

LINEAS FUNDAMENTALES DE LA TEOLOGIA CATOLICA SOBRE LA EUCARISTIA EN SU PROYECCION ECUMENICA

1. Aspectos fundamentales del diálogo ecuménico sobre la Eucaristía.

En el breve tiempo de que dispongo quisiera presentar las líneas fundamentales de la teología católica sobre la Eucaristía con el fin de dar pie a un diálogo en el marco ecuménico de las jornadas que estamos celebrando. Todo ello servirá para aquilatar el documento que estamos estudiando.

El Concilio Vaticano II supo sintetizar maravillosamente la riqueza inagotable del misterio eucarístico cuando en la Constitución sobre Liturgia dijo que «nuestro Salvador, en la última cena, la noche que le traicionaban, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz y confiar así a su Esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección: sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual, en el cual se recibe como alimento a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da la prenda de la gloria futura»¹.

Es obvio que pretender desarrollar aquí todos estos aspectos de la Eucaristía nos exigiría un tiempo del que no disponemos. Por otra parte, si tenemos en cuenta que los aspectos de la Eucaristía en los que se centra principalmente el diálogo ecuménico son los del sacrificio y de la presencia real de Cristo creo justificado limitarme a exponer brevemente

1 Conc. Vat. II, Const. sobre la sagr. lit. *Sacrosanctum Concilium*, 47.

estos dos aspectos sin que ello sea interpretado como desvalorización de los demás temas eucarísticos.

Los acuerdos ecuménicos sobre la Eucaristía que se han desarrollado en los últimos años como son, por citar los principales, el católico-luterano de U.S.A. (1967)², el católico-anglicano de Windsor, en Inglaterra (1971)³, el reformado-católico de Dombes, en Francia (1972)⁴ y probablemente el que tenemos entre las manos han sido sensibles a la múltiple riqueza del misterio eucarístico, tratando todos sus aspectos e incluyendo, junto a los temas más destacados por la historia y la teología eucarísticas, aspectos como el epiclético, el escatológico, y el misional que, sin duda alguna, enmarcan también la múltiple significación de la Eucaristía. Nosotros, en cambio, obligados por el tiempo y movidos por un interés práctico, centraremos nuestra atención sobre la Eucaristía como sacrificio y presencia.

Indudablemente una exposición adecuada sobre el tema nos obligaría a trazar la historia de la teología católica sobre la Eucaristía desde sus orígenes hasta hoy, lo cual representa una tarea desmesurada por su amplitud. Por ello nos limitaremos a exponer una síntesis sobre la teología católica de la Eucaristía a partir de la Sagrada Escritura y de los momentos principales de la Tradición, de modo que podamos establecer cuál es el núcleo de la doctrina católica en este punto y podamos iniciar el diálogo sobre el documento que estudiamos.

2. Sagrada Escritura.

El origen de nuestra concepción de la Eucaristía se encuentra en las mismas palabras de Cristo el cual, haciéndose eco de textos y acontecimientos del Antiguo Testamento, hizo de

2 'The Eucharist: A Lutheran-Roman Catholic Statement', en *Lutherans and Catholics in Dialogue III* (New York-Washington 1967) 187-200. Resumido y comentado en lengua española así como los otros documentos ecuménicos que citamos a continuación puede verse en: J. A. Sayés, 'La presencia eucarística de Cristo en los recientes acuerdos católico-protestantes', *Burgense* 16 (1975) 145-200, y en *id.*, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía* (BAC, Madrid 1976) 124-51.

3 'An agreed Statement on Eucharistic Doctrine', *Catholic Mind* 70 (1972) pp. 57-61.

4 *Vers une même foi eucharistique? Accord entre catholiques et protestants* (Taizé 1972).

su cena con sus discípulos el memorial perpetuo del sacrificio de la nueva y definitiva alianza.

En relación a los relatos de la institución de la Eucaristía llama la atención el parentesco de Pablo y Lucas por un lado y de Marcos y Mateo por otro. Los relatos de la fundación de la Eucaristía representan tradiciones litúrgicas, anteriores a las cartas de San Pablo y a la redacción de los evangelios. Ambas tradiciones sobre la Eucaristía suponen un antiquísimo patrimonio de la Iglesia primitiva que se remonta sin duda a los años 40. Aunque la tradición palestinese puede ser la más antigua, el texto escrito de mayor antigüedad parece ser el de San Pablo, el cual, al transmitir la tradición eucarística utiliza el procedimiento rabínico de la «paradosis» (procedimiento que implica una fidelidad exacta a la tradición recibida y transmitida), haciendo llegar hasta el Señor el contenido mismo de su predicación:

«Pues yo recibí del Señor lo mismo que os transmití a vosotros: que el Señor Jesús, la noche en que era entregado, tomó pan y habiendo dado gracias, lo partió y dijo: Esto es mi cuerpo que se da por vosotros. Haced esto en memoria de mí. Asimismo el cáliz, después de haber cenado, diciendo: Este cáliz es la Nueva Alianza de mi sangre; haced esto, cuantas veces bebiéreis, en memoria de mí» (1 Cor 11, 23-25).

Dejando de lado las diferencias que existen entre la tradición palestinese y la paulino-lucana, lo cierto es que observamos en ellas una coincidencia en cuanto al contenido esencial, a pesar de ser tradiciones independientes. El sabor arameo de sus expresiones es claro y, por otra parte, están exentas de adornos superfluos. La sobriedad y el estilo lapidario de sus expresiones reflejan su utilización litúrgica por medio de la Iglesia de cuyo patrimonio formaban parte ya en el año 40. En cuanto a su contenido esencial se remontan sin duda al mismo Señor. Veamos ahora el contenido y la significación de los textos.

Contenido y alcance de los textos institucionales de la Eucaristía.

Poco importa si Cristo mismo, en la institución de la Eucaristía, siguió paso a paso el ritual de la antigua ley judía. De hecho, mientras los sinópticos nos presentan la cena de Jesús como celebración de la pascua judía, San Juan nos dice que

tuvo lugar antes de la celebración de ésta (Jn 18, 28). Los sinópticos, por su parte, nos hablan de una preparación cuidadosa de la cena. En la hora conveniente, «cuando se hizo tarde», «cuando llegó la hora». Jesús se queda en Jerusalén aquella noche y recuerda la pascua cuando dice: «con gran deseo deseé comer esta Pascua con vosotros antes de padecer» (Lc 22, 15). De lo que no cabe duda es de que la cena de Jesús está temporalmente cercana a la celebración pascual del pueblo judío y se halla ritualmente influida por ella (recuérdese la explicación de los manjares y la sucesión pan-cena-cáliz) y por el marco espiritual de la misma. La Eucaristía es instituida por Jesús como pascua de la nueva y definitiva Alianza. Veámoslo brevemente:

«Esta es la sangre de la nueva Alianza», dice Jesús en clara alusión a la alianza sellada por la mediación de Moisés en el desierto cuando, tomando en sus manos la sangre de los terneros inmolados, vierte la mitad sobre el altar y rocía al pueblo con la otra mitad diciendo: «Esta es la sangre de la alianza que Jahvé ha hecho con vosotros» (Ex 24, 8).

Esta alusión a la alianza está presente en la tradición paulino-lucana en la que encontramos la especificación de la «nueva» alianza en clara alusión a la profecía de Jeremías (Jer 31, 31-32), el cual había previsto la conclusión de una nueva y definitiva alianza en el reino mesiánico.

