

La Iglesia, Realidad Eucarística, y la Eucaristía, Sacramento Eclesial

Germán Correa, O.P.
Bogotá, Colombia

I. Cuando la Iglesia se congrega para celebrar la Eucaristía, aparecen en ella las dimensiones que permiten conocerla en su ser más propio y específico. La Eucaristía manifiesta lo que la Iglesia tiene de más propio. La Iglesia forma parte de la sociedad y es el Pueblo de Dios; pero la Eucaristía no se define como acto social ni como acontecimiento popular. No es propiamente una reunión, como tantas que hacemos y padecemos, sino una *Congregatio* y una *Convocatio* hechas desde el cielo. La Iglesia es una comunión, y eso se lo debe a la comunión eucarística. Desde luego que es una comunión que se vive en un grupo humano, una *koinonía* que toma la forma de *politeia*¹. *Koinonía* en forma de *politeia*, es lo que nos enseña precisamente la Eucaristía; no *politeia* que ocasionalmente llegara a ser *koinonía*. La Iglesia es primordialmente una realidad divina, un misterio revelado.

La Iglesia sacramento de comunión ha sido uno de los lemas de Puebla, o como allí se dijo, la primera opción pastoral para el presente y el futuro. De suyo, no hay mejor invitación que ésta a estudiar y conocer el misterio de la Iglesia por su relación con el que es por excelencia el sacramento de la comunión. Es lo que se intenta hacer en estas páginas.

En la Iglesia nuestra comunión es con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo. Primero con el Padre, y desde nuestro punto de vista, por medio de la fe. Pueblo fiel, se ha dicho de la Iglesia; hoy preferimos destacar la iniciativa divina y decimos Pueblo de Dios. Mas para que ese Pueblo de Dios se concrete en la Iglesia de Cristo, tiene que hacerse Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu². Cronológicamente la Iglesia primero se constituye, por la fe y el Bautismo, como comunidad de fieles; como Cuerpo de Cristo llega a constituirse con la Eucaristía, que es el sacramento de la unidad, y con la presencia del Espíritu Santo³. Esta segunda etapa de la vida eclesial es la que me corresponde estudiar.

¹ F. Pülgam, *Physiologie der Kirche*, Maguncia, 1860.

² Si el Pueblo de Dios es el Pueblo de la herencia, el Nuevo Testamento nos dice que la herencia prometida son los bienes patrimoniales de Dios mismo, o sea la vida eterna. De tal herencia no puede haber más que un heredero, el único que tiene derecho a ella, el Hijo de Dios. Por eso en la Nueva Alianza ya no se puede llegar a ser miembro del Pueblo de Dios si no es haciéndose uno con el Hijo, haciéndose miembro del Cuerpo de Cristo. Cf. Y. Congar, *Santa Iglesia*, Barcelona, 1965, págs. 27 y 43.

³ Cf. S. Agustín, *De peccatorum meritis et remissione*, I, 24, 34: P.L. 44; 128.

La Eucaristía y la Iglesia están íntimamente ligadas. La Eucaristía es su fuente: sin comunión eucarística no hay plena comunión eclesial. Y es igualmente su meta: sin comunión eclesial no hay verdadera comunión eucarística⁴. Por eso en principio se pueden exponer sus relaciones partiendo de la idea de que la Eucaristía hace a la Iglesia, o de la idea de que la Iglesia hace la Eucaristía. No tratando aquí directamente de la Eucaristía sino de la Iglesia, parece más natural partir de la primera idea, para saber cómo llega la Iglesia a ser Iglesia.

El III Congreso Nacional de Teología trató ya de la función del presbítero en la comunidad eclesial. No voy, pues, a volver sobre el papel que desempeña el presbítero en la asamblea eucarística. Aquí se trata más bien de la relación que la Eucaristía tiene con la Iglesia como tal, o sea como comunidad. Esto nos ayudará, a los sacerdotes sobre todo, a tener una visión más eclesial de la Eucaristía. Ni la Iglesia ni menos la Eucaristía son de nosotros los ministros de la Iglesia; son de Cristo. Y si por algún título son nuestras, es en la medida en que nosotros seamos de Cristo.

El abordar un asunto eclesiológico por el sesgo de la doctrina del Cuerpo místico de Cristo puede ocasionar, de entrada, algún malentendido. Se han sucedido al menos dos concepciones del Cuerpo místico. La concepción propiamente eclesiológica es relativamente moderna; la concepción de los Padres y de los grandes escolásticos era más bien cristológica. La concepción eclesiológica tiende a identificar el Cuerpo de Cristo con la Iglesia militante; la concepción cristológica tiende a identificarlo con Cristo mismo y con el dominio de la gracia. ¿Habría duda de que esta concepción cristológica sea la más adecuada para estudiar cómo nace la Iglesia de la Eucaristía, del sacramento del Cuerpo del Señor? Imposible hoy, después del Vaticano II, dejar de tomar a Cristo como punto principal de referencia para entender qué es su Cuerpo, o pretender, como ya antes del Concilio lo notaba un eclesiólogo, "rematar el Cuerpo místico de San Agustín con la eclesiología belarminiana"; sería como pretender "poner la cúpula del Panteón sobre la nave de la basílica de Constantino"⁵.

1. La Eucaristía hace a la Iglesia

II. Los lazos recíprocos que unen la Eucaristía y la Iglesia, la comunión eucarística y la comunión eclesial, son manifiestos sobre todo a partir de la Constitución *Lumen Gentium*. Se ha afirmado que la significación esencial de esa Constitución consiste en que allí la Iglesia católica descubre de nuevo que no es sólo una sociedad o una organización y que la base en que se fundamenta es de orden sacramental y principalmente eucarístico⁶.

⁴ Comisión mixta católica romana y evangélica luterana, *La Cena del Señor*, 1978, números 25 a 26.

⁵ Tal fue la ambición de Miguel Angel, y en eclesiología, la de varios teólogos a que alude Y. Congar, *Santa Iglesia*, pág. 41; ver también págs. 586-588.

⁶ Tal es la opinión de Y. Congar, que P. M. Gy hace suya en "L' Eucharistie dans la tradition de la prière et de la doctrine", en LMD 137, 1979, pág. 84.

Con esto nada se ha innovado; lo que se ha hecho es renovar la visión tanto de la Eucaristía como de la Iglesia a la luz de la eclesiología de los Padres. Los Padres gustaban de realzar la unidad de este misterio que comprende con un mismo nombre —el de Cuerpo de Cristo— el cuerpo personal del Hijo encarnado, el sacramento del altar y la comunidad de los fieles. Un San Agustín pasaba, en forma inmediata y con destreza genial, del Cuerpo eucarístico de Cristo a lo que hoy llamamos su Cuerpo místico. Así se percibía el dinamismo de la Alianza, que lleva de la Encarnación que le da un cuerpo al Hijo de Dios, hasta la comunión que incorpora a los fieles en una sola Iglesia. Sin desconocer el hecho particular de la conversión de los dones de pan y de vino, los Padres insisten sobre todo en el simbolismo de la Eucaristía: en ella late el misterio de la unidad de la Iglesia⁷.

