

Institución y devoción a la Eucaristía en los Salmanticenses (s. XVII)

Dionisio Borobio

Universidad Pontificia
Salamanca

Resumen: El estudio y comentario del “Tratado teológico” de los Salmanticenses (s. XVII), es una de las tareas a las que el autor se ha dedicado en los últimos años. Con este trabajo inicia el comentario al Tratado sobre la Eucaristía según la explicación que nos ofrece el autor: Juan de la Anunciación, Rector del Colegio Salmanticense. El artículo ofrece una síntesis, un análisis, un comentario y una presentación del discurso teológico que se desarrolla en la fuente, destacando su aportación a la teología eucarística. El presente trabajo está dedicado a la primera parte: Sobre el sacramento en sí mismo y su institución.

Palabras clave: Salmanticenses, Eucaristía, Sacramento, Institución

Summary: The study and commentary of the “Theological Treatise” of the Salmanticenses (17th Century) is one of the labours the author has dedicated himself to in recent years. In this article he begins his commentary of the Treatise on the Eucharist according to the author; Juan de la Anunciación, Rector of the Salmanticense School. The article offers a synthesis, an analysis, a commentary and an explanation of the theological discourse in this source, underlining its contribution to the theology of the Eucharist. This essay deals with the first part only: On the sacrament in itself and its institution.

Keywords: Salmanticenses, Eucharist, Sacrament, Institution

El estudio y comentario del “Tratado teológico” de los Salmanticenses (s. XVII), es una de las tareas que nos ha ocupado en los últimos años. Con este trabajo iniciamos el comentario al Tratado sobre

la Eucaristía según la explicación que nos ofrece el autor: Juan de la Anunciación, Rector del Colegio Salmanticense¹.

El tratado lleva por título: “Tractatus XXIII. De Santissimo Eucharistiae sacramento”². Precede un “proemio” en el que el autor señala que, una vez explicado lo que pertenece a los sacramentos en general, es necesario explicar lo que corresponde a cada uno de ellos en particular, como hace el mismo Santo Tomás desde la q. 66 de la 3ª parte hasta la q. 73 exclusive. Y, aunque el método adecuado pediría que precedieran los tratados sobre el bautismo y la confirmación, considera el autor que prefiere tratar en primer lugar sobre el augustísimo y santísimo sacramento de la eucaristía (“Studiumque applicare ad augustissimum et sanctissimum Eucharistiae sacramentum”)³.

Por tanto, la consideración se centra en la eucaristía, de la que recuerda algunas excelentes expresiones con las que la califican los padres: “Sacramentorum sanctum sanctorum, amor amorum et dulcedo dulcedinum” (D. Bernardo); “omnium novitatum novitas”

¹ Véase la 1ª parte: D. Borobio, “*De sacramentis in genere*” en los *Salmanticenses* (s. XVII). *Un comentario al “Cursus theologicus”*: Salmanticensis 56 (2009) 237-313. La 2ª parte: D. Borobio, *Gracia y sacramentos en el “De sacramentis in genere” de los Salmanticenses* (s. XVII): Salmanticensis 57 (2010) 501-572. Esperamos aparezca pronto en otra revista la 3ª parte, sobre “Antropología y número de los sacramentos”. Recuérdese que la fuente que utilizamos es: Collegii Salmanticensis FF. Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmelo. Primitivae observantiae. CURSUS THEOLOGICUS. Iuxta miram Divi Thomae Praeceptoris Angelici Doctrinam. Tomus Undecimus. Complectens Tract. XXII et Tract. XXIII: I. “*De sacramentis in genere. II. De eucaristía*”, Barcinone 1727 (Ex typografía Carmelitarum Discalceatorum Conventos S. Joseph). Remitimos a la introducción que se ofrece en la primera parte publicada (pp. 237-241). El trabajo se encuadra dentro de un Proyecto de investigación apoyado por la Junta de Castilla y León.

² Se encuentra a partir de la p. 467, de la edición que venimos empleando, digitalizada: Collegii Salmanticensis FF. Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmelo: *Ibid.* El mismo AUTOR: Fray Juan de la Anunciación. Rector del Colegio Salmanticense. Facultas Ordinis: Rector del Colegio Salmanticense. Utilizaremos, como en otros casos esta edición, y citaremos las páginas correspondientes, tal como aparecen en esta edición digitalizada.

³ *Ibid.* p. 467. El autor justifica que no comience comentando sobre el bautismo y la confirmación, y lo haga directamente sobre la eucaristía del siguiente modo: “Provocamur insuper ad hunc ordinem amplectendum gravium theologorum exemplo...qui post considerationem de sacramentis in communi, calamm statim direxerunt, attentionemque immediate converterunt ad agendum de Eucharistia, omittentes quae ad baptismum et confirmationem spectant. Alii etiam tam pauca, tam brevia et tam ieiuna quaedam de praedictis sacramentis scripserunt, quod nomen Tractatus aegre, aut nullo modo mereantur, ut in Arauxo, Labat et quibusdam aliis observavimus”.

(D. Jerónimo); “Finis confirmatio sacramentorum” (Dionisio); “Ubi Salvator amoris sui divitias omnes effudit” (C. de Trento). Y es que, como también afirma Tertuliano, Dios nos amó hasta tal extremo, que no solo nos ha hecho partícipes de su gracia y de su gloria, sino que también se ha comunicado a si mismo de forma sustancial en este sacramento, siendo esta la máxima comunicación que haber puede. He aquí la dignidad y sublimidad de este sacramento. Y esto, dice el autor, le produce, junto con la admiración, un lógico temor de acercarse a explicar este gran misterio, pues sigue siendo verdad lo que dice Isaías cap. 45: “Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel Salvator”. Y, como bien canta Santo Tomás: “In cruce latebat deitas: at hic latet simul et humanitas”. Por el misterio de la encarnación Dios se abajó asumiendo la forma de siervo; por el misterio de la eucaristía se ha rebajado más todavía ocultando su divinidad bajo una pequeñísima forma de pan. Por eso, no sin razón decía Dionisio Alejandrino: “Haec est exinanitio Dei facta ad usum nostrum, ut possimus capere eum. Hoc enim mysterium pertimescendum dicit S. Apostolus ad Phil 2”.

Por lo cual, los soberbios hombres, abrumados por un misterio tan grande de amor, no se libraron de afirmaciones mentirosas y erróneas. Ya aparece esto en Juan cap. 6: “Litigabant ergo Iudaei ad invicem dicentes: Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum?”. Y los mismos discípulos dudaron en aceptar un misterio tan incomprensible: “Multi ergo audientes ex discipulis eius dixerunt: durus est hic sermo et quis potest eum audire?”. Y Santo Tomás también dice que este es verdaderamente un sacramento de la fe, porque contiene tantas cosas que superan la razón, e incluso van contra la razón natural, “quia nisi per fidem tenerentur et crederentur, nunquam intelligerentur”⁴.

Pero todo ello no debe impedirnos el acercarnos a este gran misterio, en la esperanza de aclarar su verdad sin error. En primer lugar, debemos confesar nuestra fe contra toda oscuridad de la luz natural, y creer firmemente aquello que nos dice el mismo Dios. Pues, como dice B. Albertus: “In hoc sacramento, quod sacramentum veritatis est, quia in veritate simplici totam continet veritatem, et veritatis auctorem, maxime fides operatur”. Y Santo Tomás lo canta en verso de la siguiente manera: “Tibi se cor meum totum subjicit: quia te contemplans totum déficit. Visus, tactus, gustus, in te fallitur; sed auditu solo tuto creditur. Credo, quidquid dixit

⁴ Ibid., p. 468.

Dei Filius: nil hoc Verbo veritatis verius”. Pues bien, añade nuestro autor, en esta fe sincera es necesario que descansa toda actividad del entendimiento: con esta fe se robustece el alma; con esta fe se corrigen las falaces argucias de la razón; en esta fe se disipan todos los ímpetus de los herejes. Del mismo modo que el maná cayó del cielo durante la noche, así debemos acoger el misterio de la fe en medio de la noche. Con esta actitud proseguiremos nuestra humilde investigación sobre misterio tan grande, sin ocultar su gloria (“Sic secure progreditur humilis investigatio in perscrutando tanti mysterii maiestatem, ne opprimatur eius gloria”)⁵.

