

AD PERFICIENDUM MYSTERIUM UNITATIS:
EL DON DE LA EUCARISTÍA

ALFONSO CARRASCO ROUCO
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN DÁMASO"
MADRID

INTRODUCCIÓN

“La gloria de Dios vivifica; participan según eso de la vida los que ven a Dios. Por eso, el impenetrable e incomprensible se ofrece a sí propio visible y comprensible y asequible a los hombres, para vivificar a quienes le perciben y ven. Pues así como su grandeza es incomprensible, así también es inenarrable su benignidad, merced a la cual al hacerse ver da vida a quienes le ven. Porque... el subsistir en la vida proviene de la participación en Dios, y la participación está en ver a Dios y disfrutar de su benignidad (...) Por eso el Verbo fue constituido dispensador de la gracia del Padre para utilidad de los hombres, por quienes llevó a cabo tan grandes dispensaciones: a los hombres manifestándoles a Dios, y a Dios presentándole al hombre”¹.

La participación de Dios, el verlo y gozar de su bondad, es hecho posible definitiva y verdaderamente al hombre por el Padre en el don de su único Hijo al mundo, que se hace hombre por obra del Espíritu. La encarnación acontece para introducir a los hombres en la comunión con Dios, para ofrecerles en la humanidad de Jesucristo el camino de la unión con el Hijo, que vive con el Padre en la unidad de un mismo Espíritu.

El Señor Jesús realiza este designio de salvación a través del cumplimiento de su misión en la tierra, enseñando que la vida eterna consiste en el conocimiento del único Dios verdadero y de su enviado Jesucristo², que el

¹ IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* IV, c. 20, 5.7, ed. A. Orbe (Madrid 1996) 289-291; 297-298.

² Cf. Jn 17,3.

hombre necesita de Dios y del Hijo hecho hombre, sin el cual no puede hacer nada³; manifestando, en fin, que Él es “el alfa y la omega, el principio y el fin”⁴, “la arcana y suprema razón de la historia humana y de nuestro destino”⁵.

Tal pretensión de Cristo es desde el principio “signo de contradicción” que pone “al descubierto las intenciones de muchos corazones”⁶. También en nuestros tiempos, la verdadera posición intelectual y moral del hombre se desvela ante la persona y la misión de Jesucristo. Desde finales del siglo XVIII y hasta la actualidad, grandes corrientes del pensamiento –principalmente europeo–, para afirmar la universalidad de la razón humana, buscan conscientemente interpretar de modo nuevo la figura de Jesucristo⁷, como un momento interno del proceso global de educación de la humanidad, de su evolución o de su movimiento dialéctico. En este contexto, la historia concreta de Jesús, su misión y su destino, parece irremediabilmente acontecimiento del pasado, separado de nosotros por el foso infranqueable del tiempo, símbolo de la limitación y de la fragmentariedad de todo lo humano; tal historia, sometida además a la inevitable interpretación que acontece en su acogida subjetiva –en la variedad de los tiempos y las culturas–, podrá constituir al máximo enseñanza y ejemplo moral⁸.

De la presencia y radicalidad de este desafío ha dado testimonio el concilio Vaticano II⁹, así como el actual magisterio papal, desde su primera encíclica, *Redemptor hominis*, hasta, por ejemplo, la declaración *Dominus Iesus*, en la que la Congregación para la Doctrina de la Fe ha tenido que recordar en medio de la Iglesia las afirmaciones más esenciales sobre el Señor Jesús, revelación plena y definitiva de Dios y único Salvador del género humano.

³ Cf. Jn 15,4-5.

⁴ Ap 21,6; 1,8.17b.

⁵ PABLO VI, *Homilía pronunciada en Manila* (29-11-1970).

⁶ Lc 2,34-35.

⁷ Puede situarse en el inicio de este proceso sistemático la obra de H. S. REIMARUS (1694-1768), que se titulaba, de modo nada engañoso, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftige Verehrer Gottes*, y que sólo fue publicada en parte y de modo anónimo por G. E. LESSING (1774-1778), con el título *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*.

⁸ Tras toda la evolución científica del estudio histórico de la figura de Jesús, se formula así actualmente el problema, por ejemplo, en G. THEISSEN-D. WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung* (Freiburg-Göttingen 1997) 234-238.

⁹ Cf., por ejemplo, GS 22.

Con ello no se buscaba responder directamente a posiciones modernas que, en una presunta sabiduría superior –que podríamos adjetivar libremente como forma nueva de gnosticismo¹⁰–, pretenden alcanzar una comprensión verdadera y universal de la vida humana y de la historia, en cuyo horizonte adjudican algún puesto a lo propiamente cristiano; ni tampoco a aquellas que, en un desencanto consciente del fracaso de estas grandes ideologías, siguen sosteniendo la autosuficiencia de la razón humana en las formas presuntamente débiles¹¹ del relativismo y del nihilismo. De hecho, *Dominus Iesus* quiere dirigirse, en primer lugar, a los fieles cristianos –a los obispos–, ante el riesgo de una relativización de la figura histórica de Cristo en nombre de una economía de la salvación presuntamente más espiritual y universal¹².

En efecto, la tentación de no afirmar plenamente la identidad del Verbo hecho carne es constante en la historia. Su forma más común de presencia en la Iglesia no es ya sólo la negación abierta de la filiación divina de Jesús, sino también la de una interpretación de su existencia según un criterio, en el fondo, racionalista, que se detiene en leyes morales, en principios universales de actuación del sujeto humano, como significado verdadero de los acontecimientos concretos. Pueden malentenderse así las realidades más cristianas, reduciéndolas de hecho a expresión de lo propio de la naturaleza humana; y se habla entonces, por ejemplo, de la “ley” de la encarnación o del sacrificio de Cristo en la cruz como de principios inevitables de todo crecimiento humano. De esta manera, aún proponiendo verdades morales correctas, con fundamento en una afirmación ortodoxa de la fe, se corre el peligro de dejar en el pasado la misión y el destino personal histórico de Jesucristo, como si los contenidos que el anuncio cristiano propone al hombre fuesen separables y, por tanto, en el fondo extrínsecos a la persona de Jesús.

¹⁰ Cf., por ejemplo, E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo* (Milano 1990); G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio* (Bari 1990); E. ROMERO POSE, “La tentación de la gnosis ayer y hoy”, en el número monográfico dedicado al tema por la revista *Communio* 13 (1991) n. 3.

¹¹ Estas ideologías canonizan, sin embargo, un poder humano no determinado ya por el conocimiento o la búsqueda de la verdad, ni, por tanto, por un afecto real al ser y al destino del hombre.

¹² Cf., por ejemplo, A. AMATO, “La universalidad salvífica del misterio de la Encarnación”, en: J. PRADES (ed.), *El misterio a través de las formas* (Madrid 2002) 143-161; L. F. LADARIA, “Jesús y el Espíritu Santo en la obra de la salvación. En torno a la declaración *Dominus Iesus*”, en: PRADES, 163-174.

Podría verse en este fenómeno la influencia de grandes corrientes de investigación histórico-crítica racionalistas¹³, que habrían hecho insegura y limitada para muchos la referencia a la figura concreta de Jesucristo. Pero, en realidad, se manifiesta así un verdadero problema de fondo, planteado con virulencia ya en la gran crisis de la Reforma protestante y con toda agudeza en la actualidad: el de un extrinsecismo entre el creyente y la persona de Jesús, que vuelve a ésta irrelevante, pues su presencia no renueva la humanidad del fiel, no la transforma, no la plasma.

