la palabra de reconciliación' (2 Cor 5,19). [...] Por eso pudieron los autores del nuevo testamento interpretar la muerte de Jesucristo en la cruz no solo como un sacrificio, sino como un sacrificio propiciatorio (*Sühnopfer*) en el sentido veterotestamentario»[119]. No se alude en este pasaje al término 'memorial' (*Gedächtnis*), tal como se había propuesto ya en *La Cena del Señor* (1978) y en otros muchos documentos, sino que acude sin prevención al concepto de sacrificio, seguramente gracias a los servicios prestados por la misma noción de memorial. Por consiguiente el texto habla del carácter expiatorio de la Cena, sin eludir la terminología sacrificial.

Es evidente también que la teología de la justificación luterana ha evolucionado parcialmente, a la vez que mantiene sus formulaciones antropológicas propias, por ejemplo, cuando se alude a la Cena como acción divina dirigida a la remisión de los pecados. «El que está invitado a la Cena del Crucificado y Resucitado, es al mismo tiempo justo y pecador. Es a la vez una persona que ha ido en contra de su relación con Dios y que, sin embargo, se puede decir que ha sido justificado por la gracia de Dios. En la Cena son perdonados los pecados y por tanto se hace posible la viva comunión con Dios, que es celebrada entre los hombres; en la Cena

[118] Cf. ibid., 24ss.
[119] Ibid., 40-41.

Universidad Pontificia de Salamanca

se puede pensar en un sacrificio que ha hecho innecesarios todos los demás sacrificios de culto (*kultischen Opfer*). Con su cuerpo y su sangre, viene el anfitrión que se muestra como ofrenda de un modo más cercano al que ellos serían capaces, y los libera de estar encerrados en sí mismos»[120]. Se refiere en fin, como es lógico, a la muerte de Cristo como el único sacrificio capaz de borrar nuestros pecados y de liberarnos de su esclavitud[121]. «Jesucristo se nos ofrece no solo como realidad divina, sino como también como el hombre que por nosotros ha vivido y padecido (*gelebt und gelitten*)»[122]. Concluye el texto afirmando que –al igual que tantas situaciones en nuestra sociedad– Jesús *auch ein Opfer gennant werden sollte*[123].

En cuanto a la presencia de Cristo en la Eucaristía la *Guía* afirma que es «una presencia real», «una presencia personal del Crucificado y Resucitado». Todo Cristo se hace presente en el pan y el vino. En la última Cena se hace presente no solo bajo sus claras (*hörbare*) palabras, sino bajo los signos que se pueden percibir con la vista y el gusto»[124]. Se rechaza como explicación vinculante para la fe –a la vez que se respeta como formulación teológica– la posibilidad de explicar la transformación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo por medio de la transustanciación. Para el punto de vista católico, se recuerda que las explicaciones sobre el modo de presencia no pretenden racionalizar el misterio, aunque explicitan de modo inevitable el tipo de conversión y la correlativa presencia que se afirma después: será, pues, tanto una conversión intrínseca, que afecta tanto a la dimensión ontológica de las especies del pan y del vino, como una conversión extrínseca, es decir, un cambio de significado y de finalidad en relación con la fe del sujeto[125]. La dimensión sacrificial –además de convivial– y el modo de presencia real son dos polos esenciales de la fe eucarística de la Iglesia católica[126]. Como detalles prácticos, propone el respeto hacia las especies consagradas y la práctica de la comunión

[120] Ibid., 33-34.
[121] Cf. ibid, 34-35.
[122] Ibid., 42-43.
[123] Ibid., 37.
[124] Ibid., 27.
[125] Cf. A. García Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero*, 602.
[126] Cf. P. Rodríguez, *Iglesia y ecumenismo*, 395.

Universidad Pontificia de Salamanca

de enfermos[127]. Otras consecuencias en el orden de la praxis que se derivan de esta fe en la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, son una mayor uniformidad en las fórmulas litúrgicas de la Cena, a la vez que se proponía que el modo de presencia de Jesucristo en la Eucaristía no debería ser un motivo de separación entre las distintas iglesias[128].

* * *

Los esfuerzos en el diálogo ecuménico entre católicos y luteranos sobre el Misterio eucarístico no han resultado inútiles. Han proporcionado, en primer lugar, y por ambas partes, una comprensión más profunda de la Eucaristía. Al mismo tiempo, han probado que es posible un acercamiento sobre la Eucaristía. Los progresos y avances alcanzados hasta el momento son significativos y esperanzadores.

Hay una mayor disponibilidad de parte evangélica a considerar el Misterio eucarístico no sólo como don, sino también como ofrenda de Cristo y de la Iglesia. La noción de *memorial* lleva de la mano a la cuestión de la presencia eucarística de Cristo, superando la separación entre *sacramento* y *sacrificio*: Jesucristo hace sacramentalmente presente su ofrenda personal. Cabe constatar también un amplio acuerdo sobre la *presencia real* del Señor por la *conversión* del pan y del vino. Una vez que ha sido afirmada esa conversión, es habitual en los documentos otorgar una importancia secundaria al *modo* en que ella suceda. Parece que, según la perspectiva luterana, la transustanciación, en cuanto es una explicación posible de la presencia, no forma parte de la fe necesaria sobre la presencia eucarística (se considera, además, que el término está condicionado por la actual idea de sustancia). Sin embargo, por la íntima relación entre la fe eucarística (*was:* conversión) y el modo en que acontece (*wie*: transustanciación, en la posición católica) el asunto todavía merece una mayor atención.

La teología evangélica tiene en la actualidad una conciencia eucarística acrecentada, que aspira a profundizar los elementos de separación que todavía persisten. Quedan, en efecto, por clarificar algunas cuestiones de fondo, como la

[127] Cf. Rat der evangelischen Kirche in Deutschland, *Das Abendmahl,* 51.

[128] Cf. ibid., 29-30.

Universidad Pontificia de Salamanca

duración de la presencia real, o la transignificación y transfinalización fundamentadas en el plano ontológico, o el *defectus ordinis* mencionado en el Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 22[129]. En la celebración luterana de la Cena acontece algún tipo de presencia de Jesucristo, pero habrá que analizar con detenimiento el diferente significado teológico de la Eucaristía católica y de la Cena luterana. Por eso, resulta fundada la recomendación de comulgar cada uno en su comunidad propia. Con todo, los diálogos llevados a cabo en estas décadas muestran que existe por parte del luteranismo un mayor consenso hacia la posición católica, y a la vez una mayor apertura católica a las legítimas preocupaciones luteranas, lo cual denota un esfuerzo digno de reconocimiento.

Prof. Dr. Pablo Blanco
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
pblanco@unav.es

SUMMARY

The understanding of the Eucharist constituted a serious source of dispute between the Catholic Church and the Ecclesial Communities which sprang from the Reformation at the time of the separation. Luther and the other reformers changed the theology and the way of celebrating the mass. However, from the 16th century until our own days the faith in and the theology of the Eucharistic mystery have deepened, so that it is possible to speak of important convergences which constitute a joyful hope for a future agreement. The article offers some observations on this ecumenical dialogue about the Eucharist between Catholics and Lutherans. It tries to synthesise the issue, by studying the main documents and ideas which make up this dialogue, which is presented as very promising.

[129] Cf. H. Meyer, «Der sich abzeichnende Evangelisch/Katholische Konsens», 182.

Universidad Pontificia de Salamanca