Además de la humildad, para explicar este sacramento será de una gran ayuda, una piedad y reverencia y devoción ferviente, ya que se trata de unir el pan de vida y la inteligencia del mismo, lo que alimentará la sapiencia y la mente en orden a la riqueza de la expresión. Por eso decía San Agustín: “Hebraei de Crucifixo obtenebrati sunt: nos manducando Crucifixum illuminamur”. Y San Ambrosio: “Est corpus, de quo dictum est, caro mea vere est cibus. Circa hoc corpus vere aquilae sunt, qui alis circum volant spiritualibus”. Y es que este alimento celeste forma las águilas celestes, y las hace capaces de comprender este misterio. Es preciso reconocer que nada hay más útil que la reverencia y la devoción hacia este sacramento, para poder comprenderlo. Y nadie nos invita a ello tanto como el mismo Santo Tomás, quien siendo tan sabio y docto, tuvo una singular devoción hacia la eucaristía, que llevó al mismo Sumo Pontífice Juan XXII, a declarar en la Bula de su canonización lo siguiente: “Praemittebat divina, ut roboraretur in schola, cum singulis diebus, antequam lecturas ascenderet cathedram, vel distraheretur ad alia, Missam unam celebraret, aliam audiret, vel duas integras Missas, si non celebraret, audiret. In quibus lachrymarum effusione mentis sua dulcedinem, devotionemque Deo, cui nihil est absconditum revelabat”⁶. De esta luz divina se derivaba la maravillosa doctrina humana de Santo Tomás. Y concluye el párrafo pidiendo que este ardor le ilumine también al que escribe este tratado: “O utinam nobis adsit hic ardor, et non desperabimus lucem”⁷.

En tercer lugar, afirma, pide que no le falte la esperanza para poder realizar la obra, animado por la lectura del mismo Santo Tomás y por su intercesión. Pues está convencido de que, después

⁵ Ibid., p. 469.

⁶ Ibid., p. 469.

⁷ Ibid., p. 470.

de la Escritura y de los Concilios, no es posible encontrar mejor doctor y maestro, que proponga la firme verdad, con una sincera, sutil y dulce profundidad acerca de la eucaristía, como el Angélico Doctor. Y todo ello deriva de su devoción y afecto a la eucaristía: “*Ea enim et summa erat huius Angeli erga angelorum panem devotio*”. Es algo parecido a la luz que emitían los ángeles en el misterio de la encarnación, en el portal de Belén, o en el huerto de Getsemaní... que con su resplandor ayudaron a que se comprendiera el misterio de Cristo. Por eso también se le llama a Santo Tomás “Doctor Angelicus”: “*Quidni afficiatur ad Eucharistiam Doctor Angelicus? Plane ita singulariter in hoc eminent, ut Angelicus Doctor merito dici queat Doctor Eucharisticus*”⁸.

Recuerda después los lugares más importantes en los que el D. Thomas escribió sobre este misterio, es decir, las fuentes: In 4 Sent. A dist. 6 usque ad 13. Et lib. 4 Contra Gentes a cap. 60. Et Opusc. 57.58. Et 59.66, et alibi frequentissime. Caeterum in hac 3 parte a quaest. 73 usque ad 83 inclusive... Tanto y tan bien escribió sobre la eucaristía, que todos recurren a él con admiración (“*Ut omnes hoc loco D. Thomam tanquam miraculum cum stupore admirentur*”). El mismo concilio de Trento extrajo no poca doctrina y expresiones de Santo Tomás. Y por eso mereció lo que se dice de él, cuando oraba ante la imagen de Cristo crucificado en Nápoles, lo que el mismo Cristo le reveló: “*Bene scripsisti de me Thoma. Quam ergo mercedem accipies?*”. Además, por impulso y mandato y aprobación del Sumo Pontífice Urbano IV, escribió himnos, antífonas y otros textos, que la Iglesia católica utiliza en sus solemnidades y festividades, y que se encuentran en el Opúsculo 57 del mismo Doctor. En fin, todos reconocen la grandeza del Doctor Angélico, tanto Obispos (cita a Santiago Granados) como Teólogos. Si la autoridad de Santo Tomás es grande en otros aspectos, mucho más lo es en lo que se refiere a la eucaristía (“*...auctoritatem D. Thomae, quae in exponendis aliis fidei articulis magna est, esse circa Eucharistiae mysterium maximam*”). Por ello nuestro autor se propone seguir fielmente al Doctor Angélico, a veces transcribir, otras imitar y explicar con humildad su enseñanza. Y concluye su introducción pidiendo fe y reverencia al misterio de la eucaristía, así como implorando la ayuda de Santo Tomás: “*Innitentes itaque sinceræ fidei et progredientes cum profunda ad tantum mysterium reverentia, atque implorantes D. Thomae suffragia, eius litteram submittimus admoventes operi manum*”⁹.

⁸ Ibid., p. 470.

⁹ Ibid., p. 471.

Como puede apreciarse, la admiración que siente nuestro autor hacia Santo Tomás es muy grande, y más aún el aprecio por su ejemplo, su devoción, su enseñanza y doctrina sobre la eucaristía. Desde estos supuestos, podremos entender mejor el lenguaje y la actitud teológica del que escribe este tratado.

1. SOBRE LA INSTITUCIÓN DE LA EUCHARISTÍA

Antes de tratar sobre la “institución” de la eucaristía, nuestro autor dedica un largo capítulo a tratar sobre el “sacramento en si mismo”¹⁰, donde quiere dejar clara la doctrina de la Iglesia al respecto, por lo que trata sobre las dos herejías más importantes en relación con la presencia, afirmando la real y verdadera presencia del cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía (contra los calvinistas); y la ausencia y desaparición de la sustancia del pan y del vino contra los luteranos y su defendida con-sustanciación. Por razones pedagógicas, consideramos que este aspecto es mejor presentarlo “per modum unius” cuando nuestro autor explica de modo más amplio el tema, a fin de evitar las numerosas repeticiones de argumentos.

En su lógica, después de mostrar la verdadera doctrina de la transustanciación contra las herejías, aborda lo que para él son las verdaderas raíces de estos errores, una de las cuales es la comprensión que tienen de la institución de la eucaristía¹¹: su interpretación de la Escritura, su autor y el momento y lugar de la institución, la materia que se asume y las palabras que le acompañan. Nuestro autor se propone tratar de cada una de estas cuestiones por separado.

a) Institución de la eucaristía

Según la doctrina católica es “certum de fide” que Cristo instituyó la eucaristía “per se atque immediate”. Y ello se prueba de modo evidente por los textos del Evangelio: Mt 26; Mc 14; Lc 21; 1 Co 11. Esta es la fe que ha confesado de modo permanente la Iglesia

¹⁰ Ibid., p. 471. Quaest. LXXIII. *De sacramento Eucharistiae secundum se, in sex articulos divisa.*

¹¹ Ibid., p. 495. Caput III. *De institutione Eucharistiae.*

católica, y la que se recoge en los diversos concilios. Basta recordar lo que dice el concilio de Trento: “Ergo Salvator noster discessurus ex hoc mundo ad Patrem, sacramentum hoc instituit, in quo divinitas divini sui erga homines amoris velut effudit, memoriam faciens miravilium suorum; et in illius sumptione colere nos sui memoriam praecepit, suamque annuntiare mortem donec veniat etc.” (sess. 13, cap. 2). Incluso los que han defendido alguna herejía contra la eucaristía, no niegan que Cristo la haya instituido, aunque algunos nieguen que Cristo haya dado a los hombres poder para celebrarla, como indica Pedro Cluniacense.

b) El tiempo y fecha de la institución de la eucaristía

Se trata de un punto un poco más difícil de explicar, dice el autor. Si bien se supone que Cristo instituyó la eucaristía en la noche en que celebró la última cena con sus discípulos, antes de padecer, como se deduce claramente del evangelio de Mateo, cap. 26: “coenantibus autem eis etc.”, y también de lo que nos transmite el Apostol: “Quoniam Dominus Iesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem etc.”. Por eso mismo en el canon de la misa decimos: “Qui pridie quam pateretur, accepit panem etc.”. Y lo mismo se afirma en los diversos concilios que tratan del tema, como son el concilio de Viena, el de Trento, y otros. La relación de esta institución con la pasión de Cristo la explica de modo magistral santo Tomás (q. 73, art. 5), que dice: fue muy conveniente que Cristo se quedara con los hombres oculto bajo las especies, ya que desaparecía de su presencia como hombre carnal; y puesto que nadie se salva si no es por la pasión de Cristo, también fue muy oportuno el que todos pudieran participar de ella por el memorial de conmemoración que es la eucaristía: “et quod Christus inmediate ad eam passionem illud institueret”; y además esto fue así porque las últimas palabras que se comunican a los amigos antes de partir, son las que más quedan grabadas en la memoria, y esto es lo que hizo Cristo antes de padecer su pasión y muerte. En general los testamentos suelen hacerse cuando la muerte está próxima, y este es el testamento que Cristo quiso dejar a los suyos: la eucaristía (“Christus autem instituendo eucharistiam corpus suum et sanguinem hominibus quasi testamento legavit: unde conveniens fuit ut proxime ad mortem Eucharistiam instituerit”). Por eso mismo preguntarse por el tiempo de la institución de la eucaristía es lo mismo que preguntarse por el tiempo de su pasión, con la sola diferencia de un día. Por tanto, hay que confesar que la eucaristía fue instituida en el mismo año y mes

y quizás el mismo día, en los que Cristo padeció su pasión¹². Y en cuanto a la edad en que esto sucedió, hay diversas opiniones: unos dicen que fue cumplidos los 32 años, e iniciado el año 33. Otros dicen que fue cuando ya había cumplido los 33 años. En cualquier caso, para un cálculo exacto habría que ir al momento de la encarnación. Pero se trata de una cuestión relativamente secundaria respecto al tema de la eucaristía.

