

LA VERDAD DE LA EUCARISTÍA DESDE LA PLEGARIA EUCARÍSTICA

JOSÉ RICO PAVÉS

¿Qué debe el Dogma a la Liturgia?¹ La unidad de la fe impide plantear con seriedad la pregunta. Sin embargo, la cuestión resulta relevante si se repasan muchos de los manuales actuales de teología. La anhelada *síntesis teológica* seguirá siendo un “necesario imposible” mientras la Liturgia no recupere el lugar que le corresponde en la tarea eclesial de pensar la fe que llamamos *teología*. Es decir, para evitar la fragmentación del saber teológico habrá que aceptar, con todas sus consecuencias, que la Liturgia, además de ser objeto de una disciplina teológica con contenidos y método propios (*Teología litúrgica*), es sobre todo Tradición viva y norma de la fe. Una Historia de los dogmas que ignore este principio estará lejos de alcanzar su objetivo.

El tema que pretendo desarrollar constituye un capítulo particular de la Historia de la Teología y de la Historia del dogma en el que resplandece de manera singular la normatividad de la Liturgia en la fe de la Iglesia. “La verdad de la Eucaristía *desde* la plegaria eucarística”, implica advertir en qué medida la Plegaria eucarística ha configurado la reflexión creyente sobre la Eucaristía; *desde* significa, además, señalar cómo esta configuración ha llevado a las definiciones dogmáticas relativas al Misterio eucarístico y cómo puede seguir orientando la vida eucarística de la Iglesia.

Tal es la tarea que pretendo esbozar en las siguientes líneas: mostrar la relevancia de la Plegaria eucarística en la comprensión creciente del Sacramento de la Eucaristía. Parto para ello de tres consideraciones previas que espero ir llenando de contenido: i) la verdad íntegra de la Eucaristía puede ser formulada en torno a expresiones abreviadas, sintetizadoras de un Misterio que, en cuanto tal, es inabarcable; ii) la reflexión de la Iglesia sobre la Eucaristía es un momento interno de su fe viva en la misma, es decir, el lugar propio donde la fe eucarística busca inteligencia es la celebración (en ella y desde ella); y, iii) presentar el “significado esencial” de la Eucaristía desde la

¹ Cf. J. Rico Pavés, «Sacrificio y Presencia real, ayer y hoy, desde la Plegaria eucarística», en *Phase* 268 (2005) 279-308. Se completa aquí ese estudio con textos y fuentes que ahí no pudieron ser publicados.

Plegaria eucarística, supone no sólo la existencia de ésta, sino la conciencia de que *desde ella* se percibe la verdad del sacramento.

Respecto a la primera consideración, remito al testimonio reciente del Magisterio eucarístico del Papa Juan Pablo II². En su primera Encíclica, *Redemptor hominis* (=Rh, 4.3.1979), el Santo Padre acuña una formulación escueta para expresar la «dimensión plena» y el «significado esencial» de la Eucaristía: «Este Sacramento, verdaderamente santísimo... es al mismo tiempo Sacramento-Sacrificio, Sacramento-Comunión, Sacramento-Presencia» (Rh 20). El Papa muestra la misma preocupación que el magisterio postconciliar había manifestado respecto a la necesidad de mantener íntegro y presentar en todas sus dimensiones el misterio de la eucaristía³. Con palabras enérgicas, afirma el Papa que no es lícito despojar a la eucaristía de su significado pleno y esencial⁴. Juan Pablo II señala así su preocupación por cierto reduccionismo que se percibe respecto a la eucaristía, tanto en el pensamiento, como en la enseñanza y en la celebración. Este reduccionismo se manifiesta cuando se pretende hacer de la celebración eucarística una mera ocasión para celebrar la fraternidad humana de los discípulos y confesores de Cristo. A modo de enunciado, el Papa invita a presentar el misterio eucarístico en todas sus dimensiones, como Sacramento-Sacrificio, Sacramento-Comunión, Sacramento-Presencia. Lo novedoso en la formulación del Papa está en hacer de la dimensión sacramental el punto de encuentro de las otras dimensiones. La presentación del *sacramento* de la eucaristía conlleva necesariamente mostrar su carácter sacrificial, de comunión y de presencia. La *verdad* de la eucaristía puede ser expresada a partir de estas tres dimensiones.

Respecto a la segunda consideración –la reflexión sobre la eucaristía como momento interno de la fe viva en la misma– puede ser desarrollada desde dos perspectivas, simultáneas y complementarias: una eclesiológica y otra antropológica. La perspectiva eclesiológica considera a la Iglesia viviendo de la Eucaristía, es decir, muestra cómo todo cuanto ella es y hace (naturaleza y

² Cf. J. Rico Pavés, «La Eucaristía en el magisterio de Juan Pablo II», *Toletana* 9 (2003) 191-242.

³ Cf. Pablo VI, Encíclica *Mysterium fidei* (3.9.1965), 4; Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum Mysterium* (25.5.1967), 2; Pablo VI, *Credo del Pueblo de Dios* (30.6.1968), 25.

⁴ «El empeño esencial y, sobre todo, la gracia visible y fuente de la fuerza sobrenatural de la Iglesia como Pueblo de Dios, es el perseverar y el avanzar constantemente en la vida eucarística, en la piedad eucarística, el desarrollo espiritual en el clima de la Eucaristía. Con mayor razón, pues, no es lícito ni en el pensamiento ni en la vida ni en la acción, quitar a este Sacramento, verdaderamente santísimo, su dimensión plena y su significado esencial. Es al mismo tiempo Sacramento-Sacrificio, Sacramento-Comunión, Sacramento-Presencia. Y aunque es verdad que la Eucaristía fue siempre y debe ser ahora la más profunda revelación y celebración de la fraternidad humana de los discípulos y confesores de Cristo, no puede ser tratada sólo como una "ocasión" para manifestar esta fraternidad»: Rh 20d.

misión) encuentra en la eucaristía su fuente y su cima (cf. LG 11; PO 5); de ahí que la reflexión sobre la eucaristía, sea la reflexión sobre la vida misma de la Iglesia. La perspectiva antropológica considera la integridad de la persona humana, inserta en el sujeto eclesial, desde la eucaristía: la verdad del misterio eucarístico es para el hombre inseparable del amor y del “asombro” eucarísticos⁵. Es decir, no hay contemplación de la eucaristía sin participación unitiva en los ritos sagrados. La eucaristía, puesto que es don para la vida del hombre, exige poner en juego todo cuanto el hombre es (memoria o afecto, voluntad y entendimiento).

La tercera consideración es la que constituye propiamente el objeto de mi estudio: el significado esencial de la eucaristía se ha ido expresando históricamente desde la plegaria eucarística. Para trazar *hoy* líneas actuales de profundización en ese significado es muy iluminador analizar primero los testimonios históricos del *ayer* al respecto. Lo haré en cuatro momentos: i) el testimonio de la Iglesia indivisa (“la Plegaria, celebración y mistagogia”); ii) la Edad Media: verdad y alegoría en el Canon; iii) Reforma y Trento: la defensa del Canon; y, iv) La Reforma Litúrgica y el Concilio Vaticano II: la Plegaria, corazón de la vida de la Iglesia.

1. El testimonio la Iglesia indivisa: la Plegaria, celebración y mistagogia

La primera plegaria eucarística propiamente dicha que ha llegado a nuestros días es la contenida en la *Traditio apostolica*, compuesta a inicios del siglo III en el entorno de Roma⁶. Entre este documento y los testimonios neotestamentarios encontramos testimonios litúrgicos indirectos donde el *typos* de la eucaristía recibido del mismo Jesús se mantiene y transmite⁷. Encontramos en primer lugar la *Didaché* y después de ella otros escritos que atestiguan la convivencia de cuatro tradiciones teológicas: una fuera de la Gran Iglesia -la compleja y rica tradición gnóstica- y tres en su seno: la tradición asiática, la alejandrina y la africana⁸.

En los capítulos 9-10 y 14 del opúsculo titulado *Doctrina de los apóstoles o Didaché*, compuesto a finales del siglo I en Siria o Palestina, se encuentran una serie de plegarias «acerca de la Eucaristía» y una regulación de la *sinaxis*

⁵ Cf. Juan Pablo II, Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (17.4.2003), 6.

⁶ Cf. J.M. Sánchez Caro, *Eucaristía e Historia de la salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental*, BAC, Madrid 1983, 47-72.

⁷ Cf. E. Mazza, *L'anafora eucaristica : studi sulle origini*, Edizioni Liturgiche, Roma 1992; Id., *La celebrazione eucaristica : genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, EDB, Bologna 2003.

⁸ Cf. J.N.D. Kelly, *Early christians doctrines*, A& C Black, London ⁵1989, 211-216; J. Baciocchi, *La eucaristía*, Herder, Barcelona ³1979, 61-67; *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, 20, Borla, Roma 1998 (=DSBP), 61-135; 179-206; J. Aldazábal, *La Eucaristía*, CPL, Barcelona 1999, 124-141.

dominical para la «fracción del pan» y la «eucaristía». Conocidas son las discusiones de los estudiosos sobre el carácter estrictamente eucarístico de estos textos. Aunque no tenemos una anáfora en sentido pleno, encontramos ya sin embargo el contenido sustancial de la plegaria eucarística de esa época: se trata de una acción de gracias compuesta de varias plegarias; todas las plegarias se dirigen al Padre por el Hijo; en ellas se conmemora, con categorías veterotestamentarias y judeo-cristianas, las maravillas de Dios en la Historia de la Salvación, mencionándose tres en concreto (la creación, la obra salvadora de Jesús y su actualización a través de la Eucaristía, alimento espiritual para la vida eterna); y la plegaria final se despliega en una súplica por la Iglesia, por su unión en la asamblea litúrgica, por su liberación de todo mal y por su perfección en el amor hasta la venida gloriosa del Señor.

Lo importante para nuestro tema es advertir cómo en esas plegarias, que tienen que ver con la eucaristía, encontramos expresada incipientemente la Presencia de Cristo y el carácter sacrificial de la celebración. Así, la Presencia es sugerida a partir de dos motivos: i) la necesaria purificación previa para participar en la eucaristía («Que nadie coma ni beba de vuestra eucaristía sino los bautizados en el Nombre del Señor, pues acerca de ello ha dicho el Señor: *No deis lo santo a los perros* [Mt 7, 6]»: 9, 5); y, ii) mediante la mención del carácter espiritual del alimento eucarístico: la acción de gracias se eleva al Padre que «nos ha obsequiado con una comida y bebida espiritual para la vida eterna, por Jesús» (10, 3); este alimento se distingue de la comida y bebida dada a todos los hombres para su deleite, motivo también de acción de gracias. La dimensión sacrificial es sugerida por expresiones que evocan el cumplimiento de las esperanzas mesiánicas: la Iglesia sea reunida «desde los confines de la tierra en tu Reino» (9, 4), sea librada de todo mal y perfeccionada en el amor, congregada de los cuatro vientos (cf. 10, 5). Lenguaje que adquiere su sentido a partir de la mención posterior de Mal 1, 11. 14⁹. Presencia y sacrificio convergen en la *Didaché* en el “fruto” de la eucaristía, es decir, en la “comunidad”, entendida ésta como la unidad de la Iglesia y su perfección en el amor¹⁰.

⁹ «En los domingos del Señor, reuníos y partid el pan, y dad gracias, confesando antes vuestros pecados, para que vuestro sacrificio sea puro. El que tenga algún disgusto con su amigo, no asista a vuestra reunión hasta haberse reconciliado, a fin de que no se contamine vuestro sacrificio. Pues esto es lo que dijo el Señor: *en todo lugar ofrézcaseme un sacrificio puro, porque soy yo Rey grande, dice el Señor, y mi nombre es admirable en las naciones* (Mal 1,11-14)»: *Didaché* 14, 1-3 (J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I, BAC, Madrid ³1996, 55 [citado desde ahora como Solano + tomo + nº interno de los párrafos; = Solano I, 85]).

¹⁰ Cf. *Didaché* 9, 4; 10, 5; 14 1-3 (Solano I, 79-81).

1.1. Sacrificio, Presencia y Comunión en las tradiciones teológicas

Los escritos apócrifos del Nuevo Testamento permiten asomarnos al complejo tema de las celebraciones eucarísticas entre los gnósticos. Así, los *Hechos de Juan* (segunda mitad del siglo II), transcribe una plegaria eucarística que el apóstol Juan supuestamente habría pronunciado¹¹. La plegaria es una alabanza, concebida como sacrificio espiritual o acción de gracias (eucaristía), dirigida a Jesús por el conocimiento y la revelación que nos ha concedido. Es significativo el silencio respecto a la participación en un alimento que comunica la vida eterna y el acento en la participación sapiencial en el Misterio de Cristo, por cuanto el Hijo del hombre, «nos ha hecho don de la verdad, el reposo, el conocimiento»¹².

En contraste, las plegarias presentes en las tradiciones de la Gran Iglesia, mantienen la orientación al Padre¹³ y, sin excluir un lenguaje sapiencial, insisten en una participación formulada en términos realistas, en continuidad con la verdad de la Encarnación¹⁴.

a) *La tradición asiática*

El testimonio de san Ignacio de Antioquía es elocuente al respecto, aún cuando resulta difícil rastrear entre sus Cartas las referencias a una posible plegaria eucarística. Exhorta a los cristianos de Éfeso a que se reúnan «en mayor número para la Eucaristía de Dios y para la alabanza»¹⁵. Pide a los de Filadelfia que se celebren una sola Eucaristía, «pues una sola es la carne de Nuestro Señor Jesucristo y uno solo es el cáliz para unirnos con su Sangre, un solo altar, como un solo obispo junto con el presbiterio y con los diáconos»¹⁶. El lenguaje de Ignacio despeja equívocos. La Presencia de Cristo en la eucaristía es afirmada con el mismo vigor que la verdad de la Encarnación: «De la Eucaristía y de la oración se apartan [los docetas], porque no confiesan que la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la que padeció por nuestros pecados, la que por bondad resucitó el Padre»¹⁷. La dimensión sacrificial está presente en la mención del altar y de la unión a la Sangre de Jesucristo. La unión al sacrificio de Cristo en la eucaristía es tal, que la propia

¹¹ Cf. Sánchez Caro, o.c., 67-72; Solano I, 1073.

¹² *Hechos de Juan* 109 (Solano I, 1074).

¹³ «Cuando se asiste al altar la oración se ha de dirigir siempre al Padre»: Concilio de Hipona (393): (Concilium Africae, CCL 149, 124-129); cf. B. Neunheuser, «Cum altari adsistitur semper ad Patrem dirigatur oratio. Der canon 21 des Konzils von Hippo 393. Seine Bedeutung und Nachwirkung», en *Augustinianum* 25 (1985) 105-119.

¹⁴ Cf. M. Sodi, «Le anafore dei primi secoli», en DSBP 136-178.

¹⁵ Ignacio de Antioquía, *A los efesios* 13 (Solano I, 70).

¹⁶ *A los filadelfios* 4 (Solano I, 72).

¹⁷ *A los esmirneos* 7, 1 (Solano I, 74).

vida puede ser pensada desde la celebración eucarística: «Soy trigo de Dios y soy molido por los dientes de las fieras para mostrarme como pan puro de Cristo... Pedid a Cristo por mí para que, por medio de estos instrumentos, logre ser un sacrificio para Dios»¹⁸.

El testimonio litúrgico y doctrinal de San Justino es de gran interés, pues procede de un conocedor de la tradición asiática asentado en Roma. En su primera *Apología*, destinada al emperador Antonino Pío, tras describir el bautismo cristiano, dibuja la celebración eucarística que le sigue, para detenerse de nuevo en la liturgia de la eucaristía al presentar la celebración dominical. La plegaria eucarística que conoce san Justino comporta alabanza y acción de gracias; consta de una alabanza dirigida al Padre del Universo mediante el nombre de su Hijo y del Espíritu Santo, y de una acción de gracias por los dones que de Él nos vienen. Pronunciada la larga acción de gracias, los dones del pan y del vino con un poco de agua, quedan “eucaristizados” y así se distribuyen a los asistentes y a los ausentes¹⁹. La Presencia de Cristo es afirmada en continuidad con la Encarnación y encuentra su realización en la plegaria eucarística:

Porque estas cosas no las tomamos como pan ordinario ni bebida ordinaria, sino que, así como por el Verbo de Dios, habiéndose encarnado Jesucristo, nuestro Salvador, tuvo carne y sangre para nuestra salvación, así también se nos ha enseñado que el alimento eucaristizado mediante la palabra de oración procedente de Él -alimento del que nuestra sangre y nuestra carne se nutren con arreglo a nuestra transformación- es la carne y la sangre de aquel Jesús que se encarnó²⁰.

El carácter sacrificial de la Eucaristía es expresamente afirmado por san Justino en el *Diálogo con el judío Trifón*. Encontramos ahí la primera tipología veterotestamentaria referida a la eucaristía: «la oblación de la harina de trigo, prescrita para los que quedaban limpios de la lepra (cf. Lv 14. 10), era figura del pan de la eucaristía, que Nuestro Señor Jesucristo mandó que se hiciese en conmemoración (*eis anámnesin*) de la pasión»²¹, para que así diésemos gracias a Dios. La acción de gracias es parte esencial de la plegaria eucarística en cuanto señala la orientación de la celebración de la Iglesia. Desde ella san Justino presenta el “lugar” de la Eucaristía frente a los sacrificios paganos y judíos: respecto a los primeros, la novedad de la Eucaristía está en ser un sacrificio espiritual; respecto a los segundos, la Eucaristía cumple las expectativas del AT: es el sacrificio puro y universal de MI 1, 10-12, y estaba

¹⁸ A los romanos 4, 1-2 (FP 1, 153).

¹⁹ Justino, *Apología* I, 65, 3 (Solano I, 91).

²⁰ *Apología* I, 66, 2 (Solano I, 92).

²¹ *Diálogo* 41, 1 (Solano I, 95).

prefigurada en Lv 14, 10 (pan ofrecido por los curados de lepra) e Is 33, 16 (memorial de la pasión que purifica).

San Ireneo de Lyon, por su parte, destaca de la plegaria eucarística la “invocación de Dios”, estableciendo un paralelismo entre el pan y la carne del hombre:

Porque así como el pan que es de la tierra, recibiendo la invocación de Dios ya no es pan ordinario, sino Eucaristía, constituida por dos elementos terreno y celestial, así también nuestros cuerpos, recibiendo la Eucaristía, no son corruptibles, sino que poseen la esperanza de la resurrección para siempre²².

La afirmación de la presencia de Cristo —«ya no es pan ordinario»— no es la conclusión de un razonamiento, sino el presupuesto que garantiza la esperanza en la resurrección. Y es que, negar la presencia real de Cristo en la eucaristía significa negar la verdad de la encarnación:

Cuando el cáliz mezclado y el que ha llegado a ser pan reciben el Verbo de Dios y se hacen Eucaristía, Cuerpo de Cristo, con el que la substancia de nuestra carne se aumenta y se va constituyendo, ¿cómo dicen que la carne no es capaz del don de Dios que es la vida eterna, la carne alimentada con el cuerpo y sangre del Señor, y hecha miembro de Él?²³

El pan, “recibiendo la invocación de Dios” (*proslabómenos tén epíclesin tou theou*) es el Cuerpo del Señor (“Eucaristía”), compuesto de dos elementos: el material (que procede de la tierra) y el espiritual (que procede del cielo). La presencia real del Cuerpo y la Sangre de Cristo queda así, no sólo pacíficamente afirmada, sino que se ve en ella el punto de partida para entender otras verdades del misterio revelado. Todo ello *desde la invocación de Dios*.

San Ignacio de Antioquía, san Justino y san Ireneo representan lo más fecundo de la tradición asiática. Aún con rasgos diferentes, las referencias eucarísticas que encontramos en sus escritos coinciden en situar la Eucaristía en continuidad con el Misterio de la Encarnación²⁴. La presencia eucarística de Cristo es prueba de la verdadera carne asumida por el Verbo de Dios. Justino e Ireneo emplean el verbo “eucaristizar” para designar la acción por la cual el pan y vino dejan de ser alimento ordinario y pasan a ser el Cuerpo y la Sangre del Señor²⁵. Esa acción tiene lugar “por la palabra de oración recibida del

²² Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* 4,18, 5 (Solano I, 115).

²³ *Adversus haereses* 5, 3 (Solano I, 118).

²⁴ Cf. Ignacio de Antioquía, *A los efesios* 13 (Solano I, 70); *A los filadelfios* 4 (Solano I, 72); *A los esmirneos* 7, 1 (Solano I, 74); Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* 5, 3 (Solano I, 118).

²⁵ Cf. Justino, *Apología* I, 65, 3 (Solano I, 91);

mismo Cristo”, para Justino²⁶, o “por la invocación de Dios”, para Ireneo²⁷. En ambos casos, la eucaristía es presentada como “conmemoración de la pasión”²⁸, sacrificio por tanto, que cumple profética y figuradamente lo anunciado en las Escrituras. El “fruto” de la eucaristía es principalmente eclesiológico (la comunión de los creyentes en Cristo), aunque se subraya también con fuerza la esperanza escatológica, pues también a la carne alcanzará la salvación²⁹.

b) *La tradición africana*

De la Iglesia africana no nos ha llegado ningún formulario de plegaria eucarística. Tenemos únicamente alusiones tardías en san Agustín y antes de él en Optato de Milevi³⁰. Sin embargo, tanto en Tertuliano como en san Cipriano encontramos afirmaciones sugerentes en materia eucarística.

Tertuliano introduce en el lenguaje eucarístico los términos “sacramento” y “consagrar”, cuyos significados se descubren en el contexto de la plegaria eucarística, llamada en el Tratado *Sobre la oración* “plegaria de los sacrificios”³¹. Así, frente a Marción, la verdad de la encarnación es afirmada a partir de la verdad de la eucaristía: «Por lo cual, por el sacramento del pan y del cáliz, ya hemos probado en el evangelio la verdad del cuerpo y la sangre del Señor en contra del fantasma propugnado por Marción»³². Fue Cristo mismo quien en la última cena, tomando el pan «lo hizo su cuerpo diciendo: *esto es mi cuerpo*, es decir, “figura de mi cuerpo”, pero no hubiera sido figura, si no fuera cuerpo verdadero»³³; lo mismo con el vino, «que consagró en memoria de su sangre»³⁴. La peculiaridad de la oración cristiana es descrita por el africano con algunos gestos que insinúan un contexto eucarístico: se ora con las manos levantadas hacia el Señor³⁵, pronunciando el Amén al Santo³⁶,

²⁶ Justino, *Apología* I, 66, 2 (Solano I, 92).

²⁷ Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* 4,18, 5 (Solano I, 115).

²⁸ Justino, *Diálogo* 41, 1 (Solano I, 95).

²⁹ Cf. Y. de Andía, «Eucharistie et incorruptibilité», en *Revue Thomiste* 3 (1985) 464-479.

³⁰ Cf. J.L. Gutiérrez-Martín, *Iglesia y liturgia en el África romana del siglo IV. Bautismo y eucaristía en los libros de Optato, obispo de Milevi*, Roma 2001, 267-293.

³¹ Tertuliano, *De oratione* 19, 1 (Solano I, 134). Que la fórmula haya de entenderse referida a la Eucaristía queda manifiesto por otras expresiones que encontramos en el mismo capítulo: *accepto corpore Domini* (19, 1), *Eucharistia* (19, 2), *ad aram Dei stare* (19, 3), *accepto corpore Domini* y *participatio sacrificii* (19, 4); cf. J.J. Ayán Calvo, «La oración en los Padres. A propósito de los tres comentarios prenicenos al Padrenuestro (I)», en *Teología y Catequesis* 85-86 (2003) 32-50.

³² Tertuliano, *Adversus Marcionem* 5, 8 (Solano I, 144).

³³ *Adversus Marcionem* 4, 40 (Solano I, 143).

³⁴ *De anima* 17 (Solano I, 145).

³⁵ *De spectaculis* 25 (Solano I, 130).

³⁶ *Ibidem*.

estando de pie junto al altar³⁷. Tertuliano interpreta espiritualmente (*spiritualiter*) el pan cotidiano del Padrenuestro y lo refiere a la eucaristía, pues al haber dicho el Señor sobre el pan *esto es mi cuerpo*, «también su cuerpo se reconoce en el pan (*corpus eius in pane censetur*), pues al pedir el pan de cada día, pedimos la perpetuidad en Cristo y el no ser separados de su cuerpo»³⁸. La participación en la eucaristía implica una doble dimensión: participar en el sacrificio y recibir el cuerpo del Señor.

La doctrina eucarística de san Cipriano se encuentra principalmente en sus Cartas. En ellas encontramos abundantes indicaciones concretas, como la celebración diaria de la Eucaristía, la participación diaria de los fieles en los misterios, la comunión de los niños, la celebración en honor de los mártires, el ministerio de los diáconos, la conservación de la Eucaristía y la comunión en las casas, etc.³⁹ De entre todas sus Cartas, la más importante para la teología eucarística es la 63, destinada a Cecilio. Fue escrita contra los acuarianos, corriente herética que se negaba a utilizar el vino en la celebración eucarística. Frente a ellos, al tiempo que defiende el uso del vino en la celebración, ofrece una visión teológica de la Eucaristía, sobre todo en su relación con el sacrificio de la cruz. Para justificar la necesidad del vino, Cipriano acude no sólo a las palabras de Cristo en la última cena, sino al testimonio de las Escrituras donde se encuentran figuras del misterio eucarístico; así la embriaguez de Noé, el sacrificio de Melquisedec, la bendición de Abrahán, el banquete de la sabiduría, la bendición de Judá, o las palabras proféticas de Isaías⁴⁰. La conclusión es firme: «es manifiesto que no es ofrecida la sangre de Cristo si falta vino en el cáliz, ni es celebrado el sacrificio del Señor con legítima santificación (*legítima sanctificatione*) si la oblación y nuestro sacrificio no responden a la pasión»⁴¹. La “legítima santificación” alude al corazón de la celebración en que se ha de observar lo mandado por el Señor, «pues la pasión es el sacrificio del Señor que ofrecemos, no debemos hacer otra cosa que lo que él hizo»⁴². Cipriano entiende la “santificación” como conmemoración (*in commemorationem Domini hoc faciamus*)⁴³ según el mandato del Señor.

c) Tradición alejandrina

Los alejandrinos se mueven en un horizonte conceptual diferente. Para comprender su lenguaje conviene tener presente la distinción platónica entre

³⁷ *De oratione* 19, 3 (Solano I, 134).

³⁸ *De oratione* 6 (Solano I, 133).

³⁹ Cf. Solano I, 198-257.

⁴⁰ Cipriano de Cartago, *Carta* 63, 3-8 (Solano I, 212-217).

⁴¹ *Carta* 63, 9 (Solano I, 218).

⁴² *Carta* 63, 17 (Solano I, 226).

⁴³ *Carta* 63, 10 (Solano I, 219).

sombra, imagen y realidad. Clemente de Alejandría, que conoce el verbo *eucaristizar*, distingue la doble Sangre del Señor: la de la cruz y la de la Eucaristía; la primera nos libra de la muerte, la segunda de la corrupción. La eucaristía se entiende como “convite para la fe”, en cuanto es «mezcla de la bebida y del Logos»⁴⁴.

Orígenes, por su parte, distingue tres niveles en la Eucaristía: pan y vino, cuerpo y sangre, y Logos. Explica la presencia de Cristo en la Eucaristía por su referencia al Logos: la Eucaristía es el Cuerpo y la Sangre de Cristo, en figura y símbolo⁴⁵, pero éstos no son la realidad última, pues remiten al Logos; de ahí que los dones eucarísticos sean figura e imagen de la verdad de la Eucaristía, el Logos de Dios⁴⁶. La tímida referencia origeniana a la plegaria eucarística es al mismo tiempo confesión de la presencia del Señor: «nosotros, dando gracias al Creador de todo, comemos los panes ofrecidos con la acción de gracias y la oración sobre los dones recibidos, panes hechos por la oración un cierto cuerpo santo y santificador»⁴⁷. En la plegaria eucarística resplandece la originalidad de la oración cristiana: dirigida al Padre, con la única mediación del Hijo en el Espíritu⁴⁸. La veneración y cautela con que ha de ser recibido y conservado el cuerpo del Señor, es también expresión de la presencia confesada⁴⁹.

d) *Resumiendo*

En resumen, el período anterior a la aparición de las anáforas de estructura diferenciada ofrece testimonios dispersos, aunque muy sugerentes, sobre la relación entre la plegaria y la enseñanza eucarística. La plegaria eucarística es una realidad vivida y celebrada antes que pensada, y, si es pensada, lo es por ser vivida. Sacrificio, Presencia y Comunión son dimensiones de un solo misterio, aún cuando las expresiones al respecto no sean siempre explícitas. El lenguaje sacrificial es manifiesto, bien porque la realidad total de la eucaristía recibe el nombre de “sacrificio”, bien porque en ella se cumplen las Escrituras de forma profética y figurada. No existe la preocupación por justificar el carácter sacrificial de la eucaristía, pero de ella se dice explícitamente que es conmemoración de la pasión. La Presencia real es confesada con expresiones fuertes, más descriptivas que conceptuales. Pero en ningún caso hay lugar a dudas: el pan y el vino, una vez eucaristizados por la invocación de Dios o las

⁴⁴ Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, 2, 2 (Solano I, 159).

⁴⁵ Cf. Orígenes, *Comentario a Mateo* 11, 14 (Solano I, 190).

⁴⁶ Cf. Orígenes, *Serie de comentarios* 85 (Solano I, 192); *Homilías sobre los Números* 7, 2 (Solano I, 182).

⁴⁷ *Contra Celso* 8, 33 (Solano I, 195).

⁴⁸ Cf. C. Riggi, «Tipi di preci liturgiche e struttura eucologica nel trattatello origeniano “Sulla preghiera”», en *Ephemerides Liturgicae* 88 (1974) 370-378.

⁴⁹ Cf. Orígenes, *Homilías sobre el Éxodo* 13, 3 (Solano I, 180).

palabras recibidas del Señor son el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Interpretaciones ambiguas al respecto comprometerían la verdad de la Encarnación. La certeza con que es mantenida esta confesión se traduce desde muy pronto en prácticas de denso contenido doctrinal: la eucaristía se lleva también a los ausentes, es conservada en las casas, y su uso exige un cuidado y respeto singulares, pues no se toma este alimento como comida o bebida ordinarias.

1.2. Del nacimiento de las plegarias estructuradas a las catequisis mistagógicas

La *Traditio apostolica* habla de la eucaristía en tres ocasiones: al inicio, tras los ritos de ordenación del obispo (n. 4), después de exponer la liturgia bautismal (nn. 21-22) y, al final, al hablar del respeto debido a las especies eucarísticas (nn. 36-38). La plegaria eucarística aparece en la primera mención. Toda la plegaria está centrada en la institución de la eucaristía, la anámnesis se funda en el mandato del Señor y tenemos, por primera vez, la formulación de una epiclesis. La estructura es sencilla y de contenido netamente cristológico: acción de gracias o conmemoración cristológica, narración de la institución, anámnesis, epiclesis y doxología. La eucarística aparece íntimamente conectada con la pasión y la muerte de Cristo, porque el relato institucional, enlazado estrechamente con la potencia salvadora de la pasión, es ahora, para el que participa en la celebración, el momento en que esa pasión salvadora se hace presente. La anámnesis no actualiza la última cena, aunque los gestos del banquete y el pan y el vino la recuerden, sino el misterio pascual de salvación contenido en la muerte y resurrección del Señor: «haciendo memoria de su muerte y resurrección, te ofrecemos este pan y este cáliz, dándote gracias por habernos hecho dignos de estar ante ti»⁵⁰.

Importa advertir que la *Traditio apostolica* no sólo nos ofrece el testimonio más antiguo de una plegaria eucarística estructurada, aunque su estructura no parezca fijada, sino también el testimonio de un Credo ya formado. No se trata de una mera coincidencia documental, sino que constituye un dato que deberá ser tenido en cuenta: la aparición y desarrollo de los Credos se ha realizado a la par que la aparición y desarrollo de las anáforas eucarísticas. Éstas, al igual que aquéllos, comprenden tres tiempos que corresponden a cada una de las Personas divinas: i) el primer tiempo es de alabanza a Dios Padre por los beneficios de la creación y por sus disposiciones en la Historia de la salvación; ii) el segundo tiempo recuerda el acontecimiento central de esta historia realizado por Cristo: es la perícopa de la institución y plegaria de memorial, que menciona su muerte, resurrección, ascensión y vuelta gloriosa; iii) el tercer

⁵⁰ *Traditio apostolica*, 4 (Solano I, 171); cf. J.M. Sánchez Caro, o.c., 77-87.

tiempo corresponde a la epiclesis, invocación del Espíritu sobre los dones y sobre la comunidad. La formalidad de la anáfora, sin embargo, es diferente de la del Símbolo: no se trata ya del compromiso en la alianza (expresado por el Credo), sino del memorial de la alianza, celebrado en la alabanza por la comunidad; lo que se profesa en el Símbolo, se celebra, se vive y se actualiza en la Iglesia⁵¹.

Se entiende entonces que la iniciación cristiana sea concebida en la antigüedad como un proceso, al mismo tiempo, catequético y sacramental, que comporta las catequesis prebautismales centradas en la Historia de la Salvación y el Credo, previa a la inserción sacramental en la vida nueva del bautismo, y las catequesis mistagógicas, centradas en los misterios que dan la vida, entre los cuales, como cima, se encuentra la eucaristía.

Veamos tres testimonios elocuentes en el siglo IV donde la catequesis mistagógica relativa a la eucaristía se realiza desde la plegaria eucarística: san Cirilo (o Juan) de Jerusalén, san Ambrosio de Milán y Teodoro de Mopsuestia.

a) *Cirilo de Jerusalén*

Las Catequesis mistagógicas cuarta y quinta de Cirilo de Jerusalén, atribuidas hoy al obispo Juan, su sucesor en la sede, exponen una enseñanza completa sobre la eucaristía estructurada a partir de la liturgia eucarística. La afirmación de la presencia real abre la catequesis cuarta, iniciada con el relato de institución de la eucaristía del apóstol Pablo (cf. 1 Cor 11, 23ss.). Habiendo pronunciado el mismo Señor las palabras *esto es mi cuerpo* y *esta es mi sangre*, sobre el pan y sobre el vino respectivamente, ¿quién se atreverá a dudar en adelante?

Por lo tanto, con plena seguridad participamos del cuerpo y sangre de Cristo. Porque en figura de pan se te da el cuerpo y en figura de vino se te da la sangre para que, habiendo participado del cuerpo y de la sangre de Cristo, seas hecho concorpóreo y consanguíneo suyo⁵².

La fe en la presencia de Cristo se apoya en la fuerza de sus palabras y no en lo que muestran los sentidos: «No lo tengas, pues, por mero pan y mero vino, porque son cuerpo y sangre de Cristo, según la aseveración del Señor. Pues aunque los sentidos te sugieran aquello, la fe debe convencerte. No juzgues en esto según el gusto, sino según la fe cree con firmeza, sin ninguna duda, que has sido hecho digno del cuerpo y sangre de Cristo»⁵³.

⁵¹ Cf. J. Rico Pavés, «La Eucaristía como Profesión de fe», *Toletana* 1 (1999) 31-57.

⁵² Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógicas* 4, 3 (Solano I, 470).

⁵³ *Ibidem* 4, 6 (Solano I, 473).

La Catequesis quinta describe la celebración de la Eucaristía y en ella se comenta la anáfora según el esquema: diálogo introductorio, alabanza y *Sanctus*, epiclesis e intercesiones⁵⁴. La referencia a la Presencia y al Sacrificio se encuentran juntas, formando parte de la epiclesis. La afirmación doctrinal de la catequesis anterior sobre el Cuerpo y la Sangre dados *en figura* de pan y de vino, es ahora explicitada:

Después que nos hemos santificado a nosotros mismos con estos himnos espirituales, invocamos al Dios amador de los hombres, para que envíe su Santo Espíritu sobre la oblación, para que haga al pan cuerpo de Cristo y al vino sangre de Cristo. Pues ciertamente cualquier cosa que tocara el Espíritu Santo será santificada y cambiada⁵⁵.

Esta acción del Espíritu Santo por la que el pan y el vino son hechos Cuerpo y Sangre de Cristo es llamada a continuación «sacrificio espiritual, culto incruento»⁵⁶. La oración a Dios continua «sobre aquel sacrificio de propiciación», por la paz de las Iglesias, por el orden del mundo, por los gobernantes, «en general oramos todos nosotros y ofrecemos este sacrificio por todos los que necesitan ayuda»⁵⁷.

b) *Teodoro de Mopsuestia*

De las dieciseis *Homilias mistagógicas* de Teodoro de Mopsuestia, las dos últimas están dedicadas a la eucaristía. La celebración eucarística aparece estructurada en tres partes: i) la *prótesis* o presentación de las ofrendas; ii) la *anáfora*; y iii) los ritos de la comunión. La anáfora se desarrolla en un movimiento en el que se distinguen las siguientes partes: monición diaconal, diálogo introductorio, alabanza y acción de gracias a la Trinidad, *Sanctus*, monición diaconal, acción de Gracias por la “economía” de Cristo (*post-Sanctus*), mención de la institución de la eucaristía, anámnesis, epiclesis de consagración y de comunión, e intercesión por los vivos y por los difuntos.

Como introducción a las catequesis sobre la eucaristía y siguiendo la pauta del ritual, Teodoro se extiende en unas consideraciones sobre la eucaristía como alimento y como sacrificio, aspectos que consideran centrales del misterio eucarístico⁵⁸. Lo más relevante para nuestro tema es la introducción de una nueva clave de interpretación de los ritos sagrados: el sentido tipológico.

⁵⁴ Cf. J.M. Sánchez Caro, o.c., 196-203.

⁵⁵ *Catequesis mistagógica* 5, 7 (Solano I, 483).

⁵⁶ *Ibidem* 5, 8 (Solano I, 484).

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Teodoro de Mopsuestia, *Homilias catequéticas* 15, 1-24 (Solano II, 140-160).

Así, en la primera de las dos catequesis que consagra a la eucaristía, interpreta la procesión de los diáconos con la oblación y su colocación en el altar en figura, como una representación dramática del Señor que es conducido a la pasión y es colocado, ya muerto, en el sepulcro: «Por medio de las figuras, es preciso que veamos a Cristo, que es ahora conducido a la pasión, y que, en otro momento, se extiende de nuevo por nosotros sobre el altar para ser inmolado»⁵⁹. La letanía diaconal y la oración que la concluye no es una oración sobre las ofrendas, sino una preparación a la “maravillosa liturgia” que sigue a continuación. La salutación que se intercambian obispo y asamblea y el posterior beso de la paz subrayan la unidad e interdependencia de todos los que forman la asamblea litúrgica y el perdón mutuo de las ofensas. Al lavatorio de las manos se le da un significado puramente simbólico. Los ritos preparatorios concluyen con la lectura de los dípticos y con la invitación del diácono a estar atentos al sacrificio que comienza⁶⁰.

En la segunda catequesis sobre la eucaristía se concluye la explicación de los ritos eucarísticos. En la salutación del obispo se resume toda la economía salvífica, entendida como obra de la Trinidad. La anámnesis se centra exclusivamente en Cristo, sin elementos veterotestamentarios. Lo más importante de la anáfora, para Teodoro, es la doble epiclesis: epiclesis de consagración, interpretada como un símbolo de la resurrección de Cristo, y epiclesis de comunión, que subraya, más que la santificación de la asamblea, la unidad del Cuerpo de Cristo. La intercesión en favor de los vivos y de los difuntos con que el obispo “concluye la divina liturgia” parece un duplicado de la lectura de los dípticos⁶¹.

La interpretación tipológica de los diferentes elementos que componen la plegaria (palabras y gestos) permite a Teodoro presentar la eucaristía como verdadero sacrificio. La liturgia eucarística es tipo o figura de la liturgia celestial, del sacrificio único, eterno y perenne que Cristo ofrece al Padre en el cielo. Este sacrificio se ha consumado por el misterio pascual, y se hace presente mediante la figura de esta ofrenda celeste que es la eucaristía. El mismo lenguaje tipológico sirve a Teodoro para confesar de forma realista la presencia del Señor. Y es que, «es necesario que la naturaleza de los signos y figuras convenga a este estado actual, en el que tomamos el alimento en figuras»⁶²

⁵⁹ *Homilias catequéticas* 15, 25 (Solano II, 161).

⁶⁰ *Homilias catequéticas* 15, 26-41 (Solano II, 162-163).

⁶¹ *Homilias catequéticas* 16 (Solano II, 164-185); cf. J.M. Sánchez Caro, o.c., 341-363.

⁶² *Homilias catequéticas* 15, 8 (Solano II, 146).

c) *San Ambrosio de Milán*

San Ambrosio señala la superioridad de la eucaristía respecto a las prefiguraciones del AT. Explica la transformación que se opera en el pan y en el vino por las palabras del Señor, mostrando cómo el sustantivo “consagración” designa ya esa realidad. La terminología litúrgica es rica. La presencia es afirmada desde las palabras mismas de institución: «antes de la consagración es pan; mas apenas se añaden las palabras de Cristo es el Cuerpo de Cristo»⁶³. El carácter sacrificial se afirma desde las palabras de la plegaria que pronuncia el sacerdote:

Acordándonos, por tanto, de su pasión gloriosísima y de su resurrección de los infiernos y de su ascensión a los cielos, te ofrecemos esta hostia inmaculada, hostia razonable, hostia incruenta, este pan santo y el cáliz de vida eterna, y te pedimos y suplicamos que recibas esta oblación en tu sublime altar por manos de tus ángeles, lo mismo que te dignaste recibir las oblações de tu siervo el justo Abel y el sacrificio de nuestro patriarca Abrahán y el que te ofreció el sumo sacerdote Melquisedec⁶⁴.

El sacrificio del altar culmina los sacrificios del AT y da cumplimiento a la profecía de MI 1, 10-14. El memorial del misterio pascual de Cristo (pasión, muerte, resurrección y ascensión) hacen que la ofrenda de la oblación pura se eleve hasta el altar del cielo.

1.3. La literatura mistagógica de los siglos V-VII

A partir del siglo V se desarrollan, en continuidad con los escritos catequéticos y litúrgicos precedentes, obras de tipo sintético sobre puntos particulares o genéricos de la liturgia. A diferencia de los anteriores, no se dirigen a los catecúmenos y neófitos, sino a un grupo selecto de fieles, o incluso a solo clérigos y monjes. Se explican no sólo los ritos de la iniciación, sino también las demás partes de la liturgia: consagración de los óleos, ordenación de obispos, presbíteros y diáconos, penitencia pública, esponsales, consagración de vírgenes, etc. Lo más característicos de estas explicaciones es el recurso a la tipología y a la alegoría. Los métodos interpretativos de la Escritura se aplican ahora a las celebraciones, acentuando notablemente la orientación iniciada por Teodoro de Mopsuestia. En el fondo de esta comprensión se encuentra la afirmación del *Corpus Dionysiacum*: «nuestra sagrada jerarquía quedó establecida por disposición divina a imitación de las

⁶³ Ambrosio, *De sacramentis* 5, 23 (Solano I, 550).

⁶⁴ *De sacramentis* 6, 27 (Solano I, 554).

jerarquías celestes»⁶⁵. El orden en el que el hombre vive resulta ser un reflejo del orden celestial. El cosmos sensible es presencia mediada del invisible. El universo se concibe como *liturgia* y es la Iglesia el *locus* donde la jerarquía humana, “nuestra jerarquía”, realiza y colma el proyecto inscrito en ella por Dios. La liturgia terrena se entiende como participación en la vida del cielo y, en consecuencia, cada uno de sus ritos, palabras, acciones y signos, deberá ser considerado imagen de la liturgia celeste. Expresión de este modo de concebir la liturgia serán, entre otros, la *Jerarquía eclesiástica* del PseudoDionisio Areopagita y la *Mistagogia* de san Máximo el Confesor.

1.4. Conclusiones del período patrístico

El final del período patrístico está marcado por una creciente alegorización de los ritos litúrgicos. Sacrificio, Presencia, Comunión siguen siendo aspectos del único Misterio de la Eucaristía, que van siendo formulados al margen de cualquier polémica. No obstante, el lenguaje tipológico empleado para formular el realismo de la Presencia van perdiendo concreción, al abrirse a los demás símbolos de la liturgia.

El carácter sacrificial de la eucaristía es una verdad constantemente afirmada y pacíficamente poseída. Los padres, al hablar de la eucaristía como sacrificio, lo hacen en conexión con el sacrificio de la cruz: la eucaristía es memorial del sacrificio de Cristo en la cruz. Afirmar que la eucaristía es memorial de la cruz, significa afirmar que la eucaristía no es un sacrificio diferente del de la cruz, sino que se trata del mismo, hecho presente *in mysterio, in sacramento*. Los padres entienden el carácter sacrificial de la Eucaristía, no porque respondan a una definición general de sacrificio, sino porque lo consideran actualización sacramental del sacrificio de la cruz.

Las plegarias eucarísticas adquieren una estructura diferenciada. Aún dentro de la gran diversidad, el movimiento de la gran oración central de la eucaristía permanece idéntico: se trata de una gran oración dirigida al Padre, en el Hijo por el Espíritu. La acción de gracias se alterna con la alabanza y con la súplica. Y los motivos recogen la obra de la creación, visible e invisible, para desembocar en la Historia de la Salvación culminada en el misterio pascual de Cristo. Presencia y Sacrificio se patentizan justamente en el corazón mismo de la plegaria, es decir, en la conmemoración de la pascua del Señor, sacrificio espiritual que hace presente el Cuerpo y la Sangre de Cristo, para la comunión de los fieles con Dios y entre sí.

⁶⁵ PseudoDionisio Areopagita, *Jerarquía celeste* I, 3 (PG 3, 121C).

2. La Edad Media: verdad y alegoría en el Canon

La creciente alegorización en la interpretación de cada uno de los elementos de la celebración llevará a fórmulas que están en el origen de las controversias eucarísticas⁶⁶. El *triforme Corpus Christi* de Amalario no dejará de ser un intento por ir más allá de lo que muestran los sentidos para acabar en la pregunta que recorrerá toda la teología medieval: el Cuerpo de Cristo en el altar ¿es el verdadero Cuerpo de Cristo?

2.1. El período de las controversias eucarísticas

Pascasio Radberto (+865) y Ratramno de Corbie (+875) representan las dos corrientes dentro de las cuales se dará respuesta a la pregunta planteada⁶⁷. Pascasio subraya la identidad real entre el cuerpo eucarístico de Cristo y su cuerpo histórico, destacando el hecho de la presencia del Cristo histórico en la Eucaristía en perjuicio del carácter sacramental de dicha presencia. Ratramno, por el contrario, afirma que el cuerpo eucarístico de Cristo no puede ser idéntico al histórico y su presencia hay que entenderla en un sentido más bien simbólico y espiritual. Un dato se debe notar en los escritos de ambos autores: la escasa relevancia de la Plegaria eucarística en la articulación de sus argumentos. No es que no se mencionen las palabras del Canon, sino que el interés se centra en cómo por esas palabras se realiza la consagración. De los veintidos capítulos que conforman la obra de Pascasio, *Liber de corpore et sanguini Domini*⁶⁸, el décimoquinto está dedicado a las palabras con las que se realiza el sacramento (“Quibus verbis hoc mysterium conficitur”). Lo realmente válido de la Plegaria son las palabras de Cristo:

Después se llega a las palabras de Cristo, y se ha de creer que en sus mismas palabras se realiza este Misterio. Todo lo demás que dice el sacerdote, o que canta el clero, no son más que alabanzas y acciones de gracias, o ciertas bendiciones de los fieles, súplicas, peticiones. Sin embargo, las palabras de Cristo, por ser divinas son eficaces⁶⁹.

«Éste es, pues, el misterio de la fe (*Hoc igitur est mysterium fidei*)»⁷⁰. Lo que se ha de creer es que por la eficacia de las palabras de Cristo, se hace este

⁶⁶ Cf. J.A. Sayés, *El misterio eucarístico*, B.A.C., Madrid 1986, 154-166; H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano ²1996 (or. francés 1949); J. Aldazábal, o.c. 173-177.

⁶⁷ Cf. M^a. Ángeles Navarro Giron, *La carne de Cristo*, UPCM, Madrid 1989.

⁶⁸ Pascasio Radberto, *Liber de corpore et sanguine Domini*: PL 120, 1267-1350 (CCL CM 16).

⁶⁹ *Liber de corpore et sanguine Domini*, 15, 1 (PL 120, 1322A).

⁷⁰ *Ibidem* 15, 3 (PL 120, 1323B).

Sacramento, es decir, el pan y el vino pasan a ser el verdadero Cuerpo y la verdadera Sangre de Cristo, esto es, el Cuerpo que nació de María Virgen, padeció, resucitó y subió a los cielos.

Las enseñanzas de Berengario llevarán a una radicalización de los posturas. La necesidad de salvaguardar la fe de la Iglesia conducirá a un debate en el que la Plegaria será valorada por el relato de institución, considerado ya inequívocamente como el elemento sin el cual no se realiza el misterio eucarístico, es decir, no se produce la consagración. En el origen de la polémica parece estar una Carta del año 1047, hoy perdida, de Berengario de Tours (+1088) a Lanfranco de Pavía (+1089), director entonces de la escuela monástica de Bec, en Normandía. El abad Lanfranco mostró la carta al papa León IX, presente en Francia, y se dirigió con él a Roma donde en un sínodo (1050) el documento fue duramente criticado y el autor excomulgado. Durante los treinta años siguientes, se celebraron hasta trece sínodos para hacer frente a las opiniones de Berengario.

Respecto a la presencia real de Cristo, parece que Berengario no la negaba antes del 1059, aunque la explicaba en clave de empanación: el pan permanece junto con el Cuerpo de Cristo, sin que su sustancia se convierta o destruya. A partir de esa fecha, su pensamiento tiende a negar que en la Eucaristía pueda estar presente el cuerpo histórico de Cristo. Para Berengario el pan y el vino no cambian de sustancia, y representan sólo *in figura* el Cuerpo y la Sangre de Cristo, que se encuentra en ellos presente sólo de forma espiritual e inteligible. El pan y el vino son sólo un símbolo de Jesús: por la comunión el alma se nutre con el recuerdo de Jesús.

En un escrito breve del 1066, titulado *Liber de Corpore et Sanguine Domini adversus Berengarium*⁷¹, Lanfranco ya había reprochado a Berengario no haber comprendido a los padres que citaba, especialmente Ambrosio y Agustín. Berengario, en efecto, se limitaba a destacar las afirmaciones de carácter simbólico, silenciando las realistas. Según el testimonio de Guitmondo de Aversa (+1095) –condiscípulo de Lanfranco- Berengario se apoyaba en la oración de la Iglesia para entender la presencia de Cristo de manera simbólica:

La Iglesia, dice [Berengario], en la Misa ora así: “Te pedimos Señor que lleves en nosotros a cumplimiento lo que contienen tus sacramentos, de modo que podamos recibir verdaderamente lo que ahora realizamos en apariencia”. Lo cual muestra que aquí se tiene la apariencia, pero no la verdad (*non veritatem sed speciem*)⁷².

⁷¹ Lanfranco, *Liber de Corpore et Sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem* (PL 150, 407-441).

⁷² Guitmondo de Aversa, *De corporis et sanguinis Christi veritate* 2 (PL 149, 1467C-D).

La conclusión del tratado de Guitmondo *Sobre la verdad del Cuerpo y Sangre de Cristo* responde a la interpretación de Berengario. De la Plegaria se menciona sólo la “divina consagración” y se introduce la fórmula *substantialiter transmutari*:

Para llegar a la conclusión de todo nuestro discurso, mostremos que nuestro sacrificio no puede ser ni sombra ni figura de la carne y de la sangre de Cristo, ni puede esconderse dentro de ese empanado que dice Berengario, pues la verdad no permite a la sustancia del pan y del vino que por una parte se transforme y por otra permanezca sin cambio, ni que después de la transformación vuelva a ser lo que era antes o que se cambie en otra cosa, lo cual ya no es posible. Sólo queda que, con la ayuda de Dios, la fe permanezca pura y firme, de modo que todo aquel pan y todo aquel vino del altar del Señor, por la divina consagración, se transformen substancialmente en la Carne y en la Sangre de Cristo⁷³.

Superado el lenguaje cafarnáutico de la Profesión de Fe que hubo de firmar Berengario en el Sínodo romano de Letrán, del 1059, en la fórmula posterior de 1079 encontramos una expresión equilibrada de la fe de la Iglesia en la que, tímidamente, se alude a la Plegaria eucarística:

Yo Berengario creo sinceramente y confieso moralmente que el pan y el vino que están en el altar, por el misterio de la oración sagrada y las palabras de nuestro Redentor, se convierten substancialmente (*substantialiter converti*) en la verdadera, propia y vivificante carne de nuestro Señor Jesucristo, y que después de la consagración son el verdadero cuerpo de Cristo que nació de la Virgen y que, ofrecido por la salud del mundo, pendió de la cruz y está sentado a la derecha del Padre, y la verdadera sangre de Cristo, que manó de su costado, no sólo en signo o por virtud del sacramento, sino en la propiedad de la naturaleza y la verdad de la sustancia (*non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae*)⁷⁴.

La profesión de fe eucarística del sínodo romano del 1079 es una buena síntesis de la fe eucarística de la Iglesia. En ella quedan sintetizadas las exigencias de cambio y de simbolismo: la Eucaristía es signo, sacramento, figura, pero contiene en su sustancia el cuerpo histórico de Cristo; la presencia de Cristo en la Eucaristía es corporal, pero no en sentido cafarnáutico, sino en sentido sustancial; es también una presencia sacramental, pero no en sentido meramente simbólico, porque es sacramento de la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo. La profesión de fe menciona la “oración sagrada” destacando en ella las palabras del Redentor y su virtud para la consagración.

⁷³ Ibidem 3 (PL 149, 1494C-D).

⁷⁴ DS 700.

Habrá que esperar a las grandes síntesis teológicas del siglo XIII para volver a encontrar una articulación de la enseñanza eucarística al hilo de la Plegaria. Dos autores pueden ilustrar el modo en que el Canon es fuente de la teología eucarística: Lotario de Segni (después, papa Inocencio III), donde aún se percibe una teología mistagógica de la eucaristía, y Santo Tomás de Aquino, donde la sistematización teológica no brota ya del Canon, pero cuenta con él para dar razón orgánica del sacramento⁷⁵.

2.2. Las grandes síntesis teológicas

a) Lotario de Segni (Inocencio III)

Lotario de Segni, futuro papa Inocencio III (1198-1216), destacó siendo ya cardenal por su celo eucarístico. Antes de ser elegido papa inició la redacción de un tratado sobre la Eucaristía, obra con la que quería salir al paso de los errores de Berengario y de ciertas sectas heréticas que declaraban la inutilidad de los sacramentos. La obra fue concluida siendo papa.

Dos son sus principales obras eucarísticas. La Primera es la Carta *Cum Marthae*, dirigida en 1202 a Juan, obispo de Lyon. Juan había abandonado voluntariamente la sede episcopal para abrazar la vida monástica. Recluido en el monasterio de Claraval, dirigió una carta al papa preguntándole sobre algunos puntos del misterio eucarístico. Inocencio III le respondió con una carta breve en la que sintetiza la doctrina eucarística. La segunda es el tratado titulado *De sacro altaris mysterio*. En él ofrece una explicación de la liturgia de la misa siguiendo una interpretación alegórica. La obra consta de seis libros, de los cuales el cuarto recoge principalmente la teología eucarística.

Inocencio III ofrece ya una terminología precisa referida al misterio eucarístico: en la Eucaristía se han de distinguir tres realidades: la forma visible, la verdad del cuerpo y la eficacia espiritual:

Hay que distinguir tres cosas que son distintas en este sacramento, a saber, la forma visible, la verdad del cuerpo y la eficacia espiritual. La forma es la de pan y vino; la verdad, la de la carne y la sangre; la eficacia es la unidad y la caridad. La primera es *sacramentum et non res*. La segunda es *sacramentum et res*. La tercera es *res et non sacramentum*. El primero es signo de una doble realidad. La segunda, signo respecto a uno y realidad respecto a otro. La tercera es realidad de un doble signo⁷⁶.

⁷⁵ Cf. J.A. Sayés, o.c., 171-179.274-285; H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano ²1996 (or. francés 1949); J. Aldazábal, o.c., 177-179.

⁷⁶ Inocencio III, Carta *Cum Marthae* (DS 783).

La formulación de Inocencio III recoge, prácticamente, las afirmaciones de Hugo de san Victor. Su precisión terminológica pasarán al magisterio de la Iglesia por medio del Símbolo de Fe que redactó para el Concilio IV de Letrán (1215)⁷⁷.

Sobre la transustanciación, ofrece el testimonio, no del uso del sustantivo, sino de una forma verbal, a partir de la cual se explica el misterio que luego será designado con ese término:

La carne y la sangre no se forman materialmente del pan y del vino, sino que la materia del pan y del vino se cambia en la sustancia de la carne y de la sangre; ni se añade nada al cuerpo, sino que se transustancia en el cuerpo (*transsubstantiatur in corpus*)⁷⁸.

Lo interesante es advertir que los dos escritos eucarísticos de Inocencio III han brotado de la Liturgia y, de modo especial, de la Plegaria eucarística. En la Carta *Cum Marthae*, en efecto, la primera cuestión que plantea el obispo dimisionario de Lyon, se refiere a unas palabras del Canon que no se encuentran en los evangelios: “misterio de la fe”. El papa responde que además de esas palabras hay otras que tampoco refieren los evangelistas: “levantando los ojos al cielo” y “de la eterna alianza”, dicho del cáliz. La razón de su introducción hay que encontrarla en la tradición viva de la Iglesia que no sólo ha transmitido las palabras que los apóstoles recogieron de Jesucristo, sino también sus acciones⁷⁹. Las palabras del canon, aunque no se encuentren en los relatos de institución de la eucaristía que refieren los evangelios, sí que se encuentran en otros pasajes evangélicos. Comentando, en concreto, la fórmula “misterio de la fe”, se sintetiza la doctrina sobre la Presencia⁸⁰.

⁷⁷ Cf. G. Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Sígueme, Salamanca 1993, 171-174. 239-248.

⁷⁸ Inocencio III, *De sacro Altaris mysterio*, 4, 7 (PL 217, 860-861).

⁷⁹ «Creemos, por tanto, que la forma de las palabras tal como se encuentran en el canon, la recibieron los apóstoles de Cristo, y sus sucesores de ellos. Como ya he dicho, muchas palabras y acciones del Señor no recogidas por los evangelistas, las refieren los apóstoles con discursos o las manifestaron con las obras»: *Cum Marthae* 1 (PL 214, 1121C).

⁸⁰ «De la otra frase sobre la que vuestra fraternidad me interroga, “misterio de la fe”, algunos piensan que se introdujo para defender del error de los que dicen que en el sacramento del altar no está la verdad de cuerpo y de la sangre de Cristo, sino sólo la imagen, la especie, la figura, ya que a veces la Escritura recuerda que lo que se presenta sobre el altar es sacramento, misterio y ejemplo. Sin embargo, precisamente por eso mismo, caen en la trampa del error, porque no interpretan adecuadamente las autoridades de la Escritura y no asumen con respeto los sacramentos de Dios, desconociendo al mismo tiempo las escrituras y la potencia de Dios (...). Se habla de “misterio de la fe” porque en este caso se cree una cosa y se ve otra, de igual forma que, al mismo tiempo, se ve una cosa y se cree otra. Se ve, en efecto, la especie del pan y del

La dimensión sacrificial de la Eucaristía es expuesta por Inocencio III, sobre todo, en el libro tercero del tratado *De sacro Altaris mysterio*, dedicado al Canon de la Misa. Es importante advertir que en el comentario del Canon, realizado palabra por palabra, se excluye la consagración, a la cual se dedica el libro sexto del tratado. Mientras la Presencia es explicada a partir de las palabras de consagración que contiene el relato de institución de la eucaristía, el Sacrificio es expuesto en el resto del Canon.

Inocencio III habla de “los tres sacrificios de la Iglesia”, representados en el Antiguo Testamento mediante la propiciación, el incienso y el altar, que ahora son el sacrificio de penitencia, el de justicia y el sacrificio eucarístico. En el primero se ofrece el vino del dolor y del arrepentimiento, el agua de la tristeza y del llanto, el pan del cansancio y de la aflicción: dolor en el corazón, tristeza en el rostro, cansancio en el trabajo. En el sacrificio de justicia se ofrece el pan de la fortaleza y de la constancia, el vino de la rectitud y de la prudencia, el agua de la mansedumbre y de la templanza: fortaleza en la adversidad, rectitud en la iniquidad, mansedumbre en las pruebas. En el sacrificio eucarístico se ofrece el pan de la unidad (para el cuerpo), el vino de la caridad (para el alma) y el agua de la fidelidad (para el pueblo). De estos tres sacrificios, el primero alcanza a los principiantes, el segundo acompaña a los que están en camino, el tercero conduce a quien se acerca, desde el Egipto de la confusión por el desierto de la peregrinación, a la patria de la glorificación. Estos tres sacrificios ofrece el sacerdote en la Misa. El primero en la confesión, el segundo en el prefacio, el tercero en la acción. Tres cosas pide Dios al hombre, según el profeta Miqueas (cap. 6): amar la misericordia, juzgar, y caminar con celo junto a Dios. Ame, pues, la misericordia quien quiera ofrecer el sacrificio de penitencia, pronuncie el juicio quien quiera ofrecer el sacrificio de justicia, camine solícito junto a Dios quien quiera ofrecer el sacrificio eucarístico⁸¹.

b) Santo Tomás de Aquino

La doctrina eucarística de Santo Tomás se encuentra fundamentalmente en su *Comentario a 1 Cor*, en el *Comentario a las Sentencias* y en la *Suma teológica*. Las referencias al Canon son continuas en las tres obras, aunque ya no se encuentra en ellas un comentario propiamente dicho. El Canon es utilizado como *autoridad*, ilustra y prueba una exposición bien trabada en la que el sacramento de la eucaristía es presentado según un esquema común a los demás sacramentos: naturaleza sacramental de la eucaristía, elementos que la constituyen (materia, forma, ministro) y efectos. De nuevo, la Presencia se

vino y se cree en la verdad de la carne y de la sangre, y en la potencia de la unidad y de la caridad»: *Cum Marthae* 1 (PL 214, 1120C. 1121A).

⁸¹ Cf. Inocencio III, *De sacro Altaris mysterio*, 3 (PL 217, 829-857).

explica desde las palabras de consagración y el Sacrificio se descubre no sólo en otras palabras expresas del Canon, sino también en algunos signos y gestos, en concreto, en la consagración separada del pan y del vino.

Al igual que los teólogos del momento, santo Tomás vincula el sacrificio eucarístico al sacrificio de la cruz. La Eucaristía es sacrificio por dos motivos: i) porque en ella se ofrece algo⁸²; y, sobre todo, ii) porque es representación del sacrificio de la cruz⁸³. El sacrificio eucarístico recibe, además, el apelativo de inmolación porque se trata de una imagen representativa de la inmolación de la cruz. Cristo se inmola en la Eucaristía, en cuanto ésta es una imagen representativa de la cruz y en cuanto que nos da los frutos de la pasión. Parece que santo Tomás entiende la “representación” no en el sentido de “hacer presente”, sino en el sentido más débil, de figurar la pasión y de darnos los frutos de la misma; entiende la representación en sentido alegórico en diversos detalles de la misa, sobre todo en la consagración separada del pan y del vino, una representación de la separación del cuerpo y de la sangre en la cruz. La razón pues del sacrificio se verifica en la consagración separada de las especies.

La argumentación de Santo Tomás consistente en explicar la dimensión sacrificial partiendo de una definición de sacrificio –explicación frecuente entre los escolásticos- va a abrir una brecha entre el sacrificio de la cruz y el sacrificio del altar. En el Aquinate y sus contemporáneos se mantiene aún intacta la afirmación sobre la identidad entre el sacrificio del calvario y el sacrificio eucarístico, no obstante, el hecho de adoptar como punto de partida una definición de sacrificio, que en un segundo momento se pretende ajustar a lo que acontece en el altar, acentuará la distancia conceptual entre el Canon de la Misa y su comprensión sacrificial.

La Eucaristía concede los frutos de la cruz, en virtud de la presencia real de Cristo, presencia que es explicada por la “conversión” de toda la sustancia del pan y del vino en el Cuerpo y la Sangre del Señor.

El punto de partida es la verdad de la presencia real, que no puede ser conocida ni por los sentidos ni por la inteligencia, sino por la fe sola, fundada en la autoridad divina. La única vía posible para llegar a esta presencia es la conversión: Cristo no se hace presente en la eucaristía porque su cuerpo sea creado de nuevo; tampoco se hace presente porque, glorioso en el cielo, se traslade a la Eucaristía. Es en virtud de las palabras de la consagración que se hace presente el mismo cuerpo que nació de María, sufrió en la cruz y está en el cielo, haciéndose presente en las especies de pan y de vino, en las que antes

⁸² «Este sacramento es, al mismo tiempo, sacrificio y sacramento: tiene la razón de sacrificio, en cuanto que se ofrece, y la razón de sacramento, en cuanto que se recibe» (*STh* III q.79 a.5).

⁸³ «Este sacramento se llama sacrificio en cuanto que representa la pasión misma de Cristo» (*STh* III q.73, a.4, 3).

no estaba. La conversión es de toda la sustancia. Si quedase algo de la sustancia de pan que es criatura, la Eucaristía no podría ser adorada: la empanación es, por tanto, inconciliable con la adoración. La sustancia de pan no cesa por aniquilación; es exigencia de la conversión que el punto de partida, al dejar de ser lo que es, no caiga en la nada, sino que se convierta en otro término. Ésta es una mutación misteriosa (*mirabilis*), porque es totalmente sobrenatural, posible sólo a la potencia divina. A esta conversión es a lo que la Iglesia llama *transustanciación*. En la transustanciación permanece todo lo que pertenece al campo de los accidentes; las dimensiones accidentales son lo que que permiten a la sustancia del cuerpo de Cristo una nueva locación no natural, sino sobrenatural; Cristo está en el sacramento, *per modum substantiae*, es decir, no locativamente, como está una cosa física en otra; ni con presencia definitiva, como la que tiene el alma en el cuerpo, sino al modo como una sustancia está presente en sus dimensiones accidentales⁸⁴.

3. La Reforma y Trento: la defensa del Canon

Leemos en el canon sexto del *Decreto sobre el santi sacrificio de la Misa*, de la sesión XXII del Concilio de Trento: «Si alguno dijere que el canon de la misa contiene errores; y que debe, por tanto, suprimirse, sea anatema»⁸⁵. Esta referencia directa de Trento a la Plegaria responde a la crisis provocada por los reformistas, quienes atacaron en sus escritos directamente el Canon de la Misa, por considerarlo lleno de errores y de impiedades. El ataque al Canon no vendrá tanto desde la negación de la Presencia real, pues las palabras de la consagración podían ser entendidas en sentido simbólico, sino desde la negación del carácter sacrificial de la Misa en cuanto tal.

3.1. Los reformistas

Para Lutero, en efecto, la peor de las abominaciones cometidas por la Iglesia romana, consiste en haber hecho de la Misa un sacrificio⁸⁶. Lutero es

⁸⁴ «El cuerpo de Cristo no está en este sacramento como en un lugar, sino *per modum substantiae*, de la manera como la sustancia está en sus dimensiones. Pues en este sacramento la sustancia del cuerpo de Cristo sucede a la sustancia de pan, y así como la sustancia de pan no estaba en sus dimensiones ocupando un lugar (*localiter*), sino *per modum substantiae*, así tampoco la sustancia del cuerpo de Cristo. Pero la sustancia del cuerpo de Cristo no es sujeto de inhesión de tales dimensiones como lo era la sustancia de pan. Y así la sustancia de pan, en virtud de sus dimensiones, estaba allí, puesto que decía relación al lugar mediante sus propias dimensiones, mientras que la sustancia del cuerpo de Cristo dice relación al lugar mediante las dimensiones ajenas» (*STh III q.76 a.5*).

⁸⁵ DS 1090.

⁸⁶ «La tercera cautividad de este sacramento consiste en el más impío de los abusos, y por ello el más generalmente admitido, el más persuasivo: la misa como □ buena obra□ y com sacrificio.

consciente de que la idea sacrificial está tan arraigada, que habría que destruir todos los libros y cambiar la ceremonia misma. Del canon dice que es más seguro quitar todo, por estar lleno de errores.

¿Qué decir a propósito del canon y de la autoridad de los padres? Respondo, en principio, que, si no hay nada en contra, es mucho más seguro negar todo que admitir que la misa es una obra o un sacrificio; nos evitaremos así negar a Cristo y echar a pique la fe y la misa al mismo tiempo⁸⁷.

Lutero está convencido de que hay que volver a la institución de Cristo, con lo que se comprueba que lo que Cristo instituyó fue un sacramento y no un sacrificio. Las palabras sobre el cáliz dan la clave a Lutero: la eucaristía es un testamento (*este es el cáliz del nuevo testamento*), es decir, una promesa⁸⁸. Las consecuencias las saca el mismo Lutero: si la misa es sacramento y no sacrificio, no se puede concebir la celebración de la eucaristía sin la comunión de los fieles; Cristo, único sacerdote y única víctima en la cruz, es la causa de que no tengamos ya más sacrificios visibles; no existe, en consecuencia, sacerdocio, sino ministerio; la misa no puede ser sacrificio, pues sería una obra del hombre ofrecida por éste a Dios.

Respecto al carácter sacrificial de la eucaristía, Zwinglio coincide con Lutero. Apoyado en el principio de la justificación por la sola fe, rechaza todavía más el valor del sacramento como medio de salvación⁸⁹. Ataca además el carácter sacrificial de la misa basándose en que Cristo mandó que se comiera su cuerpo y su sangre, no que se ofreciera, apelando a la única

De éste se han derivado tantos abusos, que han conseguido ocultar totalmente la fe en el sacramento y convertirlo en pura feria, en una tienda, en un contrato comercial. Ahí tienes la explicación de las participaciones, dividendos, de las cofradías, de los sufragios, de los méritos, de los aniversarios, de las memorias; todos esos negocios que se venden, se compran, se ajustan, se componen en la iglesia, y de los que dependen por entero la subsistencia, la manutención de los curas y los frailes»: M. Lutero, *La cautividad babilónica de la Iglesia*, en *Obras completas*, I, Salamanca 1977, 98.

⁸⁷ M. Lutero, *La cautividad babilónica de la Iglesia*, *Obras completas*, I, Salamanca 1977, 108.

⁸⁸