Sintomática del proceso que llevó a la aparición de una eclesiología autónoma es la evolución de los términos: es muy conocida, gracias a los estudios del P. de Lubac, la historia de la expresión "Cuerpo místico". Para San Agustín como para la alta Edad Media el Cuerpo verdadero de Cristo era la Iglesia, mientras que su Cuerpo sacramental era, justamente por sacramental, su Cuerpo místico. Pero llegó Berengario y el análisis conceptual de la Escolástica. Berengario de Tours, víctima de su dialéctica, plantea el dilema: o la Eucaristía es sacramento —o sea signo de la unidad de los fieles— o no es sacramento sino realidad —o sea el Cuerpo real de Cristo—. Los teólogos se dejaron meter en el dilema y abandonaron el simbolismo de los Padres por la nueva dialéctica⁸.

"Nuestros nuevos dialécticos ya no saben sino disociar una realidad que pudiera uno creer unificada para siempre por aquellos genios del simbolismo ontológico que fueron los Padres de la Iglesia. En las manos de Berengario se desintegra la síntesis sacramental. (...) Todas las inclusiones simbólicas se vuelven, en su mente, antítesis dialécticas. Así separa él continuamente lo que la tradición unía"⁹.

Se empieza, pues, a distinguir, con el riesgo de separar, los momentos del proceso sacramental: a partir de los signos se quiere llegar a la realidad en sí, la *res* de la Iglesia empieza a distanciarse del *sacramentum* de la Eucaristía. Es clásica la distinción tripartita entre el puro signo o especie

⁷ En este sentido escribe el P. de Lubac: "Realismo eucarístico, realismo eclesial: estos dos realismos son prenda el uno del otro. Hoy, es sobre todo nuestra fe en la presencia real, explícita y precisa gracias a muchos siglos de controversia y análisis, la que nos lleva a la fe en el cuerpo eclesial; eficazmente significado por el misterio del altar, el misterio de la Iglesia debe tener la misma naturaleza y profundidad. Entre los antiguos, sobre todo entre los de la escuela agustiniana, la perspectiva era ordinariamente inversa: se acentuaba más el efecto que la causa. Iban de golpe, por así decirlo, a la *virtus unitatis* del sacramento. Pero el realismo eclesial, del que a cada paso nos ofrecen el testimonio más explícito, nos garantiza al mismo tiempo, cuando es preciso, su realismo eucarístico, porque la causa debe ser adecuada al efecto". *Meditación sobre la Iglesia*, Desclée de Br., 1964, pág. 141.

⁸ P.-M. Gy, *Ibid.*, Págs. 93-94; Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne* Hist. des Dogmes III/3, Paris 1970, págs. 165-169.

⁹ H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris, 1944, pág. 257. Refiriéndose a la Eucaristía en el siglo II Harnack había ya escrito: "Nosotros entendemos hoy por símbolo una cosa que *no es* lo que significa. Con la idea de símbolo se entendía entonces una cosa que en cierto sentido *es* realmente lo que significa". *Dogmengeschichte*, I, Tubinga, 1909, pág. 476.

sacramental, la realidad que es al mismo tiempo signo, y la realidad última. "El sacramento es signo de la realidad. Y en este sacramento la realidad es doble: una que el sacramento significa y contiene, es decir, Cristo en persona, otra que el sacramento significa y no contiene, es decir, el Cuerpo místico de Cristo o la sociedad de los santos"¹⁰.

Sacramento del Cuerpo de Cristo

III. Me he referido al simbolismo de los Padres. En realidad es el Nuevo Testamento el primero que habla de la unidad de los cristianos con Cristo realizada en la Eucaristía. Para San Pablo la idea de unidad de los cristianos, o si se quiere de comunión de vida y de amor entre ellos, está vinculada ante todo a la Cena del Señor. En la primera carta a los Corintios presenta el Apóstol la participación en la mesa eucarística como incompatible con la idolatría, que disgrega la comunidad cristiana. "Cuando compartimos el pan comulgamos con el cuerpo de Cristo. Como hay un solo pan, aun siendo muchos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan" (10,16-17). La unión que la Eucaristía produce es la unión corporal y espiritual con el cuerpo de Cristo, pero como tal no se puede representar en forma directa; de ahí que Pablo recurra espontáneamente al simbolismo del pan para expresarla. Supuesto el hecho de que el pan eucarístico es el cuerpo de Cristo (v. 16), lo que ve Pablo en él es la unidad de los cristianos: el pan único para todos es signo del cuerpo único e indivisible de Cristo que nos incorpora a todos consigo (v. 17). El símbolo de base es el del pan uno y múltiple, partido y compartido, que a un tiempo une y multiplica a los comensales (cfr. *Didakhé*, 9,4)¹¹.

IV. El P. Benoit —para referirme a los exégetas— llamó hace años la atención sobre el realismo de este lenguaje que emplea Pablo para hablar de nuestra unión con Cristo. Cuando él dice que nosotros somos un solo cuerpo (1 Co 10,17), que somos el cuerpo de Cristo (12,27), no se limita a repetir la metáfora, tradicional entonces y corriente, de la ciudad unida. Nuestra unión con Cristo es unión con su cuerpo, es unión real y verdadera¹². Dicho esto hay que añadir que no es una unión carnal y que el realismo aquí no es materialismo. Es así como comulgando con el cuerpo de Cristo, bebemos al mismo tiempo su Espíritu y nos hacemos un espíritu con él¹³. La unión en el Espíritu no hace menos real la unión corporal. El Espíritu que el Señor nos comunica es su propio Espíritu, el mismo que está en él y que pasa a estar también en nosotros. En nuestra relación con Cristo entra así, a más de la novedad escatológica de la existencia, una dimensión interpersonal más explícita. "Lo propio del Espíritu es precisamente, sutil y universal como es el espíritu,

¹⁰ Santo Tomás, *Summa theologiae*, III, q. 80, a. 4.

¹¹ L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, París, 1948², págs. 202-203.

¹² P. Benoit, "Corps, tête et plerôme dans les épîtres de la captivité", en *Exégèse et théologie*, II, París, 1961, pág. 110 sigs.

¹³ 1 Co 6, 17; 12, 13. La alusión a la Eucaristía en 1 Co 12, 13b la tienen como probable Cerfaux (pág. 207) y Benoit (pág. 119), que se basan en el paralelismo de ese vers. con 1 Co 10, 2-4.

poder estar, único e idéntico, en la intimidad de muchas personas sin perturbar nada en el santuario de su propia personalidad”¹⁴.

La Iglesia, Cuerpo de Cristo que vive del Espíritu de Cristo. Con su riqueza y equilibrio esta doctrina permite conservar o recobrar la plena verdad del misterio de la Iglesia. Pablo no está diciendo una simple metáfora cuando afirma que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo. No queda por tanto a salvo esa verdad cuando se la traduce en términos de cuerpo moral o social o de corporación¹⁵. Ni tampoco cuando se pone como principio de unidad de los cristianos la sola unión mística en la fe o la comunión invisible de sentimientos interiores.