En cambio, se plantea una cuestión ardua sobre el día y la luna en que Cristo celebró la última cena con sus discípulos e instituyó la eucaristía. En general, los griegos afirman que fue el 14 del primer mes, pero que el día y la luna fueron el 13, por lo que anticipó el comer el cordero pascual y la institución de la eucaristía a la fecha establecida por la ley, es decir, al día 13 del primer mes (el mes de Nisán). En cambio los latinos en general piensan que Cristo no anticipó el día a lo prescrito por la ley según Éxodo 12, sino que observó fielmente la ley que, si bien establece que el cordero pascual debe ser inmolado el día y la luna 14 al atardecer, sin embargo entienden que el texto se refiere a la primera víspera, que coincide con el final del día y la luna 13. De todos modos, la sentencia más común entre los latinos es que Cristo celebró la última cena, comió el cordero pascual e instituyó la eucaristía el día o la luna 14 en las segundas vísperas, lo que pertenece al día natural 14¹³. Nuestro autor piensa que la cuestión puede resolverse teniendo en cuenta cómo contaba los años, los meses y los días el pueblo hebreo, y que es necesario distinguir entre el “año vulgar” y el “año sagrado”, en el que el tiempo se calculaba a partir de la liberación de Egipto, que coincide con nuestro mes de marzo o de abril, fecha en la cual la Iglesia sitúa la celebración de la pascua cristiana¹⁴. Por lo que se concluye que, supuesto todo lo anterior, hay que sostener que Cristo instituyó la eucaristía el día o la luna 14 del primer mes, como enseñan los Padres, los Doctores de la Iglesia Latina y el Doctor Angélico, que lo explica ampliamente, y para nuestro autor constituye un argumento definitivo (“Fundamentum autem, quamvis plura a pluribus proponantur, non melius nec magis solidum potest esse quam a D. Th. Propositum”)¹⁵.

¹² Ibid., p. 496.

¹³ Ibid., p. 497.

¹⁴ Ibid., p. 497. Nuestro autor se detiene en hacer cálculos, a partir del calendario y las fiestas del pueblo hebreo, acerca del día exacto en que pudo ser la institución de la eucaristía. Es un tema en el que no consideramos merece la pena detenerse en este momento, dado nuestro objetivo central.

¹⁵ Ibid., p. 498. Se refiere a Sth. q. 46, a. 9, ad 1. Citando este amplio texto, y también apoyándose en la interpretación que del mismo hacen otros autores,

c) El lugar de la institución de la eucaristía

Sobre cuál fue este lugar nos lo dice claramente San Lucas cap. 22, cuando relata cómo y dónde Jesús mandó a sus discípulos a preparar la cena pascual: el cenáculo. Por tanto es en este lugar, y durante la celebración de la cena pascual, cuando Cristo instituyó la eucaristía. Y lo mismo se nos refiere en Mateo cap. 26 y Marcos, cap. 14. Está claro, por tanto la ciudad (Jerusalén), la casa (de un paterfamilias), e incluso la parte de la casa en que fue instituida la eucaristía. Sobre la ciudad no hay duda. Sobre a quién pertenecía la casa en que se reunieron, no se dice nada: pudo ser de un discípulo o de un familiar de Jesús, pero sobre ello no se da ninguna señal (“*Quis autem determinate fuerit, nequit ex evangelio adhuc per coniectura determinari: tacet enim tam nomen eius quam alia signa*”)¹⁶. La opinión más probable es que pudo ser la casa de Juan, llamado Marco, que fue colaborador de Pablo y Bernabé en la predicación del evangelio, si bien esta tradición no se puede confirmar absolutamente. Lo que sí es cierto es que esta casa fue una casa santificada y santísima, porque en ella se instituyó la eucaristía, y sobre la cual recayeron abundantes bendiciones: “*Unde constat locum ab ipsa eucharistiae institutione fuisse sacerrimum*”¹⁷.

Ahora bien, puesto que en una casa hay diversas partes, puede dudarse en cuál de ellas fue instituida la eucaristía, si bien la indicación del evangelio parece clara: “*Et ipse ostendet vobis caenaculum magnum stratum, et ibi parate*”. Y la costumbre era que el cenáculo estuviera situado en la parte superior de la casa, a modo de solarío. Era la estancia apropiada para tal celebración e institución de la eucaristía, como dice San Gregorio Nacianceno. Se supone también que la estancia fue preparada y adornada adecuadamente para esta solemnidad (con tapices, flores, y utensillos preciosos...), como era costumbre en las casas de los nobles para la celebración de la Pascua y la comida del cordero. Pero hay que entender que si Cristo, que fue humilde, eligió este lugar, no fue tanto por la comida material, sino para enseñar a sus apóstoles y los demás sacerdotes

como Cayetano, Medina, Soto, Prado, Gonet, Suarez...Y, por otro lado, rebatiendo los argumentos en que se apoyan los Griegos para defender que fue el día y la luna 13. Además, repasa y critica las opiniones de diversos autores que se oponen a la sentencia más común. A ello dedica nada menos que de la página 500 a la 505.

¹⁶ Ibid., p. 506.

¹⁷ Ibid., p. 506.

que la celebración del misterio eucarístico reclama un lugar digno. En cuanto a los utensillos con que Cristo celebró, sobre todo el cáliz, sabemos que hay varias tradiciones que afirman haber llegado a ellos esta pieza preciosa, pero no es seguro.

d) La materia elegida para la institución de la eucaristía¹⁸

Nos consta por el testimonio de los evangelistas y de San Pablo, así como por la permanente y concorde tradición de la Iglesia, que la materia elegida fue el pan para su cuerpo, y el vino para su sangre. Ni siquiera los herejes lo discuten. Pero sobre cada una de estas especies surgen dudas. Así respecto al pan que Cristo consagró se puede dudar si fue pan ázimo o pan fermentado. Sabemos que para la elaboración del pan se requiere un poco de levadura, que los griegos llaman “zymis”, y los latinos “fermentum”. Cuando el pan se elabora solo con harina, sin levadura, se llama pan ázimo. Y es este pan ázimo el que utilizaban los hebreos, según la antigua ley, para celebrar la pascua. Por tanto, hay que mantener que Cristo consagró la eucaristía con pan ázimo, como afirman los doctores de la Iglesia latina y en concreto Santo Tomás. Si Cristo celebró la eucaristía el día o luna decimocuarta del primer mes, en la hora de la segunda víspera o al ocaso del sol, y en ese día los hebreos utilizaban el pan ázimo, no el fermentado, quiere decir que Cristo, cumpliendo la ley, también celebró y consagró con pan ázimo. No es el momento de rebatir los argumentos de los Griegos, que defienden que Cristo celebró con pan fermentado. Pero queda claro que es sentencia común en la tradición de la Iglesia latina el que Cristo instituyó la eucaristía con pan ázimo, y (aunque esto no guste a los Griegos) a la autoridad de la Iglesia Latina, donde reside la “prima sedes et suprema auctoritas” de la Iglesia universal, deben someterse todos los fieles. Y concluye una vez más: “Ergo tenendum est Christum Eucharistiam consecrasset non in pane fermentato, sed in azymo”¹⁹.

También aduce razones de congruencia para apoyar y seguir esta tradición en la Iglesia: la primera es la imitación de Cristo; la segunda es que el pan ázimo es propiamente el sacramento del cuerpo de Cristo, que fue concebido sin mancha, es decir, sin ninguna mezcla de otra materia; la tercera es porque esto se corresponde mejor con la dignidad del cristiano, según lo que dice San

¹⁸ Ibid., p. 507. *De materia electa ad institutionem eucharistiae.*

¹⁹ Ibid., p. 508.