En la tradición luterana y reformada, los esfuerzos por superar esta situación han buscado volver al Evangelio primigenio, identificando las causas de esta disociación en la aceptación por la Iglesia de perspectivas humanas, de poder o de sabiduría de este mundo, que habrían falseado su relación con Jesucristo. Sin embargo, todos los intentos de renovar la fe verdadera a partir de la *sola Scriptura* se han revelado fallidos¹⁴.

Rechazando la unilateralidad de este planteamiento, que niega el valor de la tradición eclesial viva, la mejor teología contemporánea ha sabido poner de manifiesto de nuevo la unidad radical entre la persona y la misión de Jesucristo, entre quién es Él en sí y quién es para mí¹⁵. Tales afirmaciones, cristológicas y soteriológicas, pueden ser hechas razonablemente hoy día, sin ser criticadas como una nueva forma de pensamiento mítico y, por tanto, expresión a la postre sólo de lo humano¹⁶, gracias también a los frutos de la extraordinaria empresa¹⁷ que ha sido la investigación histórico-crítica. La

¹³ De la posibilidad de usar este adjetivo da testimonio ya A. SCHWEITZER: "...so erleben wir intuitiv, auch ohne klare geschichtliche Kenntnis, die aufeinanderfolgenden Zustände des Werdens des modernen Dogmas vom Rationalismus bis zur heutigen Zeit" (*Geschichte der Leben-Jesu Forschung* [Tübingen 9 1984] 45). Cf. recientemente U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments* I-1 (Neukirchen-Vluyn 2002) 18.

¹⁴ La imposibilidad teórica del planteamiento fue argüida desde el principio por los controversistas católicos —entre los que cabe destacar a R. Belarmino; de ello puede verse una presentación sintética en las obras de J. A. Möhler. En la actualidad se ha puesto de manifiesto igualmente que una investigación histórico-crítica que se base en la *sola Scriptura* es, en este sentido, un callejón sin salida. Cf. A. CARRASCO, "La puesta en cuestión histórico-crítica del testimonio apostólico sobre Jesucristo": *RET* 61 (2001) 207-231.

¹⁵ Puede verse, por ejemplo, la gran síntesis dogmática que H. U. VON BALTHASAR propone en su Trilogía.

¹⁶ Cf. la recensión crítica a la primera edición de "Der Römerbrief" de K. Barth: E. JÜLICHER, "Ein moderner Paulus-Ausleger": *Christliche Welt* 34 (1920) 467-469.

¹⁷ Cf. SCHWEITZER, 45: "Und die größte Tat der deutschen Theologie ist die Erforschung des Lebens Jesu (...) Sie stellt das Gewaltigste dar, was die religiöse Selbstbesinnung je gewagt und getan hat".

acribia de mucha exégesis contemporánea ha conseguido mostrar cómo Jesús comprendía su vida, sus obras y palabras, y su destino histórico como misión recibida del Padre al servicio de la venida definitiva de su Reino, en una unidad radical a la que la fe de sus discípulos ha respondido desde el inicio con la afirmación: Jesucristo es el Señor¹⁸. Por otra parte, la investigación ha puesto de manifiesto asimismo, en perspectiva hermenéutica, la condición fundamental de posibilidad de esta profesión de fe: si esta novedad radical aportada por Cristo no permanece accesible de algún modo a la experiencia humana en la historia, tales afirmaciones habrían de ser interpretadas inevitablemente como expresión de la subjetividad religiosa humana y en tales límites habría de entenderse todo lenguaje sobre revelación y salvación¹⁹. Es decir, resulta radicalmente imposible afirmar el Evangelio sin reconocer la presencia de su tradición viva.

No se podrá, por tanto, superar el extrinsecismo y afirmar con realismo que el conocimiento del verdadero Dios, la redención y la salvación, el Espíritu Santo, es dado al género humano en y por la humanidad del Hijo de Dios crucificado y resucitado, si no es posible el encuentro actual y la comunión en esta humanidad histórica de Jesucristo –la incorporación a su Cuerpo. En otros términos, la búsqueda del Verbo de Dios hecho hombre y salvador del mundo es tarea imposible, si Él no viene al encuentro de quien lo busca.

A esta luz, aparece el sacramento de la Eucaristía en su importancia decisiva, en cuanto forma concreta escogida y constituida por Cristo para garantizar su presencia permanente en medio de la historia como principio de la comunión de los hombres con Él. La Iglesia ha salvaguardado y testimoniado siempre esta verdad profunda, que fundamenta su identidad: en el don de la Eucaristía, Jesucristo “instituyó una misteriosa contemporaneidad” entre su misterio pascual, y “el transcurrir de todos los siglos”²⁰; de modo que “desde aquel momento y hasta el fin de los siglos, la Iglesia se edifica a través de la comunión sacramental con el Hijo de Dios inmolado por nosotros”²¹.

El sacramento de la Eucaristía está en el centro mismo de la relación entre el acontecimiento histórico de la revelación en Cristo y su transmisión y comunicación a los hombres a lo largo de los tiempos. En la reflexión creyen-

¹⁸ Así lo exponen las cristologías contemporáneas. Cf., por ejemplo, W. KASPER, *Jesus der Christus* (Mainz 10 1986) 75-188; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología* (Madrid 2001) 35-174.

¹⁹ Cf. A. CARRASCO, “Historia y revelación: acceso crítico a la figura de Jesucristo”, en: A. PÉREZ DE LABORDA, *Dios para pensar. El Escorial 2002* (Madrid 2002) 117-134.

²⁰ JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, 5b.

²¹ *Ibid.*, 21c.

te sobre el particular se manifiesta de forma privilegiada la inclusión profunda que existe entre Escritura y Tradición en la teología cristiana²². En este horizonte querría proponer unas muy breves consideraciones.

I. PRESENCIA REAL

Influida por los desarrollos medievales, por la crisis de la Reforma protestante y la respuesta dada en los tres decretos tridentinos, la teología eucarística se ha articulado en los últimos siglos alrededor de tres grandes núcleos: sacramento, sacrificio y comunión, siendo tradicionalmente los dos primeros los más desarrollados. La renovación de los estudios bíblicos y patrísticos ha permitido a la teología contemporánea afrontar de modo nuevo y más unitario estos grandes temas, poniendo de manifiesto en particular la fecundidad que proviene de releer estas verdades a la luz de la misión realizada por Jesucristo en esta tierra²³.

Históricamente, una primera gran crisis en la recepción teológica de la tradición eclesial sobre la Eucaristía tuvo lugar en el mundo carolingio, como consecuencia de la publicación por el abad de Corbie, Pascasio Radberto, de su *Liber de corpore et sanguine Domini*²⁴. Esta dificultad de recepción puede verse reflejada simbólicamente en la contraposición que entonces parece percibirse –con extrañeza– entre Ambrosio y Agustín, entre afirmar la carne de Cristo o el cuerpo de la Iglesia como la verdad del sacramento.

Illud in hoc libro [Paschasii] mihi prius penitus fateor inauditum reperiri sub nomine sancti Ambrosii, quod non sit alia caro Christi, quam quae nata est de Maria, et passa in cruce, et resurrexit de sepulcro. (...) Istud plane fateor numquam me prius audisse, vidisse, legisse; multumque miratus sum hoc sanctum Ambrosium dixisse... Mientras Agustín, referencia fundamental, parece decir otra cosa: Si enim verum..., quod tantus auctor fassus est quia Christum vorari fas dentibus non est;

²² El estudio de la Escritura, alma de la teología (OT 16b), leída en la comunión de la Iglesia, permite comprender siempre de nuevo las enseñanzas dogmáticas y las doctrinas teológicas, releyéndolas a la luz de la misión y la Persona de Jesucristo. Las formulaciones dogmáticas y teológicas, por su parte, cada una según su misión propia, iluminan y sostienen el camino en la fe de los creyentes, para que permanezcan siempre en la comunión de la Iglesia.