Cuerpo que vive del Espíritu. El Vaticano II se sirve de la comparación, de origen patrístico, del Espíritu Santo como alma de la Iglesia¹⁶. Alma increada y trascendente, insistamos; si se quiere, alma platónica, que no forma una unidad sustancial con el cuerpo. El peligro que acá corremos los católicos es el de hacer tan inmanente a la Iglesia la acción del Espíritu, que de hecho lo atribuyamos como todo a la institución y a sus mecanismos y nos economicemos así el preocuparnos del Espíritu Santo. Hay que confesar que “en nuestra eclesiología se ha destacado más el vínculo del Espíritu Santo con la institución que sus intervenciones en el acontecer”¹⁷.

V. El paralelismo que existe entre el Cuerpo de Cristo y el Espíritu de Cristo se enriquece en San Pablo con un nuevo tema: el del Cuerpo y la cabeza. Es un tema que nos ha de retener más, ya que el trato que se le ha dado ha contribuido no poco a desdibujar la imagen paulina. El esquema de cabeza y cuerpo ha dominado largo tiempo la problemática de la eclesiología, más exactamente desde la Primera Escolástica (Pedro Lombardo). Razones así jurídicas como místicas llevaron a expresar cada vez más unilateralmente la relación que existe entre la Iglesia y Cristo en términos de relación orgánica como la que se puede concebir, en el

¹⁴ Y. Congar, “*Vision de l’Eglise chez Thomas d’Aquin*”, en RSPT 62, 1978, pág. 533.

¹⁵ “Soma” en sentido de cuerpo social o de colegio es una acepción que no aparece en griego sino después de San Pablo. Cerfaux, *op. cit.*, págs. 207-210; 214-215. “Corpus Ecclesiae (mysticum)” en sentido de corporación es categoría medieval, jurídica y teológica a un tiempo. J. Ratzinger, art. “*Leib Christi*”, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, 6, 910-911; Congar, “*Vision de l’Eglise...*”, pág. 528.

¹⁶ L.G. 7, 7; A.G. 4.

¹⁷ Congar, que esto escribe, para ilustrar este hecho cita un texto en el cual, tomado en su materialidad, la Iglesia parece ocupar el sitio que habría que reservar más bien al Espíritu Santo: “La posición fundamental del catolicismo se resume en esta frase: yo llego a la fe viva en Dios Trinidad por Cristo en su Iglesia. Yo encuentro la acción del Dios vivo a través de Cristo que obra en su Iglesia. El dogma católico descansa en esta augusta trinidad: Dios Cristo - la Iglesia” (Karl Adam). Congar, “*La pneumatologie dans la théologie*”, en RSPT 51, 1967, pág. 256. Karl Adam no pretende reemplazar al Espíritu Santo por la Iglesia, pero ese tipo de afirmaciones se presta a mantener una visión deformada; otro tanto habría que decir de la forma como algunos interpretan el famoso trípode doctrinal de Puebla: verdad sobre Jesucristo, verdad sobre la Iglesia, verdad sobre el hombre.

Para situar e interpretar correctamente lo que dice Congar sobre la institución, puede leerse esta otra afirmación con que él responde a la interpelación hecha a los católicos por la Reforma: “Advertido de no hacer cristología sin pneumatología ni de afirmar institución sin acontecimiento, rehuso una pneumatocracia olvidadiza de la obra del Verbo encarnado, una serie de acontecimientos sin institución”. “*Rudolf Sohm nous interroge encore*”, en RSPT 57, 1973, pág. 275.

organismo humano, entre el cuerpo y la cabeza. En ese sentido también se ha exagerado la función —y casi que podríamos decir que el tamaño— de la cabeza en el organismo visible de la Iglesia. Se adivinan las repercusiones que eso tiene en la idea que nos hagamos del papel de la Eucaristía y del ministerio sacerdotal en la vida y el acrecentamiento de la Iglesia.

Pío XII se refirió a la paridad que un falso misticismo quería establecer entre Cristo y los miembros de la Iglesia, como si entre uno y otros constituyeran una persona física. El Papa precisaba que la Iglesia no es Cristo sino “como otro Cristo” y apelaba a la enseñanza del Apóstol, que concibe también la relación entre Cristo y la Iglesia como una relación de alteridad: la que se da entre el Esposo y la esposa¹⁸.

Efectivamente, en Ef 5, que considera en esos términos la mutua relación de Cristo y de su Iglesia, llega a su formulación más perfecta la enseñanza paulina sobre el Cuerpo de Cristo. En las cartas de la cautividad no es ya la unión de los fieles el interés principal; lo que era urgente destacar era la supremacía de Cristo y, por otra parte, las dimensiones de la Iglesia. De ahí que Cristo aparezca entonces distinguido más netamente de su Cuerpo que es la Iglesia, o sea como cabeza; y que aparezca unido a ella por un nexo expresamente personal, o sea como Esposo. “Mejor aún que la idea de cabeza, el tema del esposo y de la esposa permite en efecto precisar la autoridad de Cristo fundada en su sacrificio, la responsabilidad de la Iglesia, y la intimidad recíproca de ambos sin confusión ni separación”¹⁹.

Esto es claro y comúnmente aceptado. Mas lo que no siempre se tiene en cuenta es que esa misma relación compleja la quería expresar ya Pablo, antes de llegar a Ef 5, con la noción de cabeza. Con esta noción lo que quería afirmar era, más que la unidad entre Cristo y sus fieles, la autoridad que el Salvador tiene sobre la Iglesia; y esa “capitalidad” de Cristo no llegó él a afirmarla por una elaboración más detallada del concepto de cuerpo que lo llevara a destacar alegóricamente el miembro principal del organismo²⁰. Llegó por otro camino. Veámoslo.

Cuando las cartas de la cautividad dicen que Cristo es la cabeza de la Iglesia, no quieren decir que la Iglesia es el tronco de Cristo. Cristo cabeza de la Iglesia es Cristo jefe de la Iglesia: tal era el sentido bíblico de esa metáfora, y en él piensa Pablo en textos como 1 Co 11,3; Ef 5,23; Col 2,10. Desde luego que el Apóstol asocia también el simbolismo de la cabeza con la imagen del cuerpo, en cuyo caso la cabeza, además de

¹⁸ Enc. *Mystici Corporis*: A.A.S. 35, 1943, págs. 218, 231, 234. Cf. L.G. 7, 8.

¹⁹ Traducción *Oecuménique de la Bible. Nouveau Testament*, París, 1975, nota a Ef 5; 25. Cf. Benoit, “Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité”, págs. 126-135.