Pablo: "Itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis" (1 Cor.). A continuación rebate todos los argumentos que esgrimen los Griegos, entre los cuales merece la pena destacar el que afirma que el pan fermentado expresa mejor la unión de las dos naturalezas, a lo que hay que responder que también se expresa esto en el pan ázimo, ya que en él se une de modo muy significativo la harina y el agua ("Et hanc ipsam unionem significare valet panis azymus, ut factus ex duabus naturis farinae et aquae")²⁰. Finalmente, nuestro autor recuerda que no es que los Latinos reprueben la tradición de los Griegos de celebrar con pan fermentado, sino que lo que se reprueba es que prefieran esta costumbre a la de la Iglesia Latina, y que intenten minusvalorarla ("Reprobare autem quod ipsi hunc usum praeferant consuetudini et traditioni Ecclesiae Latinae, et quod hanc fugillare audeant")²¹.

También respecto al vino que consagró Cristo y convirtió en su propia sangre, se plantea la cuestión de si fue un vino puro o mezclado con agua: "fuerit purum an vero aqua mixtum". A lo que se responde aceptando la segunda parte que, sin embargo, no se puede probar a partir de los evangelios, ni de ningún otro lugar de la Escritura. Pero esta es la tradición de la Iglesia, y así lo enseñan el concilio de Florencia y el concilio de Trento²². Es una tradición que ya aparece en los primeros siglos: en el concilio Cartaginense, en el de Braga, en el Africano...Y los sumos Pontífices así lo reconocen: Alejandro I, Eugenio IV, Julio Papa etc. La misma Liturgia (latina, etiópica, la de San Basilio...) incluye esta mezcla de vino y agua en sus rúbricas y en la celebración. La doctrina de los Padres coincide en lo mismo: cita a Cipriano, Jerónimo, Clemente, Teodoreto, Ambrosio, Agustín, Isidoro, Bernardo. Todos estos testimonios los tuvo en cuenta el concilio Florentino, cuando declaró en el "Decreto pro Armenis", y con la participación de representantes tanto de la Iglesia Latina como de la Griega: "Decernimus igitur ut ipsi etiam Armeni se cum universo orbe christiano conforment, eorumque sacerdotes in calicis oblatione paululum aquae, ut dictum est, admiscant vino". El principal motivo de esta disposición parece que fue lo que se insinuó en las palabras siguientes: que se cree que el mismo Cristo instituyó la eucaristía utilizando el vino mezclado con

²⁰ Ibid., p. 508.

²¹ Ibid., pp. 508-509.

²² Ibid., p. 509. Cita la sess. 22, cap. 7: "Monet deinde sancta Synodus praeceptum esse ab ecclesia sacerdotibus ut aquam vino in calice offerendo miscerent: tum quia Christum Dominum ita fecisse credatur".

un poco de agua (“Creditur ipsum Dominum in vino aqua permixto hoc instituisse sacramentum”)²³. Se trata también de una razón de congruencia, como dice Santo Tomás, pues tanto la sangre como el agua manaron del costado abierto de Cristo en la cruz, y en la eucaristía se conmemora este misterio y sacrificio de Cristo.

Pero hay autores que sostienen la sentencia contraria: que no es necesario añadir un poco de agua al vino. Así lo defendían los Armenios, según consta en el concilio de Florencia. No está claro si también los Griegos defendían esta opinión. Los Luteranos y los Calvinistas no echan agua al vino, más aún Lutero en su obra sobre la Misa dice que hacer esto es ridículo (“Id facere censet stultum”). En cambio Kenicio dice que esto es indiferente (“Rem esse indiferentem”), pues no sabemos en verdad lo que hizo el Señor. Y Calvino ni siquiera se refiere a esto en su Catecismo. Por eso puede discutirse si esta costumbre es de precepto divino o de precepto humano.

De hecho, el papa Inocencio III dice cuando se refiere a la celebración de la Misa, que no puede mostrarse ningún argumento verdadero que demuestre que hay que mezclar el vino con agua, a no ser que del costado abierto de Cristo manó sangre y agua, y que por imitación o recuerdo de este hecho se extendió en la Iglesia esta costumbre. Tampoco es convincente el argumento de que Cristo mezcló el vino con agua, siguiendo la costumbre de los palestinos (“iuxta morem palestinorum”), y en orden a atemperar el efecto del vino, pues poco se podía atemperar con unas gotas de agua. Por otro lado, la mezcla de vino con agua no tiene buen nombre en la misma Escritura, como se muestra cuando Isaías dice: “vinum tuum mixtum est aqua” (cap. 1), para significar que su sinceridad no es verdadera.

No obstante estos argumentos, nosotros defendemos que el vino mezclado con agua es la materia necesaria del sacramento. Como dice el papa Inocencio, aunque no se afirme expresamente en la Escritura, bien pudo la Iglesia deducir esta práctica del pasaje donde se afirma que del costado abierto de Cristo manó sangre y agua, y con la intención de representar místicamente este misterio (“Ad quod mystice representandum potuit Ecclesia rationabiliter precipere aquae cum vino consecrando mixtionem”)²⁴. Lo que afirma el Valdense, y después los concilios Florentino y el de Trento es que la mezcla del vino con agua no es solo lícita y conveniente, sino tam-

²³ Ibid., p. 509.

²⁴ Ibid., p. 510.

bién necesaria con necesidad de precepto eclesiástico (“non solum licitam et convenientem, sed etiam necessariam praecepti saltem ecclesiastici”). Pero esto no significa afirmar que este rito es una imitación del ejemplo de Cristo, sino que más bien se trata de una costumbre y de un precepto eclesiástico (“Sed ex consuetudine et praecepto ecclesiastico”). Así lo defendieron también otros Doctores, como Rábano Mauro, Roberto Corbense, Guillermo Durando, Alejandro I, y lo que es más importante, el mismo Santo Tomás²⁵. Por tanto, aunque no se trate de algo definido en los concilios, y no constituya un motivo necesario de la fe, sí se trata de un motivo de máxima autoridad (“Id vero, etsi non fundet necessariam fidem circa motivum, maximae tamen auctoritatis est”), como se confirma por los testimonios litúrgicos y patrísticos. Y concluye el autor:

“Quare tanquam certissimum nunc tenemus, quod Christus consecraverit in vino temperato, nec censemus immunem omnino ire qui hoc tempore obnixè propugnaret oppositum”²⁶.

Si Cristo mezcló un poco de agua con el vino, no fue ciertamente por una razón física o material, sino por razón del misterio que de este modo se representaba (“Sed fiebat propter mysterium: pro quo representando, ut etiam modo fit, sufficit modicissima aqua”). En una palabra, está claro que la materia propia y necesaria de la eucaristía es, por una parte el pan de trigo, y por otra el vino. Pero el que el vino se mezcle con un poco de agua es algo secundario, del mismo modo que el pan sea ázimo. Por eso, del mismo modo que no es absolutamente necesario que el pan sea ázimo, así tampoco es necesario absolutamente que el vino esté mezclado o temperado con agua:

“Quare sicut non est necessarium necessitate sacramenti, quod panis sit azymus; sic nec necessarium ea necessitate est, quod vinum sit mixtum sive temperatum”²⁷

²⁵ Ibid., p. 510.

²⁶ Ibid., p. 511.

²⁷ Ibid., p. 511.