²³ Cf., por ejemplo, B. NEUNHAUSER, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* (Freiburg-Basel-Wien 1963) 62-69; G. COLOMBO, "Per il trattato sull'Eucharistia": *Teologia* 13 (1988) 95-131; 14 (1989) 105-137; una breve panorámica reciente en E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica* (Bologna 2003) 13-16.

²⁴ PL 120 (París 1879) 1267-1350.

*quomodo hanc carnem Christi vorari fas est, si de Maria nata, et in cruce passa, et de sepulcro resuscitata est? praesertim cum illa Christi caro resurgens de sepulcro ita glorificata sit, ut jam vorari nullo modo possit? Prorsus ergo tam contraria, sicut ista videntur...*²⁵.

Ante este desafío, y aún permaneciendo vivos –hasta la actualidad²⁶– los ecos de esta contraposición entre el “metabolismo” de Ambrosio y el “simbolismo” de Agustín, la teología seguirá hasta el final el camino iniciado en estas controversias, concentrando sus mejores esfuerzos en la afirmación de la “presencia real” del cuerpo y de la sangre de Cristo por una “conversión sustancial” del pan y del vino que se denominará generalmente “transustanciación”²⁷.

De este proceso serán subrayadas dos consecuencias. La Iglesia, en sus expresiones magisteriales más solemnes, recibe el fruto de este desarrollo teológico como afirmación imprescindible perteneciente al núcleo mismo de la revelación²⁸; al mismo tiempo, florecen nuevas formas de vida y devoción eucarísticas que, purificadas, estaban llamadas a caracterizar la experiencia cristiana hasta la actualidad²⁹. Por otra parte, se observa que estas categorías filosófico-teológicas iban a conducir a mayores dificultades en la presentación unitaria del misterio de la Eucaristía, que se manifestarían sobre todo tras la crisis de la Reforma, a la hora de intentar dar razón de la enseñanza tridentina sobre el sacrificio de la Misa: serían, por ejemplo, incapaces de

²⁵ *Epistola III, ad Egilem prumiensem abbatem* (PL 112 [París 1878] 1513). Se discute la autoría de la carta, situada en todo caso a mediados del siglo IX.

²⁶ Cf., por ejemplo, J. R. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter* (München 1933); J. BETZ, “La Eucaristía, misterio central”, en: *Mysterium salutis* IV/2 (Madrid 1975) 223-230; B. J. HILBERATH, “Eucharistie”: *LThK* 3 (Freiburg-Basel-Rom-Wien 1995) 946-947. Confío que, al hilo de esta exposición, pueda percibirse lo infundado de tal contraposición.

²⁷ Una primera visión panorámica de este proceso puede verse en H. JORISSEN, “Transsubstantiation”: *LThK* 10 (Freiburg-Basel-Rom-Wien 2001) 177-182. Cf. J. A. SAYÉS, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía* (Madrid 1976).

²⁸ Así ya los concilios Laterano IV (Decreto *Firmiter*: DH 802), Lyon II (Profesión de fe de Miguel Paleólogo: DH 860), Constanza (Errores de John Wyclif: DH 1151-1155) y Florencia (Decreto *Exultate Deo*: DH 1321-1322); pero sobre todo el concilio de Trento (Decreto sobre el sacramento de la Eucaristía: DH 1635-1661). La misma doctrina, propuesta por el Vaticano II, ha sido defendida recientemente por Pablo VI en su encíclica *Mysterium fidei*, o por Juan Pablo II en su *Ecclesia de Eucharistia*.

²⁹ Cf., por ejemplo, CH. DUMOUTET, *Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement* (Paris 1926); P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter* (Munich 1933); M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in the Late Medieval Culture* (Cambridge 1991).

valorar la imprescindible enseñanza bíblico-patristica sobre el memorial sacramental³⁰.

En cualquier caso, la teología actual ha de valorar en primer lugar la afirmación de la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en las especies consagradas. Aun cuando se encuentra ya claramente afirmada en concilios anteriores, será Trento quien proponga dogmáticamente la enseñanza sobre la “conversión de las sustancias” del pan y del vino en el cuerpo y la sangre del Señor³¹. Las expresiones conciliares mencionan el término tradicional de “transustanciación” como “propio y conveniente”³², y, en general, recuerdan ciertamente la doctrina de Tomás de Aquino³³, pero no quieren definir una explicación determinada de esta conversión sustancial, ni dan por ello valor dogmático al análisis tomasiano.

Se pone así de manifiesto que la intención primera de este decreto tridentino no es filosófico-teológica, sino la salvaguardia y la transmisión de lo que el Señor Jesucristo hace en la Última Cena cuando ofrece a los suyos verdaderamente su cuerpo y su sangre³⁴. Fundamentando su enseñanza en las palabras de la institución del sacramento, Trento intenta responder a los reformadores, pero al mismo tiempo se sitúa de hecho en continuidad con toda la tradición³⁵ y, sobre todo, se vincula directamente a la acción misma de Jesucristo. De esta manera ha contribuido sin duda a que la intención de Jesús, sus gestos y palabras, permanezcan en el centro de la investigación teológica sobre la presencia real.

Pues bien, la teología bíblica ha podido mostrar el profundísimo apoyo histórico de la fe cristiana en la presencia real, fundamentada en la Última Cena, testimoniada en su recepción eclesial ya en los mismos escritos neotestamentarios³⁶ y confirmada luego constantemente por los testimonios pa-

³⁰ Así, por ejemplo, F. PRATZNER, *Messe und Kreuzopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik* (Wien 1970).

³¹ DH 1642 y can. 1-2 (DH 1651-1652).

³² DH 1642, y can. 2 (DH 1652).

³³ Propuesta sistemáticamente sobre todo en la *Summa Theologiae* III, qq. 73-83.

³⁴ Cf. DH 1638, 1640, 1642.

³⁵ Cf., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q. 75, a. 1 resp. Que sea permitido recordar aquí algunas palabras del himno *Adoro te devote: Credo quidquid dixit Dei Filius / nil hoc verbo veritatis verius*.

³⁶ Cf. las presentaciones sintéticas en J. ALDABAL, *La eucaristía* (Barcelona 2000) 17-119; D. BOROBIO, *Eucaristía* (Madrid 2000) 3-49; CH. PERROT, “L'Eucharistie dans le Nouveau Testament”, en: M. BROUARD (dir.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie* (Paris 2002) 67-96; J. A. SAYÉS, *El misterio eucarístico* (Madrid 2003) 61-142.

trísticos³⁷. Para ello, la investigación no ha limitado su tarea al estudio aislado de las palabras de la "institución", sino que busca acercarse a su comprensión leyéndolas en su contexto propio³⁸, que no es simplemente el de las tradiciones celebrativas judías o helenísticas, sino ante todo el de la vida y la misión de Jesucristo.

La Última Cena, en sus gestos y palabras singulares, aparece entonces como la síntesis de la misión de Jesús al servicio de la venida del reino de Dios. En ella reafirma su amor y confianza inquebrantable en el Padre, anuncia el reino ya próximo y la resurrección de los muertos, y ofrece participación en ello a los representantes de todo el pueblo de la alianza. Así, en este momento culminante de su destino, cuando va a morir en la cruz, Jesús manifiesta de modo particular la unión radical entre la venida del reino y su misma persona.