Ahora bien, Cristo es mediador de la nueva Alianza en cuanto desempeña la función del Siervo de Jahvé profetizada por Isaías. En la tradición paulino-lucana leemos de la sangre que es entregada «por vosotros» y en San Juan «por la vida del mundo» (Jn 6, 52); pero ambas expresiones son adaptación de la fórmula primitiva y aramea que encontramos en la tradición palestinese, donde leemos «entregada por los muchos», con lo cual aparece Cristo asumiendo la función redentora del Siervo de Jahvé (Is 53, 11-12). La adición que sólo viene en Mateo «en remisión de los pecados» (Mt 26, 28) es ya una explicitación de tipo redaccional del significado redentor que Cristo encierra en el derramamiento de su sangre «por los muchos».

Pero, todavía más, el binomio «cuerpo-sangre» en la mentalidad semítica no designa partes distintas del ser humano sino la totalidad de la persona en actitud de entrega, y, en el caso de Cristo, significa la entrega sacrificial que se va a

consumar de forma trágica pocos momentos después de la cena.

En este contexto es útil citar a Dupont cuando nos dice que para captar el significado de la última cena es preciso recordar el concepto hebreo de signo profético (*ôṭ*)⁵. Con el gesto de la entrega del pan y del vino Jesús no sólo anuncia su muerte cercana, sino que de forma eficaz la representa y anticipa sacramentalmente. Se trata de una profecía en acción que hace presente aquello mismo que anuncia. Es un procedimiento frecuente en la Biblia (Jer 19, 11; Ez 4, 1-3; 5, 1).

Pero si Cristo anticipa eficaz y sacramentalmente la alianza que va a consumarse de forma cruenta en la cruz lo hace para dejarnos la última cena como memorial de dicha alianza. Jesús dice: «Haced esto en memoria mía». Y en el relato paulino leemos: «porque cuantas veces coméis el pan y bebéis el cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11, 26). Y aquí enlazamos con la tradición veterotestamentaria del memorial. Como sabemos, memorial (*zikkaron*) no es un mero recuerdo de un acontecimiento pasado de salvación, sino que tiene la virtud de hacer presente en el tiempo actual el acontecimiento salvífico que conmemora. Cristo con el gesto que realiza en la última cena quiere perpetuar entre los suyos el acontecimiento salvífico de la nueva y definitiva alianza por él realizada.

Todavía podríamos alcanzar mejor el significado de las palabras de Cristo si recordamos que el banquete pascual del Antiguo Testamento era un banquete de comunión en el que los asistentes consumían el cordero pascual cuya sangre libró al pueblo de Israel de la esclavitud (Ex 12, 1-14). Cristo invita ahora a los suyos a comer su cuerpo y beber su sangre, con otras palabras, a participar por medio de esta comida de la víctima pascual. De hecho Cristo confiere a este banquete el mismo significado sacrificial que corresponde a su muerte.

Pero las palabras de Cristo no son solamente «tomad y comed», sino «tomad y comed. Esto es mi cuerpo». En la tradición paulino-lucana ni siquiera aparece la invitación a comer, y la fórmula se reduce a «esto es mi cuerpo». Por otra parte, en la consagración del vino, no existe invitación a beber sino en el caso de Mateo. Según Marcos, Jesús dice «esta es mi

5 J. Dupont, '«Ceci est mon corps», «Ceci est mon sangs»', *Nouv. Rev. Théol.* 80 (1958) 1033-34.

sangre» (Mc 14, 24). Según Pablo y Lucas «este cáliz es la nueva alianza en mi sangre» (1 Cor 11, 25; Lc 22, 20). Es decir, se subraya fuertemente la condición de lo que se entrega para comer y beber: «esto ES mi cuerpo, esto ES mi sangre». Es cierto que Cristo no utiliza el verbo ES, lo cual es normal en las afirmaciones arameas, de modo que es justo que en la versión griega aparezca el verbo «estin». Pero el hecho importante es que, a parte de que las palabras de Cristo en la Eucaristía no tienen un sentido claramente simbólico como aquéllas otras de «yo soy la vid», «vosotros sois el campo», etc., implican, por el contexto de sacrificio de comunión del que hemos hablado, una presencia real de la víctima, lo cual ha conducido a la Iglesia a entender la expresión «esto es mi cuerpo, esto es mi sangre» en su sentido real y pleno. A esta interpretación realista han contribuido decididamente las enseñanzas de Pablo y de Juan. Veámoslo.

Aportación de Pablo y de Juan.

San Pablo, en 1 Cor 14-30, trata del tema de la carne inmola a los ídolos. En este contexto viene a decir que en la Eucaristía entramos en comunión real con la víctima: «el cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?» (1 Cor 10, 16). El pan y el cáliz son participación real en el cuerpo y en la sangre de Cristo; participación de la que nace la unidad de los cristianos como un solo cuerpo (1 Cor 10, 17).

Asimismo, ante las divisiones y los abusos que se habían introducido en la Iglesia de Corinto con ocasión de la celebración eucarística, Pablo exhorta a los cristianos a discernir el cuerpo del Señor, a recibirlo dignamente so pena de incurrir en condenación (1 Cor 11, 27-34).

Pablo supone, por lo tanto, una interpretación realista del misterio eucarístico. Participando del pan y del cáliz, participamos realmente del cuerpo y de la sangre de Cristo, los cuales hacen posible para nosotros la participación en su sacrificio y la formación de la Iglesia como su cuerpo místico.

Una interpretación igualmente realista es la que nos proporciona San Juan en el capítulo 6 de su evangelio. En una pieza propia del estilo característico de Juan se combinan hechos y palabras de Jesús por un lado y reflexión teológica

por otro. La enseñanza de Jesús va procediendo poco a poco, como por círculos concéntricos. Después de mostrarse como Señor de la naturaleza por la multiplicación de los panes, llega un momento en que Jesús alude a un alimento, verdadero pan del cielo, que no es preparado por Moisés sino por el Padre y que nos alimenta para la vida eterna. Más adelante Jesús aclara que es El mismo en persona este pan del cielo (Jn 6, 35) y, por fin, aparece la razón por la cual es el pan de vida: su carne es comida y su sangre bebida:

«Yo soy el pan vivo, el que del cielo ha bajado. Quien comiere de este pan, vivirá eternamente y el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo. Se peleaban entre sí los judíos diciendo: ¿cómo puede éste darnos a comer su carne? Y les dijo Jesús: En verdad, en verdad os digo: si no comiereis la carne del Hijo del hombre y bebiereis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre en mí permanece y yo en él. Como es fuente de vida el Padre que me envió y yo vivo en el Padre, así quien me come a mí, también vivirá de mí» (Jn 6, 51-56).

Si San Juan no entiende estas palabras en sentido eucarístico, no se comprende cómo no sigue hablando simplemente del «pan del cielo» y utiliza, sin embargo, una fórmula «carne-sangre» que recuerda la fórmula eucarística de los sinópticos. Los judíos lo entienden como una verdadera manducación de su cuerpo y de su sangre y Jesús se reafirma en lo dicho.

La exposición de Juan presenta aspectos de verdadera penetración teológica. Relaciona la Eucaristía con la Encarnación en cuanto que no usa el término «soma» sino el de «sarx», en clara vinculación a la encarnación (Jn 1, 14). Aparece también el aspecto sacrificial: «El pan que yo os daré es mi carne *por la vida del mundo*» (Jn 6, 52) e incluso presupone también la resurrección y la ascensión a los cielos, pues, ante el escándalo de los judíos, Jesús no se retrae de lo dicho sino que alude al Espíritu Santo, fruto de su resurrección (Jn 6, 36), el cual posibilita la comida sacramental de su cuerpo y de su sangre (Jn 6, 64). Con todo, son muchos los que se marchan escandalizados por las palabras de Jesús (Jn 6, 67).

3. Sacrificio y presencia en la tradición eucarística.

Acabamos de ver en el Nuevo Testamento cómo la presencia del cuerpo y sangre de Cristo en la Eucaristía viene

a ser una implicación fundamental de su carácter sacrificial. A partir de los datos bíblicos que hemos visto, la reflexión de la Iglesia sobre la Eucaristía ha sido una de las más ricas de su tradición. El misterio eucarístico es tan central en nuestra fe que ha estado siempre presente en los escritos de los Santos Padres, ha sido objeto de dificultades y de controversias ya desde el siglo IX, ocasión de profunda reflexión de los teólogos del siglo XIII y motivo de constantes intervenciones del Magisterio, entre las que destacan los sínodos romanos de 1059, 1079 y los concilios Lateranense IV, Constanza, Florencia y Trento.

Tendríamos que tratar aquí toda la línea del Magisterio desde sus primeras intervenciones hasta nuestros días, lo cual nos llevaría demasiado tiempo. Por ello preferimos ceñir nuestra presentación a tres puntos que nos parecen fundamentales: a) la Eucaristía, actualización del único sacrificio de Cristo; b) Presencia real y conversión sustancial; c) El dogma eucarístico y el problema hermenéutico.

a) *La Eucaristía, actualización del único sacrificio de Cristo.*

El carácter sacrificial de la Eucaristía no fue en los primeros momentos de la Edad media objeto de controversia como lo fue la presencia real. Prácticamente hasta la llegada de los reformadores el punto de discusión había sido sólo la presencia real. La problemática sobre el aspecto sacrificial de la Eucaristía comienza propiamente con los reformadores.

Los reformadores se habían escandalizado de hechos como la multiplicación de las misas por los difuntos y los abusos en la celebración de la Eucaristía; pero como dice Fr. Clark ⁶, bajo la polémica había una cuestión de mayor importancia que estaba íntimamente unida a la doctrina de la justificación. Podríamos resumir así los puntos de la posición protestante:

— Para los protestantes la justificación viene de la fe sin las obras. Por ello consideran la misa como una obra humana con la que el hombre busca méritos delante de Dios.

— Para los protestantes los sacramentos son signos ofrecidos a la fe, destinados a despertarla, a solicitarla.

— Por otra parte, siendo Cristo el único sacerdote, no existen otros sacrificios, porque el sacrificio exige un sacerdote.

6 F. Clark, *Eucharistic Sacrifice and Reformation* (Oxford 1960) 99-115.

— La oblación y el sacrificio de Cristo fueron únicos, por ello la Eucaristía no puede ser sacrificio.

— La Eucaristía es propiamente sacramento, es decir, predicación dirigida a la fe.

Trento, por su parte, reafirma el carácter a la vez sacramental y sacrificial de la cena, diciendo que Cristo ofreció realmente su cuerpo y sangre bajo las especies de pan y vino, para dejar a la Iglesia un sacrificio visible por el que se hiciera presente el único sacrificio de la cruz:

«Así, pues, el Dios y Señor nuestro, aunque había de ofrecerse una sola vez a sí mismo a Dios Padre en el altar de la cruz, con la interposición de su muerte, a fin de realizar para ellos la eterna redención; como, sin embargo, no había de extinguirse su sacerdocio por la muerte (Heb 7, 24-27), en la última cena, la noche en que era entregado, para dejar a su esposa amada, la Iglesia, un sacrificio visible, como exige la naturaleza de los hombres (can. 1) por el que se hiciera presente aquél suyo sangriento que había una sola vez de consumarse en la cruz, y su memoria permaneciera hasta el fin de los siglos (1 Cor 11, 23 ss.) y su eficacia saludable se aplicara para la remisión de los pecados que diariamente cometemos, declarándose a sí mismo constituido para siempre sacerdote según el orden de Melquisedec (Ps 109, 4), ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y vino y bajo los símbolos de esas mismas cosas los entregó, para que los tomaran, a los apóstoles, a quienes entonces constituía sacerdotes del Nuevo Testamento, y a ellos y a sus sucesores en el sacerdocio les mandó con estas palabras: Haced esto en memoria mía, etc. (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24) que los ofrecieran. Así lo entendió y enseñó siempre la Iglesia (can. 2). Porque celebra la antigua Pascua, que la muchedumbre de los hijos de Israel celebraba en memoria de la salida de Egipto (Ex 12, 1 ss.) instituyó una Pascua nueva, que era El mismo, que había de ser inmolado por la Iglesia por ministerio de los sacerdotes bajo signos visibles, en memoria de su tránsito de este mundo al Padre, cuando nos redimió por el derramamiento de su sangre y nos arrancó del poder de las tinieblas y nos trasladó a su reino, Col 1, 13» 7.

Así pues, según el concilio de Trento, Cristo instituyó el rito eucarístico en la última cena con el fin de dejarles a los suyos un sacrificio visible por el que se hiciera presente el único sacrificio de Cristo en la cruz. Se trata de una representación o conmemoración no meramente figurativa sino real, en virtud de la cual se hace presente entre nosotros el mismo

7 Ses. XXII, cap. I (D. 1740).

sacrificio de la cruz. Sólo existe una distinción en la forma (cruenta o incruenta) de ofrecimiento, pero no hay diferencia de contenido, puesto que «una sola y misma es, en efecto, dice el concilio, la víctima, y el que ahora se ofrece por el ministerio de los sacerdotes se ofreció a sí mismo en la cruz, siendo sólo distinta la manera de ofrecerse»⁸.

Trento no especifica más la relación entre la Eucaristía y el sacrificio en la cruz. Es un hecho, sin embargo, que Trento no partió de una concepción o definición general de sacrificio para designar con ella el sacrificio de Cristo que se hace presente en la Eucaristía. Se trata de un «sacrificio singular», que los sacrificios de la antigua ley sólo pudieron prefigurar. En este sentido es un hecho que, cuando el concilio sostiene ante los reformadores el valor propiciatorio del sacrificio de la misma, no apela a ninguna definición general de sacrificio, sino al hecho de que en la Eucaristía se contiene incruentamente la misma inmolación que Cristo realizó en la cruz de forma cruenta, de lo que lógicamente deduce que los frutos propiciatorios de aquella oblación se perciben «ubérrimamente» por medio de ésta⁹.

En ningún lugar apela el concilio a una definición general de sacrificio y, cuando en el canon 1 de la sesión XXII califica el sacrificio de la misa de «verdadero y propio sacrificio», hemos de pensar que con ello se limita a refutar la doctrina de los reformadores, los cuales negaban que lo fuese, pues de otro modo se eliminaría la unicidad del sacrificio de Cristo y se haría de la misa una obra del hombre con la que éste se presentaría ante Dios.

En los 30 años posteriores a la Reforma, los teólogos católicos siguieron defendiendo el carácter sacrificial de la misa por su identidad misteriosa con el de la cruz¹⁰. Sólo más tarde, y bajo el estímulo de la polémica con los reformadores y por el afán de defender el canon tridentino que presentaba la misa como «verdadero y propio sacrificio», se echó mano de nociones generales de sacrificio, cuya definición se aplicaba inmediatamente a la misa para fortalecer de este modo la postura de Trento.

Fue el canciller de la universidad de Lovaina, Tapper, el

8 Ses. XXII, cap. II (D. 1743).

9 Ses. XXII, Proemium (D. 1738).

10 F. Clark, o. c., 99-115.

que inició este método¹¹ y, a partir de Belarmino¹², se definió la esencia del sacrificio bajo el concepto de inmolación en el sentido de inmolación destructiva. De este modo se buscaba en la misa un detalle o elemento que implicara de algún modo un sentido destructivo. Así discurrieron las especulaciones del propio Belarmino, de Suárez¹³, de Lessius¹⁴. De Lugo en el siglo XVII¹⁵ y Franzelin en el XIX¹⁶ y redujeron a mutación o rebajamiento moral el valor de la inmolación de Cristo en la Eucaristía.

Ya en el siglo XX fueron perdiendo terreno este tipo de especulaciones. El Cardenal Billot rechazó el intento de ver en la Eucaristía una inmolación o mutación sacrificial y resaltó la identidad sustancial del sacrificio eucarístico con el de la cruz (identidad de oferente, de víctima y de eficacia propiciatoria). Con todo, partiendo todavía de una concepción general de sacrificio según la cual es necesario que exista algún signo externo de inmolación, vio en la consagración separada del pan y de vino una «inmolación mística» de Cristo, por la que podemos calificar a la Eucaristía de propio sacrificio¹⁷.

Lepin y De la Taille proponían otro tipo de explicación, pero seguían partiendo como Billot de una definición general de sacrificio para aplicarla al misterio eucarístico¹⁸, olvidando que éste en tanto es sacrificio en cuanto hace sacramentalmente presente el único y singular sacrificio de Cristo en la cruz.

En la actualidad, la mayor parte de los teólogos discurren por los caminos de la llamada «teoría sacramental». Como sacramento que es, la Eucaristía es un signo eficaz que hace

11 *Ibid.*, 447-52.

12 R. Belarmino, *De controversiis christianae fidei: De Sacrificio Missae*, lib. I, cap. 25 (Paris 1613) vol. III, col. 792; cf. F. Clark, o. c., 452-54.

13 F. Suárez, *Comment. in III^m partem D. Thomae*. Disp. 75, sect. 1; cf. F. Clark, o. c., 454-55.

14 L. Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis*. Lib. 13, cap. 13 (Paris 1620) 280-82; cf. F. Clark, o. c., 455.

15 L. de Lugo, *De sacramento Eucharistiae*. Disp. 19, sect. 5 (Lyon 1636) 532-37; cf. F. Clark, o. c., 455-56.

16 J. Franzelin, *Tractatus de Ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio*. Thes. 16 (Roma 1868) 365-97.

17 L. Billot, *De Ecclesiae sacramentis* I, 6 ed. (Roma 1924) 621-37; cf. F. Clark, o. c., 251-52.461.

18 M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe* (Paris 1926) 737-57; cf. F. Clark, o. c., 252-54.282-83; M. de la Taille, *Mysterium Fidei*, 3 ed. (Paris 1931) 238-301; cf. F. Clark, o. c., 332-34.

presente lo que significa. En este sentido la doble consagración del pan y del vino junto con las palabras de Cristo simbolizan la entrega de Cristo en la cruz, pero no como un gesto meramente evocador, sino haciendo presente entre nosotros el único sacrificio de Cristo en la cruz.

La teoría sacramental, expuesta así en su núcleo fundamental, es totalmente aceptable. Sin embargo, más que una teoría sobre el sacrificio eucarístico, es una constatación de la eficacia sacramental que supone la Eucaristía como sacramento representativo del sacrificio de la cruz. El problema comienza cuando advertimos que la definición general de sacramento como «signo eficaz de la gracia» debe sufrir una adaptación especial al aplicarla a la Eucaristía, ya que en este sacramento no se trata de producir directamente la gracia, sino de hacer presente el sacrificio histórico de Cristo como fuente de la gracia. La Eucaristía presenta una peculiaridad que no poseen los demás sacramentos. Este problema aparece claramente en la «teoría de los misterios». O. Casel, partiendo del concepto cultural de misterio y utilizando no las categorías aristotélicas de causa-efecto, sino el concepto platónico de imagen, por el que se presencializa en múltiples modos y formas la realidad primordial, nos propuso concebir la presencia de Cristo en la Eucaristía como actualización, a modo de misterio, en el sacramento, del misterio histórico de la muerte y resurrección de Cristo, el cual, como realidad típica y primordial, trasciende los límites del tiempo y del espacio y tiene el poder de hacerse presente en el hoy y aquí sacramentales de la Iglesia¹⁹.

No cabe duda de que la «teoría de los misterios» ha contribuido positivamente a la valorización de la liturgia en su sentido auténticamente teológico como acción de Cristo y de la Iglesia, a pesar de su utilización y apología de los misterios helénicos, de su clara aproximación al platonismo con una concepción intemporal de la realidad y de su peculiar interpretación de la Escritura y la Patrística²⁰. Con todo, la verdadera dificultad estriba precisamente en sostener que el sacrificio histórico de Jesús en la cruz puede hacerse presente en el hoy sacramental de la Iglesia, porque trasciende los

19 Véase la obra de T. Filthaut, *Teología de los misterios* (Bilbao 1963), la cual presenta la síntesis de la llamada «teología de los misterios» de la escuela de O. Casel y de la controversia a que dio lugar.

20 F. Filthaut, *o. c.*, 121-67.

límites del tiempo y del espacio²¹. ¿Puede un hecho que ocurrió en la historia y entró en los límites del tiempo y del espacio, hacerse presente en el hoy de la Iglesia? Sostener la trascendencia supratemporal del sacrificio de Cristo es diluir el verdadero carácter histórico de su sacrificio pascual. Podríamos decir con Schillebeeckx que «la historicidad del hombre Jesús y sus actos humanos salvíficos participa inevitablemente de la irreversibilidad de las cosas temporales. Si afirmamos lo contrario, nos enfrentaríamos con una nueva forma de docetismo, negaríamos el realismo histórico de la humanidad de Jesús»²².

Quizás pudiéramos entender cómo se hace presente en la misa el único sacrificio de Cristo en la cruz, si tenemos en cuenta las notas con las que la carta a los Hebreos describe el sacrificio de Cristo. No podemos, no tenemos tiempo ahora de presentar una exposición completa de la carta, pero, resumiendo las notas mencionadas, podríamos decir que el sacrificio de Cristo aparece aquí como un sacrificio histórico y de expiación, perfecto y definitivo, único e irrepetible, y eterno. Se trata de un sacrificio consumado de una vez para siempre («ephapax»). Cristo no tiene necesidad de ofrecer víctimas día tras día como los sacerdotes de la vieja ley, porque lo hizo «de una vez para siempre» (7, 27); por su propia sangre entra «de una vez para siempre» en el santuario celeste (Heb 9, 12). Pero el sacrificio de Cristo fue aceptado por el Padre y esta aceptación por parte del Padre no es otra cosa que la resurrección. El Padre responde al sacrificio de Cristo en la cruz y le glorifica (Heb 2, 9), sentándolo a su derecha (Heb 1, 8.13; 10, 12). Dios Padre constituye a Jesús como Señor (Act 2, 36), entronizado en calidad de Hijo de Dios (Rom 1, 4) mediante la glorificación de su humanidad y constituido en poder, en principio de emisión del Espíritu Santo sobre nosotros y en causa de nuestra salud (Heb 2, 9). Por su glorificación Cristo mismo como *hombre* se convierte en principio de emisión del Espíritu Santo sobre nosotros: «Yo os enviaré el Espíritu que partirá del Padre» (Jn 16, 26). Cristo, como pontífice de la nueva ley, ha penetrado en el santuario celeste (Heb 9, 11-12); santuario en el que perdura la entrega sacrificial de su persona entera, como víctima gloriosa que intercede continuamente por noso-

21 *Ibid.*, 203-4.

22 E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1966) 71.

tros (Heb 7, 23-25; Rom 8, 34). Cristo es el ministro del nuevo santuario (Heb 7, 26; 8, 1-2), donde perpetúa la ofrenda de sí mismo como víctima gloriosa, «pues todo sacerdote ofrece dones y víctimas» (Heb 8, 3). En este santuario penetró Cristo por su propia sangre (Heb 9, 12) y en él perdura la única oblación de su cuerpo por la que todos hemos sido salvados (Heb 10, 10). Cristo sigue siendo en el cielo el cordero inmolado (Ap 5, 6.12).

Según esto, es el mismo sacrificio de Cristo en la cruz el que, aceptado por el Padre en la glorificación de su Hijo, perdura de forma gloriosa en el cielo y esta ofrenda perennemente sacerdotal de Cristo en el cielo y esta misma víctima son las que se hacen sacramentalmente presentes en la Eucaristía. El sacrificio de Cristo, eterno y único en su ser, se hace presente en los diferentes tiempos y lugares en la medida en que Cristo como víctima gloriosa se hace presente en la multiplicidad del tiempo y del espacio en el mismo momento en el que el sacerdote, participando en la eterna función sacerdotal de Cristo, lo ofrece sacramentalmente en el altar. No hay repetición sino participación. Nada se repite, nada se multiplica. La víctima no es otra que la que perdura eternamente en el cielo, y la acción oferente del sacerdote no es sino participación en la eterna función sacerdotal de Cristo. Desde el momento en que el sacerdote invoca al Espíritu Santo para que transforme los dones eucarísticos en el cuerpo y sangre de Cristo y ejerciendo la función mediadora de la perenne acción sacerdotal de Cristo en el cielo, los ofrece al Padre, el único y eterno sacrificio de Cristo se hace presente en el altar. No se repite el sacrificio de Cristo, sino las participaciones en él.

Pues bien, cuando hoy en día en el ambiente ecuménico oímos hablar de que la Eucaristía es el sacrificio de Cristo en cuanto memorial que lo hace sacramentalmente presente, no podemos menos de ver en ello una vía de auténtico entendimiento. Ya han pasado los tiempos en los que se pretendía explicar el carácter sacrificial de la misa por contener aspectos que respondieran a una noción general de sacrificio. No, la misa no es un sacrificio distinto del sacrificio de la cruz, ni siquiera es un sacrificio relativo al de la cruz, pero distinto. Es el mismo y único sacrificio de la cruz hecho sacramentalmente presente entre nosotros. Y al respetar así la unicidad y la irrepitibilidad del sacrificio de Cristo en la cruz, nuestros

hermanos separados no podrán menos de sentir gozo y satisfacción. La Eucaristía en tanto es sacrificio en cuanto que significa y hace presente el único sacrificio de la cruz, por ser memorial actualizador del mismo. Y lo curioso es que con estos avances de la teología lo único que hacemos es retornar a Trento.

Con todo, cuando nos congratulamos del uso de la noción de memorial como acción que hace sacramentalmente presente el único sacrificio de Cristo, hemos de salvar algo que, en la antropología teológica de los protestantes, puede ser dificultoso. Y es que Dios mismo pone en nuestras manos el sacrificio de su Hijo para que nosotros, haciendo nuestro por nuestra participación libre y responsable, lo ofrezcamos a Dios. El don de Dios es la primera dimensión de la Eucaristía de la que nace precisamente por ello la acción de gracias, pero es un don que nosotros hacemos nuestro y como nuestro también nos atrevemos a ofrecerlo al Padre. El hecho de que Cristo no sólo haya consumado hasta el final en nuestro favor la obediencia filial que lo condujo hasta la muerte, sino que incluso haya concedido a los hombres el medio de hacer diariamente suyo este acontecimiento de salvación es algo que no sólo no podremos agradecer suficientemente, sino que tenemos el constante peligro de trivializar por el modo como trasciende nuestra humana comprensión y nuestra raquítica correspondencia.

b) *Presencia real y conversión sustancial.*

Por lo dicho hasta aquí vemos que el sacrificio de Cristo no se hará presente sino allí donde esté también presente su eterna acción sacrificial participada por el sacerdote así como su cuerpo como víctima. De este modo la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo como víctima es condición indispensable para la actualización sacramental del sacrificio de Cristo.

La presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en este sacramento ha sido una constante en la historia y en la doctrina de la Iglesia católica, la cual, de acuerdo con las palabras de Cristo, ha confesado en sentido real y pleno y sin vacilación alguna: «esto es mi cuerpo, esto es mi sangre». La Iglesia no ha dicho como en los otros sacramentos que Cristo *actúa* u *obra* eficazmente en la Eucaristía. Ha dicho algo más, algo cualitativa y específicamente más: ha confesado,

predicado y proclamado que este sacramento es la carne de nuestro Señor Jesucristo²³. La Iglesia, consciente de la peculiaridad de este sacramento que es el culmen y la fuente de toda la vida cristiana, no se ha contentado con el mantenimiento de un simbolismo eficaz, no ha reducido la presencia de Cristo a una presencia por su acción, sino que ha proclamado con una constancia que no ha admitido duda alguna y ha dicho de la Eucaristía: *Dominus est*²⁴.

San Ignacio de Antioquía afirmaba ya que «la Eucaristía es la carne de nuestro salvador Jesucristo, que padeció por nuestros pecados y a la que el Padre por su bondad ha resucitado»²⁵. Asimismo Teodoro de Mopsuestia: «Porque el Señor no dijo: esto es un símbolo de mi cuerpo y esto un símbolo de mi sangre, sino: "Esto es mi cuerpo y sangre", nos enseña a no considerar la naturaleza de la cosa propuesta a los sentidos, ya que con la acción de gracias y las palabras pronunciadas sobre ella, se ha cambiado en su cuerpo y sangre»²⁶. En este sentido real y pleno ha entendido siempre la Iglesia las palabras de Cristo.

Ahora bien, paralelamente a la afirmación del hecho de la presencia real de Cristo en la Eucaristía la Iglesia ha afirmado que esta presencia tenía lugar en virtud de una transformación sustancial del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo. En efecto, ¿cómo confesar que lo que sigue apareciendo pan y vino sea realmente el cuerpo y la sangre de Cristo, si no ha tenido lugar una conversión en profundidad?

Los Santos Padres solían advertir a los fieles que no confiaran en la propiedad del pan y del vino sino en las palabras de Cristo, las cuales tienen tal fuerza que cambian, transfor-

23 Así dice Pablo VI en la *Mysterium Fidei*: «Porque el simbolismo eucarístico, si nos hace comprender bien el efecto propio de este sacramento, que es la unidad del Cuerpo místico, no explica sin embargo, ni expresa la naturaleza del sacramento, por la cual éste se distingue de los demás. Porque la perpetua instrucción impartida por la Iglesia a los catecúmenos, el sentido del pueblo cristiano, la doctrina definida por el concilio de Trento y las mismas palabras de Cristo al instituir la santísima Eucaristía, nos obligan a profesar que "la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, que padeció por nuestros pecados, y a la que el Padre por su bondad ha resucitado" (San Ignacio, *Epist. ad Smyrn.* 7, 1: PG 5, 715)». Pablo VI, 'Mysterium Fidei', *Ecclesia* 25 (1965) II, 1312.

24 Pío XII, 'Discurso al Congreso de liturgia pastoral de Asis', *Ecclesia* (1956) II, 344.

25 San Ignacio, *Epist. ad Smyrn.* 7, 1: PG 5, 715.

26 Teodoro de Mopsuestia, *In Math. Comment.*, c. 26: PG 66, 714.

man, «traselementan» el pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo, porque, como más de una vez afirman los Santos Padres, la virtud que realiza esto es la misma virtud de Dios omnipotente que al principio del tiempo creó el universo de la nada. Oigamos algunos testimonios:

San Cirilo de Jerusalén, por ejemplo, dice:

«Instruido en estas cosas e imbuido de una certísima fe, para la cual aquello que parece pan no es pan, no obstante la sensación del gusto, sino que es el cuerpo de Cristo; y aquello que parece vino no es vino, sino la sangre de Cristo... confirma tu corazón, y come este pan como algo espiritual, y alegra la faz de tu alma»²⁷.

San Juan Crisóstomo:

«No es el hombre quien convierte las cosas ofrecidas en el cuerpo y la sangre de Cristo, sino el mismo Cristo que por nosotros fue crucificado. El sacerdote, figura de Cristo, pronuncia aquellas palabras, pero su virtud y la gracia son de Dios. Este es mi cuerpo, dice. Y esta palabra transforma las cosas ofrecidas»²⁸.

Cirilo de Alejandría:

«Cristo, en forma indicativa, dice: Esto es mi cuerpo, esto es mi sangre, para que no creas que son simples figuras las cosas que se ven, sino que las cosas ofrecidas son transformadas de manera misteriosa, pero realmente por Dios omnipotente, en el cuerpo y la sangre de Cristo; y al participar de ellos recibimos la virtud vivificante y santificadora de Cristo»²⁹.

San Ambrosio:

«Convenzámonos de que esto no es lo que naturaleza formó, sino lo que la bendición consagró y de que la fuerza de la bendición es mayor que la de la naturaleza, porque con la bendición aún la misma naturaleza se cambia». «Por lo tanto, la palabra de Cristo que ha podido hacer de la nada lo que no existía, ¿no puede acaso cambiar las cosas que ya existen en lo que no eran? Pues no es menos dar a las cosas su propia naturaleza que cambiársela»³⁰.

27 Cirilo de Jerusalén, *Cat.* 22, 9 (*myst.* 4): PG 33, 1103.

28 San Juan Crisóstomo, *De prodit. iudae*, homil. 1, 6: PG 49, 380.

29 Cirilo de Alejandría, *In Math.*, 26, 27: PG 72, 451.

30 San Ambrosio, *De myst.*, 9, 50-52: PL 16, 422-24.

No puedo menos de traer aquí la confesión de fe que Berengario tuvo que jurar:

«Creo de corazón y abiertamente confieso que el pan y el vino que se colocan en el altar, por el ministerio de la oración sagrada y por las palabras de nuestro Redentor, se convierten sustancialmente en la verdadera, propia y vivificante carne y sangre de Nuestro Señor Jesucristo y que después de la consagración está el verdadero cuerpo de Cristo que nació de la Virgen, y que ofrecido por la salvación del mundo estuvo pendiente en la cruz y está sentado a la derecha del Padre; y que está la verdadera sangre de Cristo, que brotó de su costado, y ello no sólo por signo y virtud del sacramento, sino en propiedad de naturaleza y en verdad de sustancia»³¹.

Los concilios Lateranense IV, Constancia, Florencia y Trento seguirán por su parte el camino trazado por la tradición. Trento, en concreto, en el cap. IV de la sesión XIII afirma que, porque Cristo dijo que lo que ofrecía bajo la apariencia de pan era su cuerpo, por eso la Iglesia mantiene la conversión de toda la sustancia del pan y del vino en la sustancia del cuerpo y sangre de Cristo³². Sólo por la conversión sustancial se puede afirmar con toda propiedad: «esto es mi cuerpo esto es mi sangre». Esta conversión sustancial ha sido llamada, dice Trento, propia y convenientemente transustanciación³³.

La fe de la Iglesia es clara en este sentido. No basta cualquier tipo de cambio; se requiere una conversión tal de los elementos eucarísticos que de éstos no permanezca realidad alguna sino las solas especies o apariencias, de suerte que podamos decir con toda propiedad que lo que aparece como pan y vino es en realidad el cuerpo y la sangre de Cristo. Y esta afirmación implica como causa la conversión sustancial o conversión de toda la realidad del pan y del vino en la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo. La conversión sustancial es, por lo tanto, la condición ontológica de tal afirmación, el medio o la causa intrínseca que posibilita la peculiaridad de esta presencia, la cual implica que las apariencias de pan y vino no contengan otra realidad que la del cuerpo y la sangre de Cristo.

Esta es la fe de Trento ratificada por la *Mysterium Fidei* y por *El Credo del pueblo de Dios*. Presencia real y transus-

31 Conc. Rom., *De praes. Christi* (D. 700).

32 Conc. Trident., Ses. XIII, cap. 4 (D. 1642).

33 *Ibid.*

tanciación son dos afirmaciones de fe distintas, pero mutuamente relacionadas, por cuanto la conversión sustancial va implicada como causa en la afirmación de la presencia real.

Ahora bien, ¿hablar de conversión sustancial supone un intento de explicar el misterio eucarístico? Con la conversión sustancial de ningún modo anulamos el misterio, como no anulamos el misterio de la encarnación al decir que Cristo es consustancial al Padre. Cuando empleamos esta fórmula no pretendemos sino situar el misterio en su verdadera dimensión y en sus obvias implicaciones. Se trata de determinar los límites más allá de los cuales se desvanece la peculiaridad de nuestra fe. No podemos creer sin saber lo que creemos, porque el creer implica también un saber. No podemos creer sin un contenido y una cierta explicitación de nuestra fe. La fe o nos hace creer en cosas que son o es una fe sin contenido. Pues bien, de esto se trata precisamente, del contenido ontológico que implica nuestra fe eucarística. Y ante lo que perciben nuestros sentidos por un lado y lo que la fe nos dice por otro, no podemos reprimir en nuestro interior la pregunta inevitable y espontánea: ¿qué son en realidad los elementos eucarísticos consagrados?, como tampoco podemos evitar la pregunta ante Jesús de Nazaret: ¿quién es en realidad? Si afirmamos que Cristo es Dios, llegamos a la consustancialidad de Nicea. Si afirmamos en serio «esto es mi cuerpo, esto es mi sangre», llegamos a la conversión sustancial. Mantenemos la conversión sustancial para mantener el contenido del misterio eucarístico, ya que si rechazamos la conversión sustancial, no nos queda otra alternativa que la de la consustanciación; pero con la consustanciación no podríamos decir ya con propiedad «esto es mi cuerpo, esto es mi sangre». Con ella afirmaríamos simplemente una yuxtaposición de los elementos divinos y humanos. Pero así como la encarnación es la entrada real de Dios en nuestra historia, la Eucaristía es la prolongación sacramental del misterio de la Encarnación, haciendo presente entre nosotros el cuerpo y la sangre de Cristo por la auténtica mediación de las especies eucarísticas, las cuales ya no tienen otro contenido ontológico que la realidad del cuerpo y la sangre de Cristo. Podríamos decir con lenguaje moderno que las especies eucarísticas han perdido su autonomía ontológica para no ser sino signo mediador de una nueva realidad. Han perdido esta autonomía ontológica que tienen todas las cosas por la participación del

ser en virtud del acto de la creación. Decir sustancia es decir autonomía ontológica. En efecto, todas las cosas son, subsisten en sí mismas mediante la participación en el ser; una participación por la que reciben el ser de Dios y se distinguen de él en una autonomía relativa, pero ciertamente autonomía.

La mediación de las especies eucarísticas respecto a la nueva realidad que contienen permanecen mientras perduran las especies, por la cual la Eucaristía viene a ser, como hemos dicho, la prolongación sacramental de la Encarnación. Y, en efecto, cuando se ha comprendido que la Eucaristía es no sólo la actualización del misterio pascual de Cristo bajo el signo de la celebración, sino que por contener a Cristo todo e íntegro es también prolongación sacramental de la Encarnación, no hemos de extrañarnos de que al carácter permanente de la Encarnación corresponda también en el hoy y aquí sacramentales de la Iglesia una práctica que, como la de la reserva y la adoración, venga a resaltar este aspecto fundamental de la Eucaristía.

c) *El dogma eucarístico y el problema hermenéutico.*

La conversión sustancial ha sido mantenida por la Iglesia católica como un elemento imprescindible para salvar la peculiaridad de esta presencia. De hecho está definida por el concilio de Trento. No así el término de transustanciación del cual dijo el concilio que es empleado muy acertadamente.

Lo cierto es que la pregunta que se ha suscitado estos años de cara a la adaptación del dogma eucarístico a la mentalidad actual es si la terminología empleada en siglos pasados por la Iglesia no es una terminología de corte aristotélico-tomista y por tanto sujeta a revisión.

Pero el hecho es que, si trazáramos la historia del concepto dogmático de transustanciación, llegaríamos a la sorprendente constatación de que conceptos de sustancia y conversión sustancial existían mucho antes de la llegada del aristotelismo. Bastaría recordar la confesión de fe que Berengario tuvo que jurar casi dos siglos antes de la llegada del aristotelismo. En ella, como vimos, se habla de conversión sustancial y de que Cristo nos está presente no sólo por el signo y la virtud del sacramento, sino por la propiedad de la naturaleza y la verdad de la sustancia³⁴. Aquí por «sustancia» se entiende «realidad

³⁴ Conc. Rom., *De praes. Christi* (D. 700).

verdadera» en contraposición a presencia puramente simbólica, como pretendía Berengario.

Pues bien, esta misma concepción de sustancia como realidad verdadera, contrapuesta no a accidentes o especies sino a «en señal, en figura o por su eficacia» es también la que aparece en el canon 1 de la sesión XIII del concilio de Trento:

«Si alguno negare que en el santísimo sacramento de la Eucaristía se contiene real, verdadera y sustancialmente el cuerpo y sangre juntamente con el alma y divinidad de nuestro Señor Jesucristo, y, por tanto, Cristo entero, sino que dijere que sólo está en él como en señal o en figura o por su eficacia, sea anatema»³⁵.

Este primer canon así como los caps. I y III de la misma sesión están escritos con una intencionalidad concreta. Los sacramentarios y Zwinglio habían llegado a la conclusión de que Cristo, presente en el cielo, no puede estar al mismo tiempo en varios lugares, lo cual les llevaba a afirmar una presencia meramente simbólica de Cristo en la Eucaristía. Calvino, por su parte, reducía la presencia de Cristo en la Eucaristía a una presencia por su poder y eficacia, porque Cristo resucitado está en el cielo. Pues bien, a esto responde el concilio en el cap. I diciendo que en la Eucaristía se contiene verdadera, real y sustancialmente (adverbios sinónimos) nuestro Señor Jesucristo, porque no repugna que, aún estando Cristo en el cielo según su modo natural de existir, nos esté aquí presente sacramentalmente en sus sustancias³⁶. ¿Puede pues este concepto de sustancia un concepto aristotélico cuando se refiere a la realidad global de Cristo, Dios y hombre verdadero, cuando no viene contrapuesto a accidentes o especies y cuando solamente significa realidad verdadera en contraposición a mero simbolismo o simple eficacia?

Sin embargo, es verdad que el concilio utiliza también el término de «sustancia» referido al cuerpo y sangre de Cristo y al pan y al vino en contraposición a «especies» (no dice «accidentes»): la sustancia del pan y del vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo, mientras permanecen las especies de los primeros. Esto es lo que dice el cap. IV³⁷. Y nosotros nos preguntamos: ¿al usar esta terminología de

35 Conc. Trident., Ses. XIII, can. 1 (D. 1651).

36 *Ibid.*, cap. 1 (D. 1636).

37 *Ibid.*, cap. IV (D. 1642).

sustancia y especies podrían los padres conciliares dejar de pensar en el contexto aristotélico-tomista de sustancia-accidentes? En otras palabras, ¿no tendremos que ver ahí el influjo de un contexto filosófico determinado, aún cuando diga especies y no accidentes?

En realidad no es esta una cuestión tan decisiva, ya que sea cual sea el origen histórico de una determinada terminología, cuando la Iglesia la asume, la asimila y la entiende no según el alcance específico de su escuela de origen, sino desde un valor básico y fundamental, accesible a todos. En este sentido y aún prescindiendo de la cuestión histórica de si Trento se sirvió de la terminología tradicional de la que realmente disponía y aún en la hipótesis de que no tuviera otro modo de expresión que el aristotélico-tomista, diríamos incluso con Schillebeeckx³⁸, que la Iglesia quiso entender con el concepto de sustancia no el contenido específico de la sustancia hilemórfica (sustancia como composición de materia prima y forma sustancial) sino el de valor de sustancia como realidad fundamental o autonomía ontológica contrapuesto a apariencias; conceptos estos que existían ya en la Iglesia antes de la llegada del aristotelismo. La Iglesia, aún dentro de un contexto histórico y determinado, utiliza la terminología de dicho contexto, transformándola y dándole un alcance y valor universales. Esto es lo que vino a afirmar Pío XII en la *Humani Generis*, al negar que la Iglesia se apoye en una determinada noción filosófica de sustancia y distinguiendo entre concepto dogmático y especulación de escuela³⁹. Lo mismo confiesa Pablo VI en la *Mysterium Fidei*:

«Puesto que estas fórmulas, como las demás de las que la Iglesia se sirve para proponer los dogmas de la fe, expresan conceptos que no están ligados a una determinada forma de cultura, ni a una determinada fase del progreso científico, ni a una u otra escuela teológica, sino que manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad en la universal y necesaria experiencia y lo expresan con adecuadas y determinadas palabras tomadas del lenguaje popular o del lenguaje culto. Por ello resultan acomodadas a los hombres de todo tiempo y lugar»⁴⁰.

En este sentido, sinónimos de sustancia en el lenguaje

38 E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la Eucaristía*, 2 ed. (Madrid 1970) 80-83.

39 Pío XII, 'Humani Generis', *Ecclesia* (1950) II, 258.

40 Pablo VI, 'Mysterium Fidei', *Ecclesia* 25 (1965) II, 1309.

del magisterio de la Iglesia son «realidad fundamental», «naturalidad», «realidad ontológica», «realidad objetiva». Y sinónimos de especies «propiedades de pan», «apariencias», «realidad fenoménica», etc. La misma *Mysterium Fidei* presenta una variada terminología.

Sabido es cómo la teología católica de los últimos años propuso los conceptos de transignificación y de transfinalización como sustitutivos del de transustanciación y más adecuados para la aceptación del hombre moderno. Al estudio de este tema hemos dedicado obras anteriores y a ellas remitimos para un estudio amplio del tema⁴¹. Pero séanos, con todo, permitido resumir brevemente el contenido de estos nuevos conceptos y los inconvenientes que en ellos vemos. La fenomenología existencial entiende la realidad de la materia no como autonomía ontológica sino como relación antropológica: el pan es algo en cuanto que es alimento para el hombre, en cuanto que tiene esta significación antropológica de alimento natural. Pues bien, Cristo cambia este significado natural del pan al conferirle un nuevo significado: el de ser alimento para la vida eterna, vehículo y signo del amor de Cristo.

Sin embargo, podemos observar dos cosas: a) el pan y el vino consagrados conservan su primitivo significado de alimento natural. Para uno que no tenga fe, incluso para nosotros mismos, el pan del sagrario podría ser sedante de nuestra hambre natural. Con esto vemos que lo único que se hace es añadir un significado sobrenatural a otro natural que no desaparece. Esta sería la versión dinámica de la antigua consustanciación. Y no se diga que el significado natural es accidental pues, para la fenomenología existencial, de la que se parte el significado constituye la realidad auténtica de las cosas. b) Por otra parte, este cambio de significado es el que tiene lugar también en los demás sacramentos: el agua tiene un significado natural de limpieza y sobre él viene el significado ontológico sobrenatural como instrumento de limpieza del pecado, pero el agua sigue siendo agua y la nueva presencia que hay en ella es la de la *acción* de Cristo, nunca decimos que el agua *sea* Cristo. Con la transignificación no superamos por tanto el nivel de presencia que Cristo tiene en los otros sacramentos.

41 J. A. Sayés, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía* (BAC, Madrid 1976).

En resumen, la doctrina católica sobre la presencia real podríamos resumirla en estos puntos:

1º. La Iglesia católica confiesa que lo que aparece como pan y vino es en realidad el cuerpo y la sangre de Cristo. La tradición de la Iglesia nos manda afirmar que la Eucaristía es la carne de nuestro salvador Jesucristo. No basta el simbolismo eficaz como el de los otros sacramentos, pues mientras de éstos se dice que Cristo actúa eficazmente en ellos, de los elementos eucarísticos se dice que son el cuerpo y la sangre de Cristo. La peculiaridad de la Eucaristía consiste, por tanto, no en ser un signo eficaz de la gracia sino en contener a nuestro Señor Jesucristo bajo las apariencias de pan y vino, de modo que decimos con toda propiedad: «esto es el cuerpo y la sangre de Cristo».

2º. La Iglesia ha tenido conciencia de que esta peculiar presencia no se da sino por la conversión sustancial. La Iglesia llega a la conclusión de que lo que sigue apareciendo como pan y vino es en realidad el cuerpo y la sangre de Cristo en virtud de la conversión sustancial, la cual es una implicación ontológica de la afirmación: «esto es mi cuerpo, esto es mi sangre». En consecuencia, a partir de la consagración, el pan y el vino pierden su autonomía ontológica para ser signo mediador de una nueva realidad, la del cuerpo y sangre de Cristo. Del pan y del vino sólo quedan las meras apariencias, ya no tienen su propia autonomía ontológica.

Esta conversión sustancial o conversión ontológica está definida por la Iglesia como implicación necesaria de la presencia real, no así el término de «transustanciación», del que se limita a decir que se utiliza convenientemente.

3º. Los conceptos de sustancia y especies los entiende la Iglesia en el sentido de realidad fundamental y apariencias de la misma. Tienen el alcance necesario para afirmar que lo que aparece como pan y vino es en realidad el cuerpo y la sangre de Cristo.

4º. Se permite una ulterior profundización del misterio eucarístico, siempre que se mantenga el mismo sentido que la Iglesia ha dado a sus fórmulas.

4. *Valoración del contenido eucarístico del documento «La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo».*

Con lo hasta aquí expuesto creo haber delimitado lo que

constituye el núcleo de la concepción católica sobre la Eucaristía. Desde él y brevemente paso a enjuiciar el contenido del documento.

Indudablemente son varios los aspectos positivos que aporta el documento. Se tiene por ejemplo muy en cuenta el aspecto escatológico y el comunitario de la Eucaristía. Alegra, por otra parte, el que se acepte la eucaristía como memorial que hace presente el misterio de la muerte y la resurrección de Cristo. Por este camino creo sinceramente que hay una posibilidad de entendimiento común, siempre y cuando se mantenga que la Eucaristía como memorial hace presente sacramentalmente entre nosotros el único y eterno sacrificio de Cristo para que nosotros lo podamos ofrecer activa y responsablemente al Padre. La Eucaristía en tanto es sacrificio en cuanto que hace sacramentalmente presente entre nosotros el sacrificio de Cristo, para que la Iglesia lo haga suyo y lo ofrezca al Padre. En este sentido, aún cuando el concepto de memorial como actualización del sacrificio redentor de Cristo implica dicho sacrificio, una mayor explicitación del término de sacrificio es útil y necesaria para que podamos recordar cómo nosotros mismos ofrecemos en la Eucaristía el sacrificio que Cristo ofreció en la cruz.

Respecto a la presencia real veo que está afirmada. Se habla en concreto de presencia personal del Señor. Sin embargo deliberadamente se omite el entrar en el *modo como* tiene lugar esta presencia, con lo cual se la deja en una clara ambigüedad. No olvidemos que Cristo también está presente en los demás sacramentos por medio de una acción salvífica auténticamente real. Pero, ¿es éste el modo como Cristo está presente en la Eucaristía? Para un católico, evidentemente no. La Iglesia católica afirma que el pan y el vino *son* el cuerpo y la sangre de Cristo y, en consecuencia, admite la conversión ontológica como una implicación imprescindible. El modo, la conversión ontológica, es necesaria para salvar la peculiaridad de esta presencia. Esto no quiere decir que pidamos al documento el uso explícito del término de transustanciación (término no definido), pero sí que se diga sin ambigüedad alguna que el pan y el vino han perdido su propia realidad, su autonomía ontológica, permaneciendo sólo sus propiedades perceptibles como signo mediador de la nueva realidad que contienen: el cuerpo y la sangre de Cristo. Con todo el respeto que requiere el diálogo ecuménico y con toda

la fidelidad que exige la verdad de nuestra fe católica habrá que decir que ningún documento que prescindiera de este tipo de conversión podrá ser admitido desde el punto de vista católico. Y esto no significa que defendamos una «objetivización esclerotizante» de la Eucaristía sino, eso sí, la objetividad de su contenido. Objetivización no, pero objetividad sí. Y pensamos que cuando se rehuye precisar el contenido de nuestra fe, sencillamente se termina por no saber muy bien en qué se cree. No entenderemos el misterio, pero por lo menos necesitamos saber en qué consiste el misterio, es decir, cuál es su contenido.

Finalmente un católico desearía ver reflejados en el documento la reserva y la adoración eucarísticas. Son elementos que van tan estrechamente unidos a su concepción de la presencia real que inevitablemente pensamos que, si no se ha llegado a ellos, es porque no se ha esclarecido la peculiaridad de la presencia de Cristo en la Eucaristía.

Con todo hay un camino abierto para el diálogo. Algo hemos ganado al llegar a entender todos que la Eucaristía es el memorial que hace presente entre nosotros el sacrificio de Cristo en la cruz. Si tenemos esto en cuenta, comprendemos también que la Eucaristía no será el sacrificio de Cristo sin la presencia de su cuerpo y de su sangre, sin la presencia de la víctima. Si a esto unimos el estudio de la Eucaristía como prolongación sacramental de la Encarnación habremos abierto el camino de un ulterior y más profundo entendimiento.

JOSE ANTONIO SAYES

Facultad de Teología del Norte de España
(Sede de Burgos)