- e) Sobre las personas que, en el momento de la institución, recibieron la eucaristía

En la opinión común consta que fueron los apóstoles, como claramente se deduce de los evangelios: Mt 26; Mc 14; Lc 22. Pues, ciertamente, los primeros invitados al banquete fueron los apóstoles y, se entiende que fueron los primeros que recibieron la eucaristía. Pero surge alguna dificultad respecto a otras personas, y en primer lugar sobre el mismo Cristo, si él recibió la eucaristía; en segundo lugar, de la Virgen María; y en tercer lugar de Judas que lo entregó. Se responde a estas tres posibles dificultades:

- En lo que se refiere a Cristo mismo, ya Santo Tomás parece defender que Cristo mismo no tomó su cuerpo y sangre consagrados. Esta sentencia ha sido impugnada por la mayoría de los teólogos. Lutero no le da ningún valor en su “De abroganda missa privata” negando que Cristo se comulgara a si mismo en el sacramento, ya que esto no se afirma en ningún lugar de la Escritura, y además es absurdo que Cristo estuviera dentro de si mismo. Cristo no pudo recibir el sacramento ni sacramentalmente ni espiritualmente (“Christus non potuit suscipere sacramentum sacramentaliter nec spiritualiter”), pues no necesitaba recibir su efecto o participar de su fruto, ya que se supone que él estaba lleno de gracia y de verdad (“Quia ipse supponebatur plenus gratia et veritate”)²⁸. Sin embargo, entre los católicos se defiende la sentencia contraria, apoyándose en la opinión de algunos Padres, como Dionisio, Jerónimo, Juan Crisóstomo, Eutimio, Teodoro (cuyos textos cita). Más aún, esto es lo que afirman unánimemente los Escolásticos y los Teólogos, comenzando por Santo Tomás (aunque sus afirmaciones se prestan a diversas interpretaciones), Alberto Magno, Buenaventura, Ricardo de San Victor, Gabriel, Soto, Palacio, Vazquez, Suarez... Aunque esto no se afirma expresamente en la Escritura, se deduce con bastante claridad de los siguientes datos: en Lucas 22 se dice: “Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum”, refiriéndose no a la pascua antigua, sino a la que él mismo iba a celebrar y en la que él mismo comió. Y más adelante dice: “Non bibam amodo de generatione vitis etc.”, lo que parece indicar que él mismo bebió

²⁸ Ibid., pp. 511-512.

del vino consagrado, como lo entienden Agustín, Cipriano, J. Crisóstomo... Y lo mismo pueden dar a entender las palabras: “*Acceptit Iesus panem, accepit calicem*”, lo que puede referirse no solo a que lo tomó en sus manos, sino también a que comió y bebió. Además, hay razones de congruencia, como dice Santo Tomás: así el que Cristo quiso dar ejemplo de participación en la eucaristía; el que quiso ayudarles a superar la dificultad de creer en el “comer su carne y beber su sangre”; el que no es lógico que el anfitrión invite a participar a los demás en el convite, mientras él mismo no participa; el que pertenece a la misma dignidad del sacramento la plena participación, de la que Cristo mismo no quiso abstenerse²⁹. Por tanto, concluye nuestro autor: aunque no se encuentre expresamente afirmado en la Escritura, se deduce de las diversas afirmaciones del evangelio, de modo que no se puede decir que sea algo sin fundamento; lo que se admite sin inconveniente que “tomó en sus propias manos”, no puede haber dificultad en aceptar que también lo recibió en su boca y en su corazón (“*Ita nec inconveniens fuit, quod praedicto modo extiterit in ore et pectore eiusdem*”)³⁰. Por otro lado, Cristo no se recibió a si mismo porque necesitara de un especial efecto o fruto espiritual, sino para dar ejemplo de acogida del misterio (“*Sed praecise propter mysterium et exemplum*”).

- Sobre la segunda duda: si la Virgen María estuvo presente en aquella cena pascual en el cenáculo, lo consideramos muy incierto. Algunos afirman que es posible el que María, si no estuvo presente en el cenáculo, sí pudo estar presente en la casa donde se instituyó la eucaristía, y que bien pudo ser ella la que la recibió por primera vez. Pero nuestro autor vuelve a decir que esto es muy incierto e improbable (“*Res nobis videtur valde incerta et levis probabilitatis*”), ya que no hay ningún fundamento para afirmarlo³¹. Si hubiera estado presente, no habrían dejado de anotarlo al menos alguno de los evangelistas, lo mismo que nos dicen que estuvo presente en las bodas de Caná, o en el cenáculo después de Pentecostés.

²⁹ Ibid., pp. 512-513.

³⁰ Ibid., p. 513.

³¹ Ibid., p. 513. Y más adelante: “*Propter haec censemus rem istam esse valde incertam et non admodum verisimilem ab intrínseco*”.

- En cuanto a la tercera dificultad: si estuvo presente Judas en la institución de la eucaristía, y si comulgó con los otros apóstoles, la respuesta es positiva. Así lo enseña Santo Tomás, y teólogos posteriores: Soto, Vázquez, Suarez, Prado, Dicastillo, Silveira... Estos autores no dudan en reconocer que la sentencia contraria es errónea. Los mismos Padres, en general, enseñan esto mismo entendiendo que se trata de una *“communis ecclesiae traditio”*, si bien como dice Dionisio, una cosa es que recibiera el sacramento, y otra que recibiera su efecto. El autor se detiene después en citar y comentar los textos de diversos autores que explican lo que significó esta participación de Judas. También se refiere a los textos evangélicos en los que se afirma que Jesús se reunió con los doce, lo que supone que también estaba presente Judas, y que todos participaron en la cena con Jesús. Y concluye: *“Ergo etiam comprehenditur in sequentibus ‘cenantibus autem eis’. Atque ideo fateri oportet Iudam adfuisse institutioni eucharistiae, illique aliis dictum fuisse a Christo: ‘accipite, manducate, bibite ex eo omnes’³²*. Y todavía más claramente, cuando se dice en Lucas 22, 19: *“Verumtamen ecce manus tradentis mecum est in mensa”*, cuyo sentido es evidente: *“eh aquí que os entrego mi cuerpo y mi sangre, aunque no ignoro que entre vosotros hay uno que me va a entregar”*. Y todos los Padres interpretan que estas palabras fueron pronunciadas con la intención de mover el corazón de Judas a conversión. Otro argumento válido a favor es el que Judas estaba presente cuando Cristo instituyó la eucaristía, y lo lógico es que recibiera como los demás la eucaristía. Los que niegan esto dicen que Judas sólo recibió un trozo de pan común antes de la institución de la eucaristía, pero esto no se puede demostrar según lo que dicen los evangelios. Además, los apóstoles fueron ordenados sacerdotes en la misma institución de la eucaristía, y entre ellos también Judas. No hay ninguna razón para pensar que Judas fue excluido: *“Ergo Iudas ordinatus est sacerdos et episcopus cun caeteris apostolis”³³*. A todo lo cual añade Santo Tomás un argumento de conveniencia: que Cristo no quiso delatar abiertamente a Judas, de modo que pudiera reaccionar de modo exasperado. Si bien a esto oponen algu-

³² Ibid., p. 515.

³³ Ibid., p. 516.

nos que Judas debió salir del cenáculo antes de que Cristo instituyera el sacramento de la eucaristía, de modo que pudo evitarse lo que supone Santo Tomás. No obstante esto, el autor se inclina por la opinión del Aquinate, pues con ello quiso Cristo dar un ejemplo a los preladados sobre su comportamiento con los pecadores ocultos, y así dar una prueba más de su amor a los pecadores (*"Congruum etiam fuit ita providere ad manifestandum Christi amorem erga peccatores et praesertim in Iudam, quem tanto beneficio allidere fatigabat"*)³⁴. El autor sostiene que esta es la sentencia común también entre los Padres, con la excepción de San Hilario, cuyas razones explica concluyendo: *"Quare minime opprimimur Hilarii testimonio, qui roboramur communi et magis fundata aliorum Patrum sententia, nullumque Hilario excepto, contrarium habemus"*³⁵. Después rebate los argumentos de los otros autores que defienden la opinión contraria, repitiendo las razones que se deducen de los textos de la Escritura, para probar que Judas estuvo presente en la institución de la eucaristía, participó y comulgo, si bien no recibió los frutos y efectos del sacramento, dada su actitud y su pecado. Sin duda Cristo conocía que Judas era pecador, pero no un pecador público sino oculto, y ello también puede explicar el que Cristo le diera a comer y beber el pan y el vino consagrados (*"Quare optima ratione potuit Christus ministrare Iudae eucharistiam"*)³⁶.

La conclusión que se deduce de la explicación de nuestro autor, es que mantiene una postura moderada, teniendo en cuenta las diversas interpretaciones. Y que su interpretación de los textos de la Escritura, siendo más bien literal, se atiene a lo que expresan y coherentemente afirman, sin extrapolar o extraer aplicaciones que no encuentran fundamento en los textos. En todo caso, siempre busca apoyarse en Santo Tomás, y defender la doctrina católica, sobre todo frente a las opiniones de los protestantes.

³⁴ Ibid., p. 516. A continuación nuestro autor expone otras opiniones contrarias, como la de Turrianus, o la de San Clemente, San Hilario, Ruperto Abad, Inocencio III etc., rebatiendo sus argumentos y repitiendo su tesis.

³⁵ Ibid., p. 517.

³⁶ Ibid., pp. 518-519, donde expone el argumento con numerosas distinciones sobre si Judas pudo pedir o no el sacramento, y sobre si su pecado era ya conocido por los demás apóstoles.