De hecho, para los discípulos, la experiencia de la cercanía del reino y la esperanza de su venida futura dependía desde el inicio de la presencia de Jesús; Él mismo, con sus hechos y palabras, había asociado estrechamente el reino con su destino personal³⁹. Esta singularidad incomparable de Jesús no permitía que su persona desapareciese, fuese sustituida o separada de algún modo del anuncio de la venida del reino. Se comprende así la catástrofe que podía significar su muerte para los discípulos y el significado definitivo de su resurrección. Sin ella, toda la historia de Jesús se hubiese quedado en un episodio profético del judaísmo tardío⁴⁰ y la Eucaristía cristiana no hubiese existido⁴¹. La resurrección, en cambio, confirma definitivamente la verdad de la misión de Cristo y la vinculación de sus discípulos con Él.

³⁷ Cf., por ejemplo, P. BATTIFOL, *Études d'histoire et de théologie positives. Deuxième série: l'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation* (Paris 1930); J. BETZ-B. NEUNHAUSER, *Eucharistie in der Schrift und Patristik* (Freiburg 1979); J. A. DE ALDAMA, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía* (Valencia 1993) 71-169.

³⁸ Cf., por ejemplo, TH. SÖDING, "Tut dies zum meinem Gedächtnis! Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament", en: *Id.* (Hg.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie* (München 2002) 11-58.

³⁹ Esto puede observarse también en las comidas celebradas con Jesús: en ellas el criterio de participación era la relación con Jesús mismo, y la comunión con el Dios de la alianza, que necesariamente implicaban para el judío piadoso, era hecha posible asimismo para publicanos y pecadores por la presencia de Jesús, que hace presente la misericordia del Padre, incluso en el gesto implícito del perdón de los pecados. Cf., por ejemplo, Mc 2,15-17 par; Lc 7,36-50; 19,5-10.

⁴⁰ Cf. M. HENGEL, "Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des christlichen Kerygmas": *IkaZ* 23 (1980) 20-21.

⁴¹ Insiste en ello GESTEIRA, *La Eucaristía*, 75-87.

La comprensión católica de una presencia real en los dones de la Última Cena se corresponde, pues, profundamente a los datos históricos: Jesús quiere ofrecer a los hombres los bienes escatológicos del reino, en los que se participa aceptando entrar en aquella forma de unidad con Él que, en el cumplimiento de su misión, hace posible a los hombres. Esta comunión nueva y extraordinaria es originada sólo por la persona de Jesús, en la forma que Él determina con la entrega de su cuerpo y de su sangre, como participación en su misma humanidad. La teología paulina testimoniará la centralidad de este “ser en Cristo” y hablará incluso de la Iglesia misma como del “cuerpo de Cristo”⁴².

La afirmación creyente de la presencia real salvaguarda, pues, en primer lugar el significado insustituible de la persona y de la misión de Jesús. En este sentido, cabría proponer incluso una cierta analogía entre la lucha apasionada por afirmar la presencia real del Señor en la Eucaristía –aun a costa de defenderla en términos provenientes de la filosofía griega– y el esfuerzo primero por defender la verdadera filiación divina de Jesucristo contra la herejía arriana. También aquí estaba en juego el fundamento de la economía de la salvación: nada puede sustituir la comunión en la humanidad del Verbo hecho carne. No se podía ceder en la defensa de esta presencia real de Cristo, pleno e íntegro, en toda su humanidad y divinidad, en el sacramento de la Eucaristía⁴³, sin poner en cuestión el origen mismo de la identidad de la Iglesia. De hecho, tanto en la época de las controversias eucarísticas como en la de la posterior escolástica, seguía siendo constante la enseñanza, en tradición agustiniana, que veía la unidad de la Iglesia como el verdadero fruto o res de este sacramento⁴⁴. Así, por ejemplo, el texto de Pascasio:

*... et per sacramenta corporis et sanguinis Christus in nobis, non solum fide, sed etiam in unitate carnis et sanguinis manere probatur; et ideo jam membra Christi ejus carne vescimur, ut nihil aliud quam corpus ejus, unde vivimus, et sanguis inveniamur*⁴⁵.

⁴² Referencia esencial aquí es 1 Co 10,1-5.14-22; 11,17-34.

⁴³ En este mismo horizonte se comprende también la insistencia, que culmina en Trento, en “la excelencia de la santísima Eucaristía sobre los demás sacramentos” 43 (Decreto, cap. 3; canon 4: DH 1639.1654); cf. también, por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q. 73, a. 1 ad 3. Se afirma así el significado de la consagración de las formas, por la que antes incluso de su administración al fiel, antes de todo uso, el autor mismo de la santidad está presente en ella.

⁴⁴ Cf., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q. 73 a. 2 sed contra; a.3 resp.

⁴⁵ *Liber de corpore et sanguine Domini* IX, 5 (PL 120 [París 1879] 1297).

Puede decirse, en conclusión, que los esfuerzos teológicos que culminaron en la doctrina de la transustanciación no han de ser entendidos como contrapuestos con las perspectivas bíblicas, ni constituyen obstáculo alguno para el desarrollo de una comprensión unitaria del misterio eucarístico. Pues, en realidad, a diferencia de lo que se ha podido mantener, con esta doctrina se defiende en plenitud el realismo de la encarnación⁴⁶, que vincula definitivamente la salvación y la vida eterna con la presencia en la historia del Verbo hecho carne. Las perspectivas unitarias que así se abren son testimoniadas particularmente en el sexto capítulo de Juan: Quien cree en Jesús como enviado del Padre, quien acepta que el Logos, el Hijo de Dios se ha hecho carne (*sarx*), que es el pan de vida bajado del cielo (*manducatio spiritualis*) aceptará la entrega por Jesús de su carne como el principio de la vida del mundo (*manducatio sacramentalis*). La insistencia es profundamente realista: en la Eucaristía se trata de la presencia verdadera de la carne y de la sangre, como don propio de Cristo a los hombres⁴⁷, y cuyo fruto es la participación en la vida eterna, que sólo es posible en Jesucristo, permaneciendo en Él, viviendo de su vida, como Él vive por el Padre⁴⁸.

El velo de incompreensión que acompaña el discurso en la sinagoga de Cafarnaún manifiesta las dificultades que los mismos discípulos testimonian haber tenido para comprender la misión de Jesús, sintetizada en esta palabra sobre su carne y su sangre; y ello aun reconociendo con fe su singularidad única: *Señor, ¿a quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna*⁴⁹. Estas dificultades permanecerán incluso en el momento de la Última Cena,

⁴⁶ Para J. WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil vom Trient* (Bern-Frankfurt 1975), la dogmatización tridentina de la conversión de las sustancias alejaría de una fundamentación de la presencia real desde la Encarnación; cf. JORISSEN, *Transsubstantiation*, 180.

⁴⁷ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Joahnnesevangelium II* (Freiburg-Basel-Wien 1971) 91: "Wer [docetas gnósticos] den Empfang des Fleisches und Blutes Jesu ablehnt, leugnet seine Inkarnation (*sarx*) und seinen blutigen Kreuzestod (*haima*). Die Eucharistie bezeugt den Kreuzestod Jesu als die unvergängliche und unaufhebbare Quelle des Heils (...) und den geschichtlichen Erlöser, der im Fleisch gekommen ist". La mayoría de los autores comprenden la terminología usada (comer y beber, verdadera comida y bebida) como una interpretación realista de las afirmaciones de los relatos de la Cena, queriendo evitar todo posible docetismo.

⁴⁸ Cf. Jn 6,54.56-58.

⁴⁹ Jn 6,68.

según la narración joánica del lavatorio de los pies⁵⁰, y sólo podrán ser superadas con el cumplimiento del misterio pascual y el envío del Espíritu⁵¹.

Ahora bien, si esta incompreensión hace resaltar la iniciativa radical de Jesús, el significado insustituible de su presencia real en medio de sus discípulos, pone de manifiesto además cómo la palabra, escandalosamente realista, sobre el “comer su carne”, implicaba ya en realidad el significado sacrificial, como culminación del camino de la encarnación.

II. SACRIFICIO

El decreto dedicado por el concilio de Trento a la doctrina sobre el sacrificio de la Misa⁵² ofrece una síntesis apretada en un tema que no había conocido el mismo desarrollo teológico que el de la presencia real, aunque había estado siempre presente en los tratados, ampliamente en la predicación, y había sido muy disputado a partir de las fuertes críticas luteranas⁵³.

En efecto, Lutero había luchado ásperamente toda su vida contra esta doctrina católica. Veía en ella la manifestación de una pretensión humana inaceptable. Mientras podía hablar de la Misa como un sacrificio de acción de gracias y de alabanza, le parecía totalmente rechazable considerarlo sacrificio expiatorio, porque pondría en cuestión la unicidad del sacrificio de Cristo en la cruz. Así se habría convertido la Eucaristía en una obra que los hombres pretenderían hacer valer ante Dios, olvidando la verdadera naturaleza del sacramento como puro don, en el que los creyentes encuentran los beneficios de la Pasión⁵⁴.

⁵⁰ Jn 13,6-8.

⁵¹ Cf. Jn 6,63. En estas perspectivas insisten los “discursos del adiós”; cf. Jn 14,16-17.25-26; 15,26; 16,7-15.

⁵² *Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio* (Sesión XXII, 17-9-1562): DH 1738-1759.

⁵³ De las respuestas teológicas católicas en los debates de la Reforma, puede mencionarse a THOMAS MURNER (*Christlichen und Brüderlichen Ermahnung*, 1520), JOAHNNES ECK (1486-1543), KASPAR SCHATZGEYER (1463-1527), CAYETANO (*De celebratioine Missae* [1510], *De erroribus contingentibus in Eucharistiae Sacramento* [1525], *De Missae sacrificio et ritu adversus Lutheranos* [1531]). Cf. E. ISERLOH, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther*, Münster 1952; NEUNHAUSER, 54-57.

⁵⁴ Cf., por ejemplo, su *Vom Mißbrauch der Messe* (WA 8, 482-563), o los artículos preparados para el futuro concilio en los *Artículos de Esmalcalda*, Teil II, a. 2, 373-389.

El Concilio insiste, por tanto, en la singularidad del sacrificio de Cristo. Él se ofreció (*oblatio*) una sola vez a sí mismo en el ara de la cruz, obrando la redención. Y quiso que su esposa la Iglesia conservase visiblemente su sacrificio, de modo que, en ella, el realizado cruentemente en la cruz fuese hecho presente (*repraesentatio*) y su memoria (*memoria*) permaneciese para siempre. Por ello instituyó en la Última Cena este sacrificio: ofreció a Dios Padre su cuerpo y sangre bajo las especies de pan y de vino, y ordenó a los apóstoles que siguieran ofreciéndolo en memoria suya, constituyéndolos sacerdotes⁵⁵.

El Concilio habla pues de inmolación, de “oblación pura” ofrecida por la Iglesia en el altar eucarístico⁵⁶. Se condena afirmar que la Misa no es nada más que recibir a Cristo en alimento, pues en ella se ofrece a Dios un verdadero y propio sacrificio, en el que se contiene y se inmola de forma incruenta el mismo Cristo que se entregó en la cruz: *Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa*⁵⁷.

Y este mismo sacrificio es ofrecido al Padre, que por él concede la gracia y el perdón. Es un sacrificio verdaderamente expiatorio y no sólo de alabanza y acción de gracias. Por lo cual no aprovecha sólo a quien lo recibe, sino que puede ser ofrecido por los vivos y los difuntos, para perdón de los pecados y por muchas otras necesidades (*applicatio*)⁵⁸.

En resumen, Trento enseña con solemnidad que la santa Misa es verdadero sacrificio, el mismo que el de la cruz, ofrecido por Jesucristo de modo incruento, con el ministerio del sacerdote; Cristo lo ha dejado a su Iglesia para todos los siglos, como conmemoración, representación y participación en su oblación en el ara de la cruz. Sin embargo, el Concilio no determina cómo ha de ser entendido este carácter sacrificial propio de la Misa⁵⁹. Y, si la teología disponía de un amplio desarrollo tradicional sobre la conversión sustancial, no era el caso, en cambio, a propósito de la comprensión del sacrificio.

⁵⁵ Cap. I: DH 1740.

⁵⁶ *Ibid.*: DH 1742.

⁵⁷ Cap. II: DH 1743.

⁵⁸ Canon 3: DH 1753.

⁵⁹ Cf. recientemente H. JORISSEN, “Das Verhältnis von Kreuzesopfer und Meßopfer auf dem Konzil von Trient”, en: A. GERHARDS-K. RICHTER (Hgs.), *Das Opfer* (Freiburg 2000) 92-99.

No es necesario detenerse aquí en los complicados caminos seguidos por la teología católica moderna para dar razón de este carácter sacrificial⁶⁰, ni en su renovación en el siglo XX alrededor de las categorías bíblicas y patristicas de “misterio” y “memorial”. De hecho, hoy reina un consenso general en considerar que no debe hablarse de reiteración o renovación incruenta del sacrificio de la cruz, sino de forma sacramental de su presencia, que se perpetúa en la historia por medio de la celebración eucarística⁶¹. El mismo concilio Vaticano II presenta en estos términos la doctrina tradicional católica⁶²: *Salvator noster, in Cena novissima... Sacrificium Eucharisticum... instituit, quo Sacrificium Crucis in saecula, donec veniret, perpetuaret...* (SC 47).

En este horizonte, que de nuevo sitúa en el centro directamente la acción de Cristo, la reflexión eucarística ha podido recibir de la teología bíblica un importante enriquecimiento. Se trata sobre todo de sus aportaciones a propósito de la previsión de la propia muerte y de su comprensión por Cristo en sentido expiatorio en el marco del cumplimiento de la misión recibida del Padre⁶³, que recibe confirmación del kerygma cristiano primero⁶⁴ y del núcleo mismo de la predicación por Pablo⁶⁵.

Así pues, en contra de las intenciones de sus enemigos y de las expectativas que podían tener sus mismos discípulos⁶⁶, la muerte de Cristo en la

⁶⁰ Cf., por ejemplo, A. MICHEL, “La messe chez les théologiens postérieurs au concile de Trente. Essence et efficacité”, en: *DTC* 10, 1143-1316. Puede verse un resumen en J. BETZ, “La Eucaristía”, en: *Mysterium salutis* IV/2, 251-253.

⁶¹ Cf. B. NEUNHAUSER, *Die Lehre vom Meßopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart* (Düsseldorf 1960). En perspectiva católica recientemente, por ejemplo, M. ECKHOLT, “Die theologische Deutung des Todes Jesu am Kreuz als Opfer und Sühne”, en: SÖDING, *Eucharistie*, 59-86; J.-M. R. TILLARD, “Théologie. Voix catholique. La communion à la Pâque du Seigneur”, en: BROUARD, *Eucharistia*, 397-438. También en perspectiva ecuménica se podrá hablar de la “Wirklichkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi in der Gestalt der sakramentalen Memoria” (K. LEHMANN-E. SCHLINK [Hgs.], *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche* [Freiburg 1983] 234).

⁶² El Concilio recoge sin dudas las fórmulas tridentinas (*repraesentatio, memoria, applicatio*); cf. LG 28a; PO 2d.

⁶³ Cf., por ejemplo, H. SCHÜRMMANN, *Jesus. Gestalt und Geheimnis* (Paderborn 1994) 168-240; P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I* (Göttingen 1992) 125-143.

⁶⁴ 1 Co 15,3b-5; cf. H. MERKLEIN, “Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus”, en: *Das Opfer*, 61-62.

⁶⁵ Cf. H. MERKLEIN, “Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments”, en: *Id.*, *Studien zu Jesus und Paulus II* (Tübingen 1998) 31-59; P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie*, 221-392.

⁶⁶ Cf. Lc 24,19-21.

cruz se desvelará, a la luz de la resurrección, como el momento culminante de la realización de su misión: la revelación plena del amor trinitario, llevando la ascensión de la naturaleza humana hasta las últimas consecuencias y conduciéndola así a la realización de su perfección suprema, a un acto de entrega de sí que es radical obediencia, alabanza y acción de gracias al Padre, al mismo tiempo que petición de perdón, de liberación de la muerte y de salvación definitiva para todos los hombres, ninguno de los cuales es excluido de este amor de Cristo.

La fe cristiana plena en el Verbo hecho carne implicará, pues, la acogida de Jesucristo según la forma histórica en que él ha realizado su misión y ha llamado a los hombres a su seguimiento y a la comunión con Él; por el contrario, no se acogerá plenamente la Palabra de Dios cuando no se acepte la comunicación de sí que Jesús ofrece gratuitamente en el don de su cuerpo y de su sangre⁶⁷.

No es posible oponer en modo alguno la presencia y la misión de Cristo, que culmina en el sacrificio de la cruz. Del mismo modo, la presencia sustancial de Cristo en el sacramento de la Eucaristía no podrá separarse de la forma concreta en que Él ha llevado a cumplimiento su misión, es decir del sacrificio de la cruz. Esta perspectiva permite entrever la unidad profunda existente entre ambas dimensiones fundamentales de la Eucaristía, y facilita la comprensión de la afirmación tradicional de que la santa Misa hace presente el sacrificio expiatorio de la cruz en la forma del memorial sacramental instituido por Cristo.

Una adecuada comprensión teológica de la expiación, por otra parte, deja definitivamente atrás las objeciones de raíz ilustrada que se presentan frecuentemente contra la dimensión expiatoria del sacrificio ofrecido por Cristo al Padre en la cruz, según las cuales ello implicaría creer en un Dios cruel y sanguinario, que exigiría la muerte de su Hijo como satisfacción de las deudas contraídas por el hombre⁶⁸. Cristo muere, al contrario, orando y poniéndose por completo en manos de Dios⁶⁹, presentándole la condición humana

⁶⁷ Se comprende así la insistencia de *Dominus Iesus* (17b) en vincular la forma plena de la Iglesia con la presencia del sacramento de la Eucaristía; cf. A. CARRASCO, "Unicidad y unidad de la Iglesia en la declaración 'Dominus Iesus'": *RET* 61 (2001) 344-345.

⁶⁸ Cf., por ejemplo, I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Hamburg 1978) 76- 81.160-161; F. NIETZSCHE, "Der Antichrist", 41, en: *Werke*, II, ed.. K. Schlechta (Darmstadt 1997) 1023.

⁶⁹ Cf. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo* (Salamanca 1992) 138: "De la larga serie de episodios dolorosos que enfrentaron a Jesús con las peores pruebas que puede sostener un ser humano (traición, abandono y negaciones, proceso inicuo y condena injusta,

miserable, cargada con el peso del pecado del mundo, en una súplica confiada, abierta a la acción del Padre, para que Él la salve de la disolución y de la muerte. Por su parte, la acogida por el Padre de la oración de Cristo se confunde con la transformación de su humanidad por obra de Dios, que la salva definitivamente. En contra de las mencionadas objeciones, la cruz aparece así como la manifestación máxima del amor de Dios: amor de Dios Padre, que “entrega” al Hijo, pues le permite ir hasta la obediencia absoluta de la pobreza y de la disponibilidad, que significará llevar el pecado de muchos, soportar sus culpas⁷⁰; y amor del Hijo, que por amor se identifica con los pecadores⁷¹ y cumple así en libertad la voluntad del Padre de salvar al hombre. De hecho, en contra de toda apariencia humana, en contra de las opiniones de los hombres, que no veían la entrega, el sacrificio, el testimonio de amor a Dios y a los hombres, sino sólo el fracaso y la muerte, Pablo podrá decir que *en Cristo estaba Dios reconciliando el mundo consigo*⁷².

Queda todavía un problema, que surge al afirmar que también la Iglesia ofrece al Padre el sacrificio del Hijo, uniendo además la propia oblación a la suya. Aquí está el motivo principal del escándalo luterano, pero ésta es también la enseñanza que Trento quiso defender con fuerza⁷³ y en la que insiste igualmente el concilio Vaticano II: “Al participar [los fieles] en el sacrificio eucarístico, fuente y cima de toda la vida cristiana, ofrecen a Dios la Víctima divina y a sí mismos con ella”⁷⁴.

golpes y burlas, flagelación y crucifixión), nuestro autor no retiene más que la manera con que fueron arrojadas en la oración. Los acontecimientos trágicos que ponían en cuestión toda la obra de Jesús, su misión y su personalidad misma, esos episodios que amenazaban tragárselo por entero en la muerte, provocaron en él una oración intensa que constituyó una ofrenda sacerdotal (...) Asumida en la oración, la situación dramática de Jesús se convirtió en una ofrenda”.

⁷⁰ Is 53,11-12.

⁷¹ Cf. Hb 2,11-15.

⁷² 2 Co 6,19.

⁷³ Cf. cap. 1 (DH 1741.1742): *...novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem ... Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest...* Pueden verse también can. 1,2 (DH 1751,1752).

⁷⁴ LG 11a; cf. también LG 10b; PO 2d, 5c.

III. COMUNIÓN

El sujeto verdadero del sacramento en que se hace presente realmente el sacrificio de la cruz es, por supuesto, Jesucristo mismo resucitado, por el ministerio del sacerdote ordenado. No puede hablarse cristianamente de nuevos sacrificios, sino de la voluntad positiva de Cristo de poner su único sacrificio, en la visibilidad de los sacramentos, en manos de su Iglesia para su celebración cotidiana, como recuerda con solemnidad el decreto tridentino⁷⁵.

La iniciativa, el don fundativo, procede aquí también radicalmente de Cristo. Es posible acercarse un poco a su sentido de nuevo en el horizonte del cumplimiento de su misión.

La encarnación tenía como objeto conducir al género humano a la comunión con Dios –inalcanzable para el hombre– por la vía de la humanidad del Hijo eterno. Este designio alcanza en el misterio pascual su forma plena y definitiva; pues en la cruz y la resurrección se desvelan las últimas consecuencias de la ascensión por Cristo de la naturaleza humana pecadora, destinada a la muerte. Jesucristo muere llevando el peso de los pecados del mundo y, desde este punto de vista, su sacrificio es la manifestación suprema de la comunión en la que ha querido entrar con el hombre. Pero Cristo asume lo nuestro, nuestra naturaleza caída, para que el hombre pueda participar de lo suyo, la naturaleza humana conducida a la gloria de la plena comunión con el Dios salvador; también en esta perspectiva, la comunión que Cristo ofrece a los hombres aparece como la verdad profunda de su sacrificio.

De hecho, en la Última Cena, Jesucristo entrega plenamente lo suyo a sus discípulos, su cuerpo y su sangre, la oblación de su vida al Padre como única vía de salvación. Ofrece así a los Doce –y, en ellos, a su pueblo– la comunión plena con Él precisamente en el momento culminante de su misión a favor del reino. Los suyos, acogiendo realmente a Jesús en este gesto que los sobrepasa, reciben el don de hacer propio lo de Cristo y, en primer lugar, la obra en que Él culmina su misión: la oblación plena al Padre realizada en la cruz para la salvación de los hombres. No podrá ya separarse la fe en Cristo de su cruz, de la comunión en su humanidad y, por tanto, de la comunión en su sacrificio. Ciertamente, este gesto de Jesucristo –el acontecimien-

⁷⁵ *Ibid.*, cap. 1: DH 1740. Cf. AGUSTIN, *De civitate Dei*, X, 20: *Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum cotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium: quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre.*

to escatológico que anuncia y anticipa para los suyos en la cena— es único e insustituible, singular y definitivo; pero Jesús ha querido donarlo igualmente a los suyos como expresión plena de la comunión. El don de Cristo en la cena es realmente Él mismo, con toda su presencia y con toda su obra, en su oblación de la propia humanidad al Padre.

La Iglesia es introducida así en la plena comunión con Cristo, sin que se excluya de ello lo más propio y valioso de su misión: su gesto supremo de entrega al Padre. Unida a Él como el cuerpo a su cabeza, la Iglesia ofrecerá al Padre este mismo sacrificio de Cristo. De hecho, desde sus mismos orígenes, la Iglesia celebra el sacrificio eucarístico en las formas simbólicas determinadas por Jesús mismo⁷⁶ —la entrega de su cuerpo y de su sangre, realmente donados en el pan y el vino para gloria de Dios y salvación de los hombres—, con sus mismas palabras⁷⁷ y participando de su oración. Hasta hoy, el canon romano guardará como motivo central e insistente el sacrificio que la Iglesia presenta a Dios y que es el mismo sacrificio de Cristo: *memores – offerimus*⁷⁸.

Se pueden considerar infundadas, por consiguiente, las críticas que pretenden contraponer las enseñanzas conciliares a este respecto con el testimonio de las Escrituras⁷⁹. Donar a los suyos que, en y con Él, ofrezcan también la única oblación que abre el camino al Padre, es la expresión plena de la dinámica de comunión que Cristo inaugura en la encarnación y manifiesta e instituye definitivamente en la Última Cena. Afirmar que la Iglesia ofrece al Padre la víctima divina no es, por tanto, una “expresión engañosa”⁸⁰, sino que introduce en la naturaleza más profunda de la Eucaristía.

Jesucristo ha querido, pues, que su Iglesia se presente ante el Padre unida a Él, con la única oblación perfecta, capaz de aportar la salvación: con su propio sacrificio. Pero, por otro lado, la Iglesia no quiere presentarse ante el Padre ofreciendo tampoco ningún otro sacrificio; pues la fe cristiana tiene

⁷⁶ “La visibilidad” del sacrificio de Cristo y de la Iglesia suele entenderse ya a partir de toda la acción simbólica proveniente de Cristo, palabras y gestos; cf. H. B. MEYER, *Eucharistie* (Regensburg 1989) 450-452; H. JORISSEN, “Meßopfer”: *LThK* 7 (Freiburg-Basel-Rom-Wien 1998) 184.

⁷⁷ Cf. J. RATZINGER, *Gott ist uns nah* (Augsburg 2001) 50: “Indem er uns dieses Wort auf die Zunge legt, es uns mitsprechen läßt, macht er uns zu Mitopfernden: sein Wort wird unser Wort, seine Anbetung unsere Anbetung, sein Opfer unser Opfer”.

⁷⁸ Cf. MAZZA, 258.

⁷⁹ En este sentido se pronuncia T. SCHNEIDER, *Deinen Tod verkünden wir. Gesammelte Studien zum erneuerten Eucharistieverständnis* (Düsseldorf 1980).

⁸⁰ Así, recientemente, B. J. HILBERATH, “Eucharistie”: *LThK* 3, 950; también JORISSEN, *Meßopfer*, 184, pone en interrogantes el sacrificio de la Iglesia.

necesariamente la forma del reconocimiento y del asentimiento a la misión de Cristo, del aceptar ser introducidos en la entrega de sí que Cristo realiza ante el Padre.

Unirse a Cristo, haciendo propio, de un modo real aunque misterioso, su sacrificio único es ratificar personalmente la voluntad del Padre, manifestada en la oblación de sí mismo que Cristo le presenta para la salvación del mundo. La Iglesia ofrece así al Padre el mismo y único sacrificio de Jesucristo, y sólo quiere ofrecerse a sí misma como Cuerpo de Cristo: no con un sacrificio diferente, sino reconociendo su propia salvación y su propia vida en el de Cristo⁸¹.

La forma propia de este don de sí, que constituye la dimensión existencial, subjetiva, del sacrificio que la Iglesia presenta al Padre es, pues, la acogida de la misión histórica de Cristo; es decir, la acogida de la comunión que Él dona y establece en su cuerpo y en su sangre. De manera que el sacrificio de la Iglesia es, en su núcleo, el gesto mismo de la fe, que se adhiere verdaderamente a Jesucristo como aquel en quien y por quien viene el reino de Dios al mundo, como el único nombre en que es posible salvarse⁸².

Ello implica también reconocer que no es posible sustituir la relación con Cristo, la unidad en Él, con ninguna otra acción ética o religiosa. Es decir, supone abandonar la pretensión de una propia justicia⁸³, de poder alcanzar con las solas fuerzas humanas la perfección y la gloria —aún entendida como cumplimiento de la voluntad de Dios. Lo pone de manifiesto el ejemplo neotestamentario de Pedro, representante de los discípulos, que ha de dejar

⁸¹ A este respecto, los problemas que la teología encontraba en el uso del concepto de “sacrificio” han sido ya en buena medida superados. Pocas propuestas teológicas intentan ya afrontar esta cuestión a partir de un concepto de sacrificio (lo propone todavía K. Rahner, en K. RAHNER-A. HÄUSSLING, *Die viele Messen und das eine Opfer* [Freiburg ²1966], por ejemplo, pp. 24ss.); o pretenden derivarlo de análisis de una fenomenología de la religión (aunque puede verse, por ejemplo, G. BADER, *Die Abendmahlsfeier* [Tübingen 1993]). Al contrario, la reflexión sobre la oblación de Cristo en la cruz —en continuidad con la enseñanza veterotestamentaria— ha podido adentrarse en la verdadera naturaleza del sacrificio, que sólo se comprende a la luz de la justa relación del hombre con Dios, determinada por la alabanza y la acción de gracias, así como por la súplica de perdón y de salvación; cf. G. L. MÜLLER, *Die Messe* (Augsburg 2002) 96-120.

⁸² Cf. Hch 4,12.

⁸³ Cf., por ejemplo, Flp 3,3-11. En el mismo sentido comenta AGUSTÍN: *Ac per hoc qui esurit hunc panem, esuriant iustitiam; sed iustitiam quae de caelo descendit, iustitiam quam dat Deus, non quam sibi facit homo. (...) Inde erant istit qui panem de caelo descendentem non intelligebant, quia sua iustitia saturati, iustitiam Dei non esuriebant* (In Iohannis Evangelium XXVI, 1).

atrás la lógica humana con que quiere comprender el designio divino⁸⁴, así como la pretensión de poder llegar hasta el final con las propias fuerzas⁸⁵. Pero el verdadero núcleo existencial de este sacrificio no radica en este reconocimiento de la propia incapacidad para alcanzar la salvación, sino, en primer lugar, en la adhesión y la obediencia a Cristo, aun cuando su misión exija la oblación de la cruz. Por ello, ha podido decirse que el asentimiento de María, pronunciado bajo la cruz como expresión suprema de fe y amor de la criatura al Hijo, constituye —y asegura— la forma perfecta de la participación de la Iglesia en el sacrificio de Cristo⁸⁶.

Por consiguiente, la unidad, la comunión en Jesucristo, será la forma propia del sacrificio de la Iglesia, de su entrega de sí al Padre. Esta es la *res* misma de la Eucaristía, instituida por el Señor para que los suyos puedan participar en Él de los dones divinos. Así, la *unitas caritatis*, fruto de la Eucaristía, es don que los fieles acogen en la comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo, y es también, al mismo tiempo, la forma de su propio sacrificio: *Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo*⁸⁷. Por tal naturaleza íntima de memoria del inmenso don divino recibido en la Pascua de Jesucristo, este sacrificio de la Iglesia será siempre de alabanza y de acción de gracias: “Eucaristía”⁸⁸.

En la acogida y aceptación del don de Cristo, de su oblación en la cruz, la Iglesia acoge libremente la comunión en Cristo como la forma de su existencia y de su entrega al Padre. Del mismo modo, unido a Él por el don de su cuerpo y de su sangre, participando del mismo Espíritu en que Él se ha ofrecido al Padre, todo fiel introduce igualmente su propia persona, su vida y su realidad en este mismo ofrecimiento al Padre. No hay en ello nada mágico: los frutos de la participación en el sacrificio de Cristo dependen de la verdadera fe con la que el fiel permanece y vive la comunión que celebra en el sacramento. Esta verdad, presente en la Iglesia desde los primeros momen-

⁸⁴ Cf. Mc 8,31-33; Jn 13,6-8.

⁸⁵ Mt 26,35. Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Die Messe ein Opfer der Kirche?”, en: *Id.*, *Spiritus Creator* (Einsiedeln 1967) 195-200.

⁸⁶ Cf. BALTHASAR, *Die Messe*, 201ss. Cf. G. BÄTZING, *Die Eucharistie als Opfer der Kirche* (Einsiedeln 1986) 75-92.

⁸⁷ AGUSTIN, *De civitate Dei* X, 6. El texto sigue: *Quod etiam Sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re quam offert, ipsa offeratur.*

⁸⁸ De hecho, característico de las comidas de la comunidad primera es el júbilo y el gozo propio de la fe pascual (Hch 2,46); cf. M. GESTEIRA, *La Eucaristía misterio de comunión* (Salamanca 1999) 78-80.

tos⁸⁹, fue expresada magistralmente por Agustín: *...exponens nobis Paulus hunc panem: Unus panis, inquit, unum corpus multi sumus. O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis. Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur ut vivificetur. Non abhorreat a compage membrorum, non sit putre membrum quod reseca mereatur...haereat corpori, vivat Deo de Deo*⁹⁰.

De esta manera, la celebración de la Eucaristía, principal manifestación de la Iglesia de Jesucristo⁹¹, se convierte para los creyentes en el sostén principal de su camino. En ella está presente, de manera real aunque misteriosa, la persona del Señor, para que el fiel pueda vivir realmente la memoria de su pertenencia a Cristo, del amor redentor del que surge la Iglesia y en el que tiene su esperanza; es decir, para que se haga realidad en la existencia de todos los fieles que son un solo cuerpo en Cristo, que vive de su Espíritu. Este es el fruto al que está destinado por Cristo el sacramento: *Ita et Dominus Christus nos significavit, nos ad se pertinere voluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit*⁹².

Este *mysterium pacis*, la comunión que Cristo ofrece a los hombres es igualmente la meta, el culmen hacia el que se encaminan, la participación plena en la vida eterna.

En efecto, la renovación y la transformación del universo entero serán el fruto de esta “palabra” de amor, de entrega y sacrificio de sí, en la que Jesucristo se ofrece al Padre para la salvación de los hombres. Esta es la palabra definitiva, pronunciada en la historia para conducirla a su meta verdadera “como destinataria de la gracia de la redención”⁹³, inalcanzable de otro modo por las fuerzas humanas. Por ello, si por “el *mysterium fidei* que se realiza en la Eucaristía el mundo nacido de las manos de Dios creador retorna a Él redimido por Cristo”⁹⁴, la unidad con Cristo en el sacramento de su cuerpo y de su sangre introduce la vida del fiel en la dinámica de la Pascua y la convierte en signo e instrumento de la salvación en medio del mundo.

⁸⁹ Cf. 1 Co 10,20-21; 11,27-32.

⁹⁰ *In Iohannis Evangelium* XXVI, 13.

⁹¹ Cf. SC 41; véase también LG 26.

⁹² AGUSTÍN, *Sermo* 272.

⁹³ JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, 5c.

⁹⁴ *Ibid.*, 8.

CONCLUSIÓN

La reflexión sobre el sacramento de la Eucaristía, en cualquiera de sus aspectos fundamentales, pone siempre ante los ojos la persona de Jesucristo. En este brevísimo recorrido, dedicado a la doctrina eucarística, se ha podido percibir la fecundidad que proviene del conocimiento de su figura histórica, según nos la transmite el evangelio apostólico, y no menos, si cabe, el resonar del testimonio unánime dado por la Iglesia a la contemporaneidad de su presencia, a la singularidad absoluta y las riquezas de su persona, a la urgencia de entrar en comunión con Él, como única vía hacia la vida verdadera.

La defensa radical de la presencia en la única Iglesia del que es el verdadero sacerdote y sacrificio, Jesucristo, “cuyo cuerpo y sangre se contiene verdaderamente en el sacramento del altar bajo las especies de pan y vino, después de transustanciados, por virtud divina”⁹⁵, está finalizada a una única afirmación, cargada de admiración y de ternura: *ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro*⁹⁶. Todo el prodigio eucarístico busca que nosotros recibamos de lo suyo –de Jesucristo– aquello que Él recibió de lo nuestro. Él recibió de nosotros la naturaleza humana, para que nosotros la podamos recibir de Él plena de vida, de libertad y de verdad, realizando así el misterio de unidad que celebramos, que vivimos y al que estamos destinados: la comunión plena con Dios y con los hermanos.

Resumen.- El artículo se propone releer los tres grandes temas tradicionales de la teología eucarística a la luz del actual acceso bíblico a la figura de Jesús de Nazaret, que parece abrir vías para una posible comprensión unitaria del tratado. Se subraya, en particular, la dimensión de “comunión” propia de la Eucaristía, iluminada por un acercamiento semejante a las cuestiones de la presencia real y del sacrificio.

Summary.- The article proposes to re-read the three great traditional subjects of Eucharistic theology in the light of the actual biblical approach to the figure of Jesus of Nazareth, which seems to open ways to a possible unitary comprehension of the treatise. It is emphasized, in particular, the proper dimension of “communion” of the Eucharist, highlighted by an approach similar to the issues of the real presence and of sacrifice.

⁹⁵ Concilio Laterano IV, Decreto *Firmiter*: DH 802.

⁹⁶ *Ibid.*