²⁰ El Padre Tromp parte del supuesto de que la imagen de cabeza y la imagen de cuerpo surgen relacionadas en las cartas de San Pablo, cabeza y cuerpo proporcionados el uno al otro. De ahí que para él lo que se afirme o niegue de la cabeza se traduzca necesariamente en afirmaciones o negaciones sobre el cuerpo. Así dice que, por tratar de la cabeza invisible que es Cristo y de su influjo interior sobre el Cuerpo místico más que de su influjo externo a través de los jefes de la Iglesia, los primeros escolásticos abrieron con el tratado *de gratia capitis* el camino a la idea de una Iglesia meramente invisible. ¡Una cabeza a la medida del cuerpo! S. Tromp, art. “Haupt”, en *Lex. f. Th. u. K.*, 5, 31-32; id., “Caput influit sensum et motum”, en *Gregorianum* 39, 1958, págs. 353-366.

significar la autoridad, llega a representar asimismo el principio vital del cuerpo. Pero téngase en cuenta que con ello no se suprime ni disminuye la función de principio vital de la Iglesia que desde antes le reconocía Pablo al Espíritu Santo. Y obsérvese además cómo, al relacionarse la imagen del cuerpo con la imagen de la cabeza, aquélla pierde viveza y se hace más vaga y abstracta: Pablo prefiere hablar entonces del "cuerpo entero" de la Iglesia, que recibe de su caudillo alimento y cohesión (Ef 4,15-16; Col 2,19). En tal caso no debe la imaginación ponerse a formar los contornos de una imagen precisa²¹.

VI Eso significa la imagen de Cristo cabeza; eso significa mejor aún la imagen de Cristo Esposo. En las cartas de la cautividad está claro que la relación de Cristo con la Iglesia no es de tipo orgánico ni sustancial sino de tipo personal. Pero sucedió que el tema mismo de Esposo-esposa se interpretó luego, en la tradición, en el sentido del *una caro* de Ef 5,30-31; y de esa forma quedó como ahogada la alteridad de la relación personal en la afirmación de la unidad orgánica²². Así se preparaba la concepción orgánica de la Iglesia como Cuerpo de Cristo en sentido biológico. "Se afirmó esta concepción en diversos contextos históricos, en ciertos enunciados medievales sobre el Cuerpo místico asociados a la teología de la gracia capital y a la ideología corporativa, y luego en ciertas presentaciones románticas de la Iglesia como organismo. Ha gustado la fórmula de San Agustín, 'el Cristo total', (...) o la de Bossuet, 'La Iglesia es Jesucristo difundido y comunicado', o el tema de 'Encarnación continuada'"²³.

Hoy sigue siendo muy común la idea de una Iglesia que prolonga unívocamente la Encarnación, de una Encarnación ininterrumpida y de un Cuerpo místico enteramente determinado por la cabeza y que en todo obedece y refleja sus impulsos. La Iglesia Cuerpo de Cristo —se piensa— es efecto de la gracia capital de Cristo; y eso se piensa de modo análogo a como se ha concebido la vida espiritual; el cristiano sería templo del Espíritu Santo por una consecuencia de la gracia santificante²⁴. Con afirmaciones de este tipo, ¿no se incorpora indebidamente al Cristo celeste, que es la cabeza, en el organismo visible de la Iglesia? ¿No se hace depender demasiado la vida espiritual de la Iglesia de un principio creado (la gracia capital, la gracia santificante)? La Iglesia de Cristo ¿sigue siendo en el mismo grado Iglesia del Espíritu Santo? De hecho, como observa Congar, este tipo de eclesiología es esencialmente cristológico, no pneumatológico²⁵.

²¹ Cerfaux, *op. cit.*, págs. 251-253; 280.

²² Congar, *Jésus-Christ, notre Médiateur, notre Seigneur*, Paris, 1966, págs. 166-167.

²³ Congar, *op. cit.*, pág. 164.

²⁴ Como se sabe, la teología posttridentina tendió generalmente a considerar la inhabitación del Espíritu Santo como una simple consecuencia de la gracia santificante. "La teología medieval se había ocupado de la 'gracia increada' con una profundidad y altura como no lo hace la teología escolástica posttridentina, la cual hace derivar la inhabitación del Espíritu Santo más o menos exclusivamente de la 'gracia creada', gracia considerada con afecto antirreformador como la gracia propiamente dicha". K. Rahner, "Natur und Gnade", en Feiner-Trütsch-Böckle (eds.), *Fragen der Theologie heute*, 1957, págs. 215-216; cf. Id., art. "Gnade", en *Lex. f. Th. u. K.*, 4, 994-995.

²⁵ "En lugar de verlo unido por el Espíritu Santo, uno solo en el *Cabut rector* y en

La unión de la Iglesia con Cristo en un organismo místico ha llevado también a la consecuencia de querer identificar los órganos de la Iglesia con los órganos de Cristo. La autoridad de Cristo tendemos a verla sólo a través de las autoridades eclesíásticas y en el momento de su institución, como si ellas fueran su trasunto exacto y tradujeran perfectamente al plano sensible la soberanía actual e invisible del Señor²⁶. Los riesgos de esta identificación mística —cosa explicable— no aparecen señalados en los documentos oficiales de la Iglesia con la misma insistencia y claridad con que la *Mystici Corporis* denunciaba el falso misticismo.

No es de extrañar, por consiguiente, que algunos teólogos protestantes hayan creído encontrar el principio que explica sus diferencias con el catolicismo, precisamente en la concepción de la Iglesia como Cuerpo de Cristo en sentido de identidad biológica con Cristo; en la concepción de una Iglesia intercambiable sin más con el Cuerpo de Cristo²⁷.

La Iglesia es un Asunto Eucarístico

VII. Al observar los cambios que el segundo milenio de la era cristiana fue introduciendo en la concepción de la Iglesia, se puede notar un desplazamiento general en la apreciación de lo que la constituye. La atención de los teólogos ha venido pasando poco a poco del misterio de comunión de la *communio sanctorum*, a la institución social y a la *communio sacramentorum*; de la realidad de gracia que se vive, a la organización humana que la hace viable²⁸. Hemos aludido al comienzo a la

los miembros, al *Corpus Christi* se le vio como el dominio o el fruto de la gracia de Cristo: gracia creada, poseída en plenitud por nuestro Jefe y difundida a partir de él en su cuerpo. Se llevó a cabo así un desplazamiento análogo al que se ha señalado en el siglo XI en teología sacramental. (...) En lugar de una consideración sintética y dinámica de la economía en la misión del Espíritu Santo, se tendrá una consideración analítica, una teología de la eficiencia de la humanidad y de los sacramentos, que se estudian por ellos mismos. El tratado del Cuerpo místico será en el siglo XIII esencialmente cristológico, no pneumatológico". *L'Eglise...*, págs. 163-164.

²⁶ "Hay que llegar a la idea de una acción efectiva de Cristo, no sólo en el origen del Evangelio de la salvación, en el plano de los hechos históricos pasados, sino en la aplicación de esa salvación a todos los hombres. La Tradición ha expresado esta idea de muchas maneras. Ha visto al Cristo glorificado como Sumo Sacerdote que interviene de manera actual en cada operación salvífica; son innumerables los testimonios. Con el tiempo, sin negar, sin desconocer esta verdad, se ha precisado cada vez más el papel de los medios de gracia, la Iglesia, los sacramentos, el sacerdocio. La afirmación que en la pluma de San Agustín había representado la intención de atribuir los actos sacramentales a Cristo como a su sujeto primero, 'Pedro bautiza, es Cristo quien bautiza; Judas bautiza, es Cristo quien bautiza...', frente a otros adversarios ha sido invocada más bien en favor de la institución y casi de un automatismo de esta institución". Congar, *Jésus-Christ*, pág. 157.

²⁷ Congar cita a los teólogos protestantes G. Ebeling y P. Bonnard, *op. cit.*, pág. 170, nota 52.

Refiriéndose a la identificación entre Cuerpo de Cristo e Iglesia católica romana, el mismo Congar expresa así la posición que tenía Santo Tomás: "No negamos que los enunciados de Santo Tomás, orquestados por una lectura unilateral de San Agustín, podían prestarse, mal entendidos, a una concepción de Iglesia invisible, la de Wiclef y de Huss, contra la cual se levanta la encíclica *Mystici Corporis*. Tomás mismo está bien lejos tanto de esa posición como de la identificación a la manera del Padre S. Tromp y aún de la encíclica. En su perspectiva Tomás no diría sin más que el Cuerpo místico de Cristo ES la Iglesia romana de aquí abajo; pero puede decir con toda verdad que la Iglesia de aquí abajo es (forma parte de) el Cuerpo místico de Cristo, y de hecho lo dice con frecuencia". "Vision de l'Eglise...", pág. 540.

²⁸ En un coloquio del Instituto Católico de París sobre la Eucaristía el Padre Gy utilizaba la fórmula de Rudolf Sohm: "La Iglesia antigua era un misterio, en la Edad Media se hizo un Estado". LMD 137, 1979, pág. 107.

distinción tripartita de la teología medieval: en la Eucaristía se dan una realidad y unas especies sacramentales, y un lazo que une éstas con aquélla y que es *res et sacramentum* a un tiempo. Aplicando la idea sacramental a la Iglesia misma, podríamos decir que en ese que hoy llamamos sacramento universal de salvación el interés se fue desplazando de la *res* escatológica y trascendente a su *sacramentum* visible^{28a}.

Los grandes teólogos medievales conservaron inmensos tesoros de la época patristica, pero las distinciones que señalan entre la Eucaristía y la Iglesia delatan ya un distanciamiento entre los dos misterios. Cometido nuestro no podrá ser seguramente el empeñarnos en volver a aquella indistinción casi paradisiaca que permitía a los Padres cifrar la esencia de la Iglesia en los símbolos sacramentales²⁹. Más sí debemos procurar que las distinciones ya hechas no sirvan para seguir dividiendo sino para volver a unir. Hemos de esforzarnos por unir de nuevo la *res* al *sacramentum*. Se trata de valorar debidamente la índole sacramental de la Iglesia. Para que ella sea de hecho sacramento de salvación hoy, debe hacerse cada vez más sacramental, más misteriosa.

La *res*, el asunto de la Eucaristía es la Iglesia. Si el misterio que celebramos con la Eucaristía es el misterio de la Iglesia, ésta es forzosamente una realidad misteriosa más que un fenómeno sociológico o una institución social.

VIII. Por tanto, al hablar del "Cuerpo místico de Cristo" nunca debemos prescindir del contexto eucarístico que da su verdad a esa expresión³⁰. Sólo en referencia al Cuerpo eucarístico se entiende correctamente lo que es el Cuerpo místico. Si queremos dar a las palabras su pleno sentido teológico, la Iglesia no tiene propiamente un cuerpo, ni es de por sí un cuerpo, ni una corporación; el cuerpo es el de Cristo. Y si él al incluir la Iglesia (cfr. Col 1,18) se hace visible y se organiza, "es porque su condición terrestre lo exige, y no porque la Iglesia sea un cuerpo"³¹.

^{28a} Y lo que es más grave, al *Sacramentum* así aislado se le fue considerando cada vez más como medio, que vale por lo que vale todo instrumento: por su eficacia. Para la noción patristica de sacramento, ver adelante la nota 42. Y por contraste, ver la liturgia colocada en el capítulo de los medios en el Documento de Puebla.

²⁹ Indistinción que también les permitía reducir la verdad de la Eucaristía a la verdad de la Iglesia. San Agustín y San León decían no reconocer como verdadera la Eucaristía celebrada en el cisma; Santo Tomás introduce una precisión oportuna al distinguir una doble verdad: "Fuera de la Iglesia no puede haber sacrificio espiritual que sea verdadero con la verdad del fruto, aunque sí puede haberlo verdadero con la verdad del sacramento". *S Theol.*, III, q. 82, a. 7 ad 1.

³⁰ Ni prescindir del ambiente de misterio celeste en el que San Pablo sitúa a la Iglesia cuando la llama Cuerpo de Cristo. Este contexto de misterio celeste lo puede ilustrar un paralelo, el misterio del Reino de Dios: San Pablo hubiera podido "hablar también él del Reino de los cielos presente en la tierra en el misterio de una Iglesia; pero prefirió hablar de la Iglesia presente misteriosamente en los Cielos". Cerfaux, *op. cit.*, pág. 298; ver también págs. 258-259.

³¹ D.M. Nothomb, cit. por Congar, *Santa Iglesia*, p. 586. La referencia al Cuerpo eucarístico la explica así el mismo Congar: "En el siglo XII 'místico' es todavía un simple adjetivo que califica al cuerpo eclesial con respecto al cuerpo eucarístico. En el siglo XIII se dirá 'el Cuerpo místico' sin referencia a la Eucaristía, como nombre propio, como sustantivo, análogo a 'santa Iglesia'. La expresión designará el cuerpo social que es la Iglesia (...), y se podrá hablar del papa como un *caput* (*secundarium*) del Cuerpo místico: cosa que era imposible mientras la expresión guardaba

Hemos de ver a la Iglesia sacramental y misteriosamente presente en la Eucaristía: así es como se entiende por qué la Iglesia es primordialmente un don de Dios a la humanidad y un misterio. Esto significa que hay que verla más en Cristo, su cabeza y pontífice invisible. La celebración eucarística, con sus dos momentos o sus dos partes, debe ayudar a este trabajo de concentración en lo esencial.

Primero, la liturgia de la palabra. La palabra que se proclama en la Iglesia es la palabra de Cristo. Antes que expresión de tal o cual cultura, antes que manifestación de la religiosidad de un pueblo o de un continente, antes incluso que reflejo y mensaje de la Iglesia local o universal, aquella palabra es la palabra de Cristo. Es necesaria la inculturación de la liturgia en cada pueblo, y hoy se precisan muchas adaptaciones; pero "la primera adaptación necesaria es la del pueblo a la Biblia"³². Hay que adaptar la Eucaristía para que sea de nuestra Iglesia, mas lo primero es —entiendo yo— adaptarnos nosotros a la Eucaristía para ser Iglesia. Y esa adaptación comienza por donde comienza la Misa.

Por algo la Eucaristía comienza, no directamente por el rito eucarístico, sino por la lectura de la Sagrada Escritura. Antes que en unos ritos, a la Iglesia y a Cristo hay que verlos en unas Escrituras. Si la Iglesia conmemora la muerte y la resurrección de Jesús, no es tanto porque gracias a unos ritos se las sepa de memoria, sino más bien porque necesita recordarlas y para eso tiene el memorandum de los evangelios. Preguntémoslo: ¿de quién estamos haciendo memoria? Mejor dicho, ¿de cuál Jesús? "El rito me parece en cierta manera, no secundario, pero sí segundo, y a partir de la memoria de quien fue el Nazareno y a quien nosotros llamamos Cristo, es como finalmente la vida se ha renovado sin cesar en la historia de la Iglesia"³³.

En la Eucaristía hemos de buscar al Jesús de las Escrituras, sabiendo que él es también el Jesús del misterio pascual, que viene a ser luego el Jesús del misterio eucarístico. No nos dejó él, para recordar su muerte y su vida en la Eucaristía, un relato que, por ejemplo, las reconstruyera con el verismo y la objetividad de lo que en literatura se ha llamado el naturalismo (o sea que reprodujera la realidad en forma puramente natural o material); ni creó tipo alguno de espectáculo que en esa misma línea, representara al vivo y difundiera sus hechos. El dejó un memorial para que quien lo conoce a él, lo reconozca. El misterio de la Cruz lo

una referencia eucarística, ya que entonces designaba el cuerpo que es Cristo mismo y cuya cabeza es él solo". *L'Eglise...*, págs. 168-169.

³² B. Botte, "Le problème de l'adaptation en liturgie", art. publicado en la *Revue du clergé africain* y parcialmente reproducido en LMD 78, 1964, págs. 178-182. La afirmación citada la apoya el ilustre liturgista en la historia de la liturgia, como también esta otra: "No hay ninguna liturgia que sea comprensible a quien no está iniciado en la Escritura, y es inútil querer imaginar una liturgia adaptada a un pueblo o a un ambiente que no conociera nada de aquélla: ya no sería una liturgia cristiana".

³³ C. Duquoc, en LMD 137, 1979, págs. 77-78. Sobre el influjo recíproco que se da entre la Escritura y el rito a la hora de interpretar la voluntad de Jesús, escribe este mismo autor: "En el cristianismo no existe norma ideal de interpretación. Ni a la Escritura, ni al Jesús histórico, ni al magisterio, ni a la práctica sacramental se les puede atribuir el papel de norma considerándolos aisladamente. La norma de interpretación es siempre el resultado de una negociación entre varios polos, ninguno de los cuales es determinante si se le toma absolutamente". "Christologie et Eucharistie", *ibid.*, pág. 47.

tradujo en el misterio de la Cena. Este carácter místico es el que comunica la Eucaristía a la Iglesia, para que reunida en asamblea sea también ella un *mysterion*³⁴.

La Eucaristía nos permite ver a la Iglesia en su origen y en su fundamento. A la Iglesia le da su ser la Eucaristía. Pero la Eucaristía no es únicamente memorial de Cristo, porque así la Iglesia viviría de solos recuerdos; es asimismo presencia del Espíritu. Por eso conviene indicar también las asimetrías que se derivan de esta presencia. Al celebrar la Eucaristía, ¿se limitará la Iglesia a obedecer el mandato de su Fundador, "Haced esto en conmemoración mía"? Si hay tan pocos practicantes entre los cristianos, ¿no será porque no se ve muy clara la necesidad actual a que la Misa pueda responder? ¿No hace falta precisamente la experiencia de un encuentro real y vivo con Jesucristo para sentirse uno verdaderamente miembro de la Iglesia? La vitalidad de la Iglesia no depende sólo de su fundador y de su fundación; hoy por hoy depende de su fundamento actual y de su renovación. Y Cristo funda y mantiene actualmente a su Iglesia con la fuerza de su Espíritu.

El Espíritu es quien en la Eucaristía

- hace hablar de viva voz a Cristo, para que la revelación del Padre no sea un simple hecho histórico y ya consignado sino una comunicación actual;
- pone en oración a la Iglesia, que de otro modo no sabría qué pedir ni cómo dar gracias;
- consagra nuestra ofrenda haciendo que el pan sea para la vida y el vino sea bebida espiritual;
- nos une para incorporarnos al único Cuerpo de Cristo y hacernos un solo espíritu con él.

Así hace a la Iglesia la Eucaristía.

2. La Iglesia hace la Eucaristía

IX. Hemos tratado de la parte que tiene la Eucaristía en la formación de la Iglesia. En un Congreso consagrado a la eclesiología lo que más directamente concierne al tema es esa referencia sacramental que define a la Iglesia. Pero la exposición de la relación entre Iglesia y Eucaristía quedaría incompleta si no se viera asimismo, aunque sea brevemente, la otra cara: cómo afecta a la celebración eucarística la idea

³⁴No quiero decir que la Iglesia tenga que hacerse así etérea o invisible. El objetivo "místico" —lo recordó hace años de Lubac— no es sinónimo de "invisible", "sino que más bien se aplica a la señal sensible de una realidad divina y oculta". Pero también hago más las palabras que escribía él unas páginas adelante: "En las tentativas que se han hecho en nuestros días, de lo que debemos alegrarnos, para conseguir una celebración litúrgica más 'comunitaria' y más viviente, nada sería más perjudicial que el dejarse obsesionar por los éxitos de ciertas fiestas profanas, éxitos que han sido obtenidos gracias a los recursos combinados de la técnica y de la exaltación de los intereses de la carne y de la sangre. (...) Hasta en su misterio, la Liturgia católica es luminosa; hasta en su magnificencia, es sobria y apacible; todo en ella es ordenado; aun aquello mismo que en ella habla más a nuestro ser sensible, no tiene sentido sino por la fe. Si proporciona frutos de alegría, la lección que inculca es austera". *Meditación sobre la Iglesia*, págs. 117-118; 138-139.

que se tenga de la Iglesia. Y no sólo la idea, sino el estado real en que se encuentra la Iglesia que va a celebrar la Eucaristía, por lo que se refiere ya a la fe y la caridad de los fieles en particular, ya a la existencia de los ministerios y a la vida comunitaria de oración. En la medida en que haya Iglesia, e Iglesia ministerialmente estructurada, se podrá celebrar la Eucaristía. Como sea la Iglesia, así será su Eucaristía.

He aludido al desplazamiento que desde la Edad Media se fue produciendo de la realidad de gracia a la organización social que le sirve de medio, desplazamiento que hizo posible, ya en esa Edad Media, la aparición en teología de un tratado específico acerca de la Iglesia. En la *Suma teológica* de Santo Tomás no hay aún sitio para tal tratado, ya que allí el *de sacramentis* empalma en forma inmediata con el *de Christo*. No se desarrolla allí todavía la idea de que los sacramentos son sacramentos *de la Iglesia*. Se ve claro cómo los sacramentos hacen a la Iglesia. Pero no se ve igualmente cómo la Iglesia hace los sacramentos, cómo es ella su lugar y su ambiente concreto. No se ve lo bastante cómo se trata de sacramentos *de una comunidad eclesial* en la cual el ministro ordenado tiene su sitio propio como presidente de la celebración³⁵.

Hoy vemos mejor los sacramentos dentro de la Iglesia, y la Eucaristía como sacramento de la Iglesia. Deshecha hace siglos la unidad, hemos empezado en este siglo a rehacerla. Y la meta que entrevemos es el día en que podamos beber todos de un solo cáliz en una única Iglesia. Debido a que sólo una Iglesia unida puede procurarnos el gozo de esa única Eucaristía, no puede la celebración eucarística tomar la delantera para hacerse ella sola instrumento de reconciliación; el Vaticano II nos advierte que no podemos "tomarla indiscriminadamente para restablecer la unidad de los cristianos"³⁶. Entre nosotros los problemas de la unidad y de la reconciliación no se traducen única o principalmente en términos ecuménicos, mas no por eso deja de tener aplicación para nosotros la advertencia del Concilio. No podemos tomar sin más la celebración eucarística como el santo remedio para superar las distancias que separan a la Iglesia de la sociedad. ¿Por qué?

La Eucaristía no es medio únicamente, sino también fin. A su celebración creó que podemos aplicar, *mutatis mutandis*, lo que el Concilio afirma de la *communicatio in sacris*. Ella depende ante todo de estos dos principios: de la unidad de la Iglesia que debe significar, y de los medios de gracia que debe comunicar; es signo y a la vez instrumento. La significación que tiene la Eucaristía desaconseja a veces su celebración, la eficacia que posee la recomienda otras³⁷.

Quisiera tocar sólo una de las condiciones que deben concurrir para que la Eucaristía sea significativa hoy para nosotros. Si le prestamos la atención que merece quitaremos un obstáculo que no deja ver bien cómo es la Iglesia la que celebra la Eucaristía.

³⁵ Congar, "Rudolf Sohm nous interroge encore", pág. 284.

³⁶ Decreto *Unitatis redintegratio*, 8.

³⁷ *Ibid.*

¿Quién es el que Celebra la Eucaristía?

X. Recurrir a la historia es útil, no para pretender reproducir hoy lo que ya fue y pasó, sino para relativizar lo que hoy existe y que por eso tendemos a creer que siempre fue así. Nosotros hemos conocido la Iglesia en una época en que el sacerdote lleva la parte del león, una Iglesia identificada casi siempre con su jerarquía, una Iglesia de los sacramentos. Pero la Iglesia no siempre fue así, ni tiene por qué seguir siéndolo³⁸.

La Iglesia no siempre ha sido la Iglesia de los sacramentos. Antes de que se elaborara el tratado *de sacramentis* en el siglo XII, lo sacramental abarcaba, sin fraccionarla, toda la vida de la Iglesia. ¿Que la Iglesia es asamblea y por consiguiente es "Iglesia en oración"? Nada más cierto. Y sin embargo no es la celebración de los sacramentos la única expresión de la liturgia de la Iglesia. La Iglesia, que antes de ser clerical fue monástica, durante siglos vio en otra forma la praxis litúrgica. Refiriéndose a los siglos anteriores al XII dice Jean Leclercq que en la liturgia de las monjas y los monjes lo esencial era la oración de los salmos, no la celebración eucarística. Pero anota enseguida que poco a poco a la salmodia la fueron remplazando las ceremonias, y cita un texto que nos comunica los sentimientos de un testigo de aquella evolución: "Es de notar que allí donde hoy se celebran misas, los antiguos cantaban salmos. Pero los jóvenes, como ya no soportan la oración prolongada y el canto de los salmos, que es exigente, han introducido las misas rápidas y numerosas, cosa peligrosa y de temer"³⁹.

No es que aquella Iglesia dominada por monjes y monjas desconociera el valor de los sacramentos. Sólo que los veía en forma diferente. En aquellos siglos se tendía a desplegar la vida bautismal del creyente; después vino la promoción de la Eucaristía, que es el sacramento de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, pero que es un sacramento más estrictamente sacerdotal. El IV Concilio de Letrán (1215) presenta como el acto más característico de la Iglesia la Eucaristía, que sólo el sacerdote puede celebrar, y la presenta antes del Bautismo, que puede administrar cualquiera⁴⁰.

Todavía en un San Bernardo la Eucaristía no ocupa lugar tan destacado. Y "en eso Bernardo es aún de la alta Edad Media, época que me parece, si se puede decir, antieucarística, y por ello mismo antisacerdotal. Me parece que los siglos XIII-XV fueron una época esencialmente 'clerical', no en el sentido de los problemas políticos que están ligados al clericalismo, sino en el sentido de que entonces el Catolicismo era esencialmente religión del sacramento. Antes es la época de los monjes para los cuales la Eucaristía no era esencial. Creo que uno de los grandes

³⁸ Para lo que sigue utilizo ampliamente la obra Congar, *L'Eglise de S. Augustin à l'époque moderne*, en los capítulos correspondientes al siglo XII, época que el autor trató con gran amplitud por ser decisiva, según lo dice él mismo, en la formación de la idea que en la época moderna tenemos de la Iglesia.

³⁹ "Culte liturgique et prière intime dans le monachisme ancien", en LMD 69, 1962, pág. 52.

⁴⁰ Denzinger - Schönmetzer, núm. 802.

hechos de los siglos XI-XII es la rehabilitación del sacerdocio gracias a la Reforma gregoriana (los capítulos), que hizo posible ese "sacerdotismo"⁴¹.

XI. A partir de la Reforma gregoriana y con la elaboración del tratado sobre el sacramento del Orden el sacerdocio se define por su relación con la Eucaristía, y se le define como un poder: poder sobre el Cuerpo eucarístico de Cristo que capacita para la consagración de las especies sacramentales, y como consecuencia poder sobre su Cuerpo místico, que se ejerce en la predicación y en la absolución. Cada sacerdote posee, en forma absoluta y personal, el poder que le confiere el sacramento del Orden, y puede ejercitarlo independientemente de su inserción en la comunión eclesial. Los Padres habían puesto como primera condición para que la celebración eucarística fuera verdadera y fructuosa el llevarla a cabo en la comunión y la unidad de la Iglesia⁴². ¿Era una exigencia mayor? Podría alguien creerla menor que la hecha por los teólogos y canonistas que elaboraron el tratado del Orden. Sea lo que fuere, en este tratado se trasluce una eclesiología diferente. El esfuerzo desplegado por San Agustín en la controversia con los donatistas para atribuir a la acción de Cristo, y no a la de sus ministros, la eficacia de los sacramentos, vino a dar ahora sus frutos en un clima diferente.

La Eucaristía produce su efecto independientemente de las disposiciones personales del ministro, había dicho San Agustín. Ahora se dice que para que lo produzca, el requisito imprescindible es que el ministro posea el poder personal, o sea el carácter. Al relegar a segundo plano la idea de que es la Iglesia en su unidad y en la caridad de sus hijos la que celebra el memorial del Señor, se ponía en manos de una sola persona el sacramento de toda una comunidad⁴³. *O veneranda sacerdotum digni-*

⁴¹ E. Delaruelle en carta dirigida al P. Congar con ocasión del estudio de éste sobre "L'ecclésiologie de saint Bernard" (en *Saint Bernard théologien*, 1953); citada por el mismo Congar, "Modèle monastique et modèle sacerdotal en Occident de Grégoire VII (1073-1085) a Innocent III (1198)"; en *Etudes de civilisation médiévale* (Mélanges E.-R. Labande), Poitiers, 1974, pág. 158.

⁴² Ver nota 29. Efectivamente, para los Padres el verdadero sacramento era la Iglesia en su vida íntegra y en su unidad, y era en cuanto sacramento de esa unidad como la Eucaristía era el sacramento de la Iglesia. Allí la palabra sacramento no evocaba la idea de un instrumento especial apto para tal o cual fin, que requiriera un agente o ministro para su manejo apropiado; semejante idea proviene del análisis dialéctico utilizado a partir de la controversia con Berengario a que aludí al comienzo, y que llevó finalmente a introducir en la definición de sacramento la noción de causalidad instrumental. Anteriormente a la Escolástica la concepción del sacramento era más global y teocéntrica: era la acción que Dios ejerce en forma maravillosa y múltiple en su Iglesia, la acción de Dios que se percibe misteriosamente tras el velo de los símbolos y de las apariencias sensibles. Ver Congar, "Rudolf Sohm nous interroge encore", págs. 265-266 y 276. Habría que leer, cosa que no he hecho, H. Legrand, "La présidence de l'Eucharistie selon la tradition ancienne", en *Spiritus* 69, 1977, págs. 409-431.

⁴³ Ver nota 26. Item Congar, "L' 'Ecclesia' ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique", en *la liturgie apres Vatican II*, París, 1967, págs. 257-262. De los actos sacramentales en la Iglesia escribe N. Afanassieff: "El pueblo de Dios, elegido por Dios mismo, es siempre santo como santa es la Iglesia, independientemente de los pecados de sus miembros tomados por separado. Los actos sacramentales son, pues, siempre portadores de la gracia, ya que la indignidad de los miembros de la Iglesia no influye en el acto sacramental cumplido por ella. Si el acto sacramental fuera efectuado por algunos miembros de la Iglesia tomados aisladamente, su indignidad se proyectaría sobre el valor de ese acto. La 'Gran Iglesia' se oponía siempre a tal idea condenando el rigoris-

*tas, in quorum manibus Dei Filius velut in utero Virginis incarnatur!*⁴⁴. Pero también ¡qué peligro de apropiación de la Eucaristía por parte del sacerdote! Del sacerdote como hombre de la Eucaristía a la Eucaristía como asunto del clérigo no hay más que un paso.

XII. La historia ha venido dejando más clara la doctrina católica acerca del ministerio sacerdotal: el presbítero participa de tal suerte en el sacerdocio de Cristo “que puede obrar en nombre de Cristo como Cabeza”⁴⁵. Pero entendámonos. Cristo no delega por entero su oficio capital. Tengamos presente lo expuesto en la Primera Parte sobre la relación de Cristo Cabeza con la Iglesia. “Cristo es Cabeza o Jefe *por encima* del Cuerpo, el sacerdote (y el papa) es jefe *en* el Cuerpo: en él ejerce el *servicio* de cierta ‘capitalidad’. Y una de las tareas de nuestro tiempo debe consistir en devolver a ese ‘en’ toda su verdad”⁴⁶. La Iglesia está presente en el sacerdote como el cuerpo lo está en la cabeza; pero no menos cierto es que, como está la cabeza dentro del cuerpo, así está también el sacerdote dentro de la Iglesia⁴⁷. El sacerdote celebra la Eucaristía en la Iglesia y con la Iglesia; y con los fieles, con quienes ha recibido los sacramentos que habilitan para el culto cristiano (el Bautismo y la Confirmación), ejerce también allí el sacerdocio de la comunidad cristiana, el sacerdocio común, que “no es un sacerdocio mermado, un sacerdocio de segundo orden, un sacerdocio de los fieles únicamente”, sino “el sacerdocio de toda la Iglesia”⁴⁸.

En ese sentido, la participación activa de los fieles en la liturgia no consiste propiamente en que ellos tomen parte en lo que hace el presidente de la asamblea, sino en que unos y otro participen en la obra que Cristo realiza al congregar a su Iglesia⁴⁹. Y Cristo congrega a la Iglesia y realiza su obra no sólo allí donde la presencia del sacerdote es indispensable, en la Eucaristía, sino también en otras manifestaciones de la vida eclesial, como puede ser la Liturgia de las Horas. Ni la acción de la Iglesia se reduce a la liturgia —nos ha recordado el Vaticano II— ni la liturgia de la Iglesia se reduce a la Eucaristía. Pero ¿qué es lo que actualmente ha hecho de la Eucaristía el acto de todas las horas y, a cada hora, el asunto de unos pocos? El vincular la celebración eucarística principalmente con el sacerdote ha traído dos graves consecuencias: se ha llegado a desvincularla de una Iglesia local y determinada, que por

mo excesivo de los novacianos, eustatianos, donatistas, etc. ‘Si alguien afirma que no hay que comulgar cuando un sacerdote casado celebra la liturgia, sea anatema’” *L’Eglise du Saint Esprit*, París 1975, pág. 71. El anatema citado es del concilio de Gangra, celebrado hacia el 340 (Mansi II, 1095-1122).

⁴⁴ Texto del siglo VII, citado por R. Laurentin, *Marie, l’Eglise et le sacerdoce*, I, París, 1952, pág. 43.

⁴⁵ Decreto *Presbyterorum ordinis*, 2.

⁴⁶ Congar, “L’Ecclesia’ ou communauté chrétienne...”, pág. 282.

⁴⁷ “Debes saber que el obispo está en la Iglesia y la Iglesia en el obispo”, escribió San Cipriano. *Epist.* 79, 8: P.L. 4, 406.

⁴⁸ H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, pág. 121.

⁴⁹ P. - M. Gy, “L’Eucharistie dans la tradition de la prière et de la doctrine”, págs. 85-86.

ello mismo queda desvertebrada y fragmentada, y por otra parte se ha llegado a considerar la Eucaristía como realizada en nombre de Cristo y no también en nombre de la Iglesia, y como medio de acción y de influencia de la jerarquía más que como signo de la gracia y de la gloria.

Para que la Eucaristía sea el sacramento de la Iglesia hay que vincularla con la comunidad, y con la comunidad concreta. Y entonces la Misa ya no será, ni para el sacerdote ni para la comunidad, la liturgia de todas las horas. Y entonces, en contraste con la actual situación, "donde hoy se celebran misas, se volverán a cantar salmos", para consuelo de quienes vieron monopolizar las asambleas de la Iglesia, no propiamente por la Eucaristía, sino por el clero. Y sobre todo para que, a gloria de Dios, la Eucaristía sea el sacramento de la Iglesia completa, y la Iglesia el asunto único de la celebración eucarística.