2. SOBRE LOS MOTIVOS, LAS FIGURAS Y LOS NOMBRES DE LA EUCHARISTÍA

Se reconoce que, aunque ya se ha explicado algo sobre estos puntos, conviene explicar mejor algunos aspectos³⁷.

a) Motivos y finalidad de la institución de la eucaristía

Comienza reconociendo el autor que es imposible expresar la gloria de Dios y el provecho de los hombres que supone la institución de la eucaristía. Sobre ello afirma que sólo encuentra un escrito significativo en Santo Tomás, en su “Opúsculo 58”, que trata sobre “De venerabile altaris sacramento”, donde aborda la cuestión de las “tres causas por las que ha sido instituido el sacramento”.

En primer lugar, habla de una razón de conveniencia en parangón con la encarnación: Es “conveniente” aquello que compete según la propia naturaleza o esencia, y la esencia de Dios es su bondad, como dice Dionisio: “Quare quidquid pertinet ad rationem boni, est Deo conveniens”. Y a la misma naturaleza de lo bueno pertenece el comunicarse y difundirse, y en ninguna cosa se manifiesta mejor esto que en la eucaristía. Por tanto, hay una razón máxima que explica porqué fue instituido este sacramento: porque Dios ha querido comunicarse al modo de su propia naturaleza. La grandeza de esta comunicación se descubre si la comparamos con otras formas de comunicación de Dios, como por ejemplo en el paraíso respecto a Adán por el símbolo del árbol, o a Moisés por medio de la ley. Incluso en el misterio de la encarnación donde se comunicó la plenitud de la divinidad a la naturaleza humana, esta comunicación se realizó perfectamente en el mismo Cristo, el Hijo natural de Dios, que después de la resurrección volvió al Padre, y hace partícipes de la gloria de su majestad a los predestinados. Sin embargo, en la eucaristía Dios se da totalmente, en su cuerpo y en su alma, a todos los predestinados, y a los réprobos, a los perfectos y a los imperfectos; y no sólo una vez, sino muy frecuentemente, para una unión tan íntima como la que se produce con los alimentos que el hombre toma. En todo ello se manifiesta la grandeza de la divina bondad que reside en la eucaristía (“Maxima igitur divinae bonitatis communicatio in Eucharistia relucet”)³⁸, por lo que se puede exclamar con ver-

³⁷ Ibid., p. 519. Caput IV. *De motivis, figuris et nominibus Eucharistiae.*

³⁸ Ibid., p. 519-520.

dad: “Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret”, lo que es lo mismo que decir: “Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum iam incarnatum cum omnibus, quae assumpsit, anima, corpore et sanguine nobis dederit ad manducandum”³⁹.

La segunda razón, que se deriva de la precedente, es porque Dios ha querido así manifestar a los hombres su extraordinaria caridad (“Ut Deus ostenderet suam erga homines excellentissimam charitatem”) o, según afirma el mismo concilio de Trento, “sacramentum hoc instituit, in quo divitias sui erga homines amoris velut diffundit”. Como dice el adagio: “Es propio de los amantes la difusión de sus bienes” (“Nam amantium est bona sua diffundere”), y esto es lo que hace Cristo en este sacramento. Y también es propio de los amantes el deseo de unirse con aquel a quien se ama; es un deseo que produce tristeza cuando el amado está ausente, pero gozo cuando está presente, suspiros cuando se prohíbe o incluso una transfusión de las almas. Sin embargo, en la eucaristía el ímpetu del amor rompe estos obstáculos, llegándose hasta la unión más íntima, pues Cristo amante se introduce en la boca, se expande en el corazón, supera las distancias, y su presencia se hace unión en la misma intimidad no sólo de las almas sino también de los cuerpos (“Sed in eucharistia ímpetus amoris haec obstacula fregit, pervadens usque ad intima unionis: nam Christus diligens os dilecti ingreditur, pectus pervadit at ad cor ipsum usque illabitur...in eucharistia adest intima praesentia et animorum non tantum, sed et corporum copulatio”)⁴⁰. Con otras palabras: Cristo nacido se nos da como amigo, paciente se nos da como precio, enseñante se nos da como maestro, santificante se nos da como gracia creada y don que se difunde, reinando se nos da como rey, iluminando con su gloria se nos da como luz. En una palabra: en la eucaristía se nos da el mismo Cristo como verdadero don donante: “Verum in eucharistia semetipsum dat, ipse dans, et ipse donum”. En verdad se encuentra en la eucaristía aquella íntima unión de la que se habla en el discurso después de la institución: “Ut omnes unum sint. Sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis idem sint. Ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Ego in eis et tu in me, ut sint consummate in unum” (Jn 17). No hay, por tanto, un signo más noble de su amor, que traspasa y arrebató el corazón de los amantes, llegando a aquella íntima unión que supone el comer y beber su cuerpo y su sangre. Por eso se le llama a la eucaristía también “communio”. Y

³⁹ Ibid., p. 520.

⁴⁰ Ibid., p. 520.

por eso mismo la eucaristía es sólo para los “santos”, y se debe evitar el que esté espuesta a los abusos o irreverencias de los hombres⁴¹.

La tercera razón es de congruencia por la gloria de Dios, que se manifiesta a través de las creaturas, y que se transparenta de manera múltiple en el sacramento de la eucaristía (“*Tertium congruentiae motivum est ipsa Dei gloria, quae in manifestatione attributorum eius creaturis innotescit: praedicta namque manifestatio in augustissimo hoc sacramento multipliciter refulget*”)⁴². No solo la caridad o amor de Dios, también otros atributos resplandecen en la eucaristía, como son la omnipotencia que se manifiesta en el maravilloso milagro que en ella acontece, pues “todo lo puso Dios en sus manos”. Instituyendo este sacramento, Cristo manifiesta todo su poder y dominio sobre las creaturas. En ella se transforma una sustancia en otra, hace que los accidentes existan sin sujeto, interviene el Espíritu con su poder, se concede a la humanidad una cierta inmensidad de modo que lo indivisible pueda existir en muchos y muy diversos lugares al mismo tiempo. Todo ello excede las facultades humanas y angélicas. Y, como afirma Inocencio III, así como la naturaleza divina existe de tres modos en las creaturas: por la naturaleza, por la gracia y por la unión hipostática, de igual modo la humanidad de Cristo existe de tres modos: personalmente en el Verbo, visiblemente en el cielo, y sacramentalmente en el altar (“*Ita Christi humanitas existeret tribus modis, videlicet personaliter in Verbo, visibiliter in caelo, et sacramentaliter in altari*”)⁴³. No puede pensarse o encontrarse algo más grande que esta autodonación de Cristo, el Hijo, a su Padre, bajo la forma de banquete (“*Quantumvis sedulo investigaret, maius quid, pretiosus et exquisitus invenire potest, aut Deo Patre dignius, quam seipsum, qui est panis vivus de caelo descendens*”). Además, en este sacramento se manifiesta de modo eminente la liberalidad y misericordia de Dios respecto a los más pobres y miserables. Y no menos reluce en ella la sabiduría de Dios, al unir en este misterio de modo admirable lo que aparentemente es irreconciliable. Esto se percibe muy bien si comparamos la eucaristía con el misterio de la encarnación: en la encarnación la humanidad carece de supuesto propio, en la eucaristía los accidentes son separados del sujeto; allí el Verbo late bajo la humanidad del que se hace hombre, permaneciendo el Verbo impassible aunque padezca según su humanidad, aquí también permanece Cristo

⁴¹ Ibid., p. 520.

⁴² Ibid., p. 520.

⁴³ Ibid., p. 521.

impasible, aunque externamente esté expuesto a lugares indignos y a injurias de los hombres. Por otro lado, en la eucaristía se armonizan diversas tensiones: Cristo resucitado y triunfante en el cielo, y Cristo presente en la Iglesia militante en la tierra; el Padre que atrae el Hijo en el cielo, y la madre Iglesia que quiere retener al Hijo en la tierra; los ángeles que aclaman al Rey de la gloria, y los hombres que desean les acompañe a lo largo de su vida. Parece que lo lógico sería dar la divinidad al cielo y sus ángeles, y dejar la humanidad en la tierra para los hombres. Pero no: Cristo no se divide, y lo asumido de una vez no se abandona nunca, por eso está todo él en el cielo y también todo él en la tierra; en el cielo ingresa según su propia especie o naturaleza, en la tierra permanece bajo las especies eucarísticas (“*Christus non patiens divisionem, nec quod semel assumpsit unquam dimittens, se totum dat in caelo, se totum dat etiam terrae. Caelum ingreditur in propria specie, in terra moratur sub accidentibus eucharisticis*”)⁴⁴. Va al Padre y los Ángeles en la ascensión; viene a nosotros en la consagración; allí manifestado en plenitud, aquí oculto bajo los accidentes de pan y vino. El que está en la gloria con los Ángeles, permanece con nosotros hasta el fin del mundo. Esta admirable y difícil armonía solo puede realizarla la divina sabiduría del Verbo (“*Tam miram et difficilem concordiam excogitare dumtaxat potuit infinita Verbi sapientia*”). Finalmente, también resplandece en este misterio el atributo de la inmensidad, pues la humanidad de Cristo permanece indivisa y en todas y cada una de las partes de las especies, muy distantes entre si en las diversas partes del mundo.

El cuarto motivo de congruencia se deduce de las múltiples y grandes utilidades que proceden de la eucaristía respecto a los hombres. De ello nos habla Santo Tomás, y ya nos hemos referido a este punto en otro lugar. Este sacramento causa el aumento de la gracia de modo diferente y más abundante a los demás sacramentos: “*sed istud illud causat per modum cibi reficientis animam, estque omnibus sacramentis nobilissimum...quare uberiolem quam alia effectum gratiae communicat*”⁴⁵. También produce una delectación espiritual más generosa, por eso fue instituido al modo de comida y bebida: “*per modum cibi et potus reficientium ac delectantium*”. Igualmente, produce una fortaleza del alma contra las tentaciones, y una preservación y purificación de los pecados, como dice el concilio de Trento (sess. 13, cap. 2) (“*Causat deinde vigorem*

⁴⁴ Ibid., p. 521.

⁴⁵ Ibid., p. 521.

animi quo tentationibus resistimus et a peccatis praeservamur et mundamur”⁴⁶. Y no menos importantes son el que este sacramento nos ayuda a perseverar hasta el fin o hasta la vida eterna (cf. Jn 6); nos fortalece en la castidad de cuerpo y alma...Se podrían añadir otros efectos, pero ya bastan los señalados para darnos cuenta de la grandeza y utilidad de este sacramento para los fieles. En síntesis, al instituir este sacramento como memorial perpetuo de su pasión, Cristo que es la causa fontal de la salvación humana, quiere que la Iglesia perpetúe para todos los hombres esta salvación, de modo que nunca caiga en el olvido: “Quae commemoratio et mystica inmolatio fit in sacrificio Missae”⁴⁷.

Como puede apreciarse, en esta exposición el autor manifiesta su devoción, su admiración y su amor a la eucaristía, en una comparación con la encarnación admirable, y desde una intención evidente: exaltar la grandeza y centralidad del misterio eucarístico.

b) Principales figuras que representan la eucaristía

Los herejes consideran ridículo el que los católicos digamos que el sacramento de la eucaristía ya estaba prefigurado en el Antiguo Testamento, por ejemplo en la oblación de Melquisedec, en el pan de Elías, en el maná del desierto...Pero no ofrecen ningún estudio riguroso al respecto, ni explican lo que dice San Pablo en 1 Cor. 10, 11: “Omnia in figura contingebant illis”, es decir, los acontecimientos de la ley antigua prefiguraban los misterios futuros de la ley de la gracia, y puesto que la eucaristía es el misterio más noble, no se puede dudar que estuviera ya anunciado en las antiguas figuras, como reconoce el mismo Pablo y como reconocen los Padres en sus comentarios. La misma razón apoya este argumento, ya que si por una parte la eucaristía es el sacramento más noble y más grande y también más difícil, es congruente el que se iniciara a su sentido precedentemente, a través de las diversas figuras que pueden explicarlo. De ahí que el mismo concilio de Trento (Sess. 22, cap. 1) diga refiriéndose a la oblación sacrificial de la misa: “Haec denique illa est, qua per variae sacrificiorum naturae et legis tempore similitudines figurabatur, utpote quae bona omnia per illa significat velut illorum ómnium consummatio et perfectio complectitur”. Y en el mismo

⁴⁶ Ibid., p. 522.

⁴⁷ Ibid., p. 522.

sentido se expresan los teólogos católicos, como Santo Tomás, Buenaventura, N. Valdense, Durando, Belarmino, Reinaro, Suárez⁴⁸ etc.

En todas estas figuras se pueden distinguir tres aspectos, como hace Santo Tomás: el que corresponde con el “sacramentum tantum”: pan y vino; el que corresponde a la “res tantum”, que consiste en el efecto que el sacramento causa en nosotros; y el que corresponde a la “res et sacramentum”, que consiste en el cuerpo y la sangre de Cristo presentes en las especies sacramentales. Así, la eucaristía en cuanto “sacramentum tantum”, se encuentra prefigurada en la oblación de Melquisedec (Gen 14), en los panes de la proposición que solo podían comer los puros (Ex 4; Lev. 23; Reg. 21). Así lo interpretan, por ejemplo, Jerónimo, Cirilo de Jerusalén, Cipriano etc. La eucaristía en cuanto “res tantum” o en sus efectos, se encuentra más prefigurada en el maná del desierto, como afirman Orígenes, Ambrosio, Agustín, Crisóstomo, Gregorio Niseno...; pues, en efecto, se trata de un símbolo muy apto, ya que es algo enviado del cielo, que se da a los peregrinantes por el desierto, para su alimento y para su fortalecimiento hasta llegar a la tierra prometida (“haec omnia congruentissima fuerunt ad praemonstrandum huius sacramenti effectum”). Finalmente, la eucaristía en cuanto “res simul et sacramentum”, es decir, en cuanto presencia del cuerpo y la sangre de Cristo contenidas en las especies eucarísticas, se encuentra prefigurada y representada en los antiguos sacrificios, como nos recuerdan Agustín, León Magno, Jerónimo, Tertuliano, Lactancio, Cipriano...; y así lo dan a entender las mismas palabras de la institución: “Hic est sanguis meus novi testamenti” (Mt 26); “Hic calix novum testamentum est in meo sanguine” (Lc 22); en una palabra, el sacrificio cruento de Cristo en la cruz, entregando su cuerpo y su sangre, está representando el mismo sacrificio incruento que se ofrece sobre el altar: el objeto que se ofrece y el oferente principal es el mismo, aunque el modo de la ofrenda sea diverso (“Nam idem est sacrificium ex parte rei oblatae, et ex parte principaliter offerentis, licet modus offerendi diversus sit”)⁴⁹.

De todo ello se deduce que en el Antiguo Testamento existieron muchas figuras de este sacramento, que lo representaban “cum aliqua inadaequatione”, ya que algunas lo representan mejor como “sacramentum tantum”, otras como “res tantum”, y otras como “res et sacramentum”. Pero, entre todas estas figuras, y de modo más

⁴⁸ Ibid., p. 523.

⁴⁹ Ibid., p. 523.

completo, hay una que representa la eucaristía de forma especial: es el cordero pascual (“Figura... quae ipsum cum maiori adaequatione expressit, representando haec omnia, quae inmediate recensuimus: Hoc autem habuit agnus paschalis. Unde figura praecipua fuit huius sacramenti”)⁵⁰. Pues, como explica Santo Tomás (art. 6), en esta figura se encuentran resumidos los tres aspectos indicados: el pan y el vino, porque el cordero pascual se comía acompañado de panes ázimos y de vino: la presencia (res et sacramentum simul), porque el cordero se inmolaba para toda la multitud de los hijos de Israel siendo verdadera figura de la pasión y muerte de Cristo en la cruz; y el efecto (res tantum), porque por la sangre del cordero pascual fueron protegidos los hijos de Israel de la esclavitud de Egipto. Estos argumentos, junto con las explicaciones que al respecto ofrece Santo Tomás, son suficientes para explicar el sentido que tienen estas figuras, y para responder a las acusaciones de los herejes al respecto.

c) Sobre los diversos nombres de la eucaristía⁵¹

Para explicar el misterio de Dios la Escritura utiliza diversos nombres, ya que uno solo es incapaz de explicar la inmensa riqueza de su divinidad. Lo mismo sucede cuando queremos explicar el misterio de la eucaristía “ob immensas eius praerogativas”, bien se considere desde su contenido o misterio, o desde su maravilloso modo de existir, o desde el amor inmenso de Cristo oferente, o desde los abundantes frutos que produce. Por lo cual los Padres y los Doctores utilizaron diversos nombres para significar las diversas perfecciones y dones de este sacramento. También según la perspectiva desde la que se le considere (pasado, presente, futuro), convendrá más utilizar un nombre u otro. Y lo mismo cabe decir si la consideramos desde la presencia de Cristo, desde las especies que lo contienen, o desde los efectos que produce... Pero baste por constatar los nombres principales (“Quod magis constabit recensendo principaliora”).

- “Eucharistia”: Este es el nombre más extendido y utilizado: significa la “buena gracia” o la “acción de gracias”. Y es así porque en la eucaristía Dios nos da su gracia abundantemente, porque contiene la misma fuente de la gracia que es Cristo, y porque preanuncia la gracia futura de la vida eterna.

⁵⁰ Ibid., p. 523.

⁵¹ Ibid., p. 524. *De diversis eucharistiae nominibus.*

Aunque el contener y causar la gracia es propio de todos los sacramentos de la ley evangélica, a la eucaristía se le atribuye de modo especial “propter eius excellentiam” (Santo Tomás). Por otro lado, es también “acción de gracias”, porque Cristo mismo al instituir la “dio gracias” (cf. Mt 26; Mc 14; Lc 22); porque este sacramento, en cuanto tiene carácter de sacrificio de paz, puede decirse que es la síntesis de la acción de gracias y se ofrece como acción de gracias; y porque tan grande misterio y don suscita en nosotros la acción de gracias, al recordarnos los beneficios que por él Dios nos concede.

- “Communio”: “sinaxis” (en griego): No porque para celebrarlo sea totalmente necesario el que se reúnan muchas personas, como afirman los herejes que niegan las misas privadas, sino porque nos unimos más entre nosotros y con Cristo por la recepción de su cuerpo y de su sangre, como dice San Pablo (1 Co 10). Además porque los cristianos suelen reunirse en un mismo lugar para participar en este sacramento y sacrificio. Y también porque para participar en el sacramento de la caridad, se requiere que todos tengamos unos mismos sentimientos de concordia y de paz. Por eso San Agustín lo llama también “sacramentum fidelium”, porque en él tenemos los fieles el verdadero centro de unidad.
- “Viaticum”: Porque en este sacramento recibimos la fuerza para el camino los que somos peregrinos hacia la patria eterna, lo mismo que Elías en su peregrinación hacia el monte Oreb. Por eso la Iglesia lo administra a quienes se encuentran en peligro de muerte.
- “Calix, panis, fractio panis”: Son los nombres con que se califica la eucaristía en Hechos y en Pablo (Hch 2; 1 Co 10). Se le llama así por los accidentes de pan y de vino que se utilizan y en los que se conserva el sacramento (“Tum propter terminum a quo, vel ex quo: quia fit ex pane et vino. Tum quia in usu Scripturae omnis cibus appellatur panis”)⁵². La eucaristía es verdadero alimento (cf. Jn 6), porque el efecto que produce es el alimento del alma, de modo analógico al alimento corporal. No se trata de un pan común, sino como dice la Escritura, de un “panis vivus”; panis qui de caelo descendit; panis quem qui manducat vivet in aeternum”...Y San Agustín lo llama: “panis supersubstantialis, panis vitae, panis angelorum”.

⁵² Ibid., p. 525,

- “*Corpus et sanguis Christi: sacramentum corporis et sanguinis Christi*”: Porque en la eucaristía se contienen verdadera y realmente el cuerpo y la sangre de Cristo. Este es el nombre que utilizan algunos Padres, como Tertuliano, Agustín etc.
- “*Metalepsis: Assumptio*”: Porque en la eucaristía asumimos la divinidad del Hijo de Dios, como si se tratara de una extensión del misterio de la encarnación en cada hombre. En este sacramento recibimos a Cristo y de alguna manera somos transformados en él. Esta es la diferencia con el alimento corporal: el alimento corporal no convierte al que lo come en él, sino que más bien se convierte en sustancia del que lo come; en cambio el alimento de la eucaristía nos convierte en Cristo, en aquello mismo que comemos, para que vivamos en él (“*Caeterum cibus eucharistiae convertit nos in Christum, et facit ut nos in Christo vivamus*”)⁵³.
- “*Sacrificium*”: Porque es conmemorativo de la pasión del Señor, de su oblación e inmolación. Tanto desde el objeto de la oblación, que es el mismo Cristo, como desde el sacerdote principal que ofrece, que también es Cristo, puede llamarse “*sacrificium*”. Un sacrificio que en la cruz fue de modo físico y cruento, mientras en la eucaristía es de modo místico e incruento. La perfección de este único sacrificio supera la de los múltiples sacrificios antiguos. Se trata de un sacrificio de alabanza (“*sacrificium laudis*”), que no solo nos aporta beneficios espirituales, sino que también nos mueve a alabar y dar gracias a Dios.
- “*Sanctissimum sacramentum*”: Así llamado para indicar la santidad y dignidad eximia de este gran misterio. Por eso los Padres piden que a él solo deben acercarse los “santos” (S. Bernardo, J. Crisóstomo...).
- “*Caena Domini: caena dominica*”: Este nombre, que es el que prefieren utilizar los Luteranos y los Calvinistas, y lo hacen para insistir en que la eucaristía es solo banquete, que consiste en comida y bebida. Pues solo puede ser “*caena*” cuando se come y se bebe bajo las dos especies. Por lo mismo también defienden que es mejor celebrarla cuando se está bien alimentados, que cuando se ayuna. Y que no tiene sentido celebrar la “*misa privada*” solo el sacerdote. Es cierto que la Escritura emplea este nombre: “*Iam non est dominicam*”

⁵³ Ibid., p. 525.

caenam manducare” (1 Co 11). Pero, dada la interpretación de los herejes, algunos prefieren no nombrarla de esta manera, aludiendo a que en Pablo se trata todavía de “convivio” o “ágape” que acompañaba a la eucaristía, lo que el mismo Apóstol critica por los abusos a que dio lugar. Pero el autor piensa que, más allá de estas interpretaciones, la eucaristía puede llamarse con toda verdad “caena Domini”, como hacen muchos autores (“Sentimus itaque sacramentum eucharistiae posse non immerito ‘caenam Domini’ aut ‘dominicae’ appellari”)⁵⁴. Y no vale decir que esto puede inducir a un abuso en la comida y bebida de los elementos del pan y del vino, porque en la actualidad difícilmente puede darse este abuso. Respecto a las acusaciones que los herejes hacen, es preciso insistir en lo fundamental que se afirma en la Escritura, conscientes de que otros aspectos han sido determinados por la Iglesia (v.gr. ayuno). En una palabra, en la Iglesia no debe considerarse como sospechoso a aquel que utiliza el nombre de “Caena Domini” para designar la eucaristía (“Qui enim tam hoc vocabulo quam aliis supra relatis, hisque frequentius uteretur, nullo modo circa hoc nobis suspectus foret”)⁵⁵.

CONCLUSIÓN

De lo expuesto en esta primera parte podemos deducir la profunda veneración y amor que el autor siente por la eucaristía; su intención de defender la doctrina y praxis eucarística de la Iglesia latina, apoyándose tanto en argumentos de Escritura, como de Tradición, de Magisterio, y teniendo siempre por guía la enseñanza de Santo Tomás. El autor no deja de rebatir las opiniones que se oponen a esta enseñanza, pero siempre manifiesta una voluntad de ser fiel a los datos de la Escritura, mostrándose objetivo en su interpre-

⁵⁴ Ibid., p. 526. Fundamenta su postura con numerosos textos de los Padres, y también recordando otros nombres que se dan al sacramento: “Movemur denique, quia cum plura nomina attribuantur huic sacramento ob diferentes respectus ad diversa, non occurrit rationabilis causa ob quam valeat dici ‘bona gratia’, quia illam continet et causat; ‘sacrificium’, quia mortem Christi repraesentat, et similia; et non possit dici caena Domini, cum illam etiam repraesentet et sit spirituale convivium”.

⁵⁵ Ibid., p. 527.

tación; y una actitud abierta y moderada a comprender las razones de otras posturas. En cuanto a sus posibles aportaciones respecto a la eucaristía, en esta primera parte se puede apreciar que ofrece una perfecta introducción al sacramento, destacando la actitud con la que se debe abordar la reflexión teológica al respecto, así como la importancia de comprender desde el principio los elementos necesarios para su coherente explicación: grandeza del misterio, institución por parte de Cristo y coordenadas de comprensión, diversidad de nombres que indican ya la riqueza teológica del misterio eucarístico. Misterio este que intentará explicar a lo largo del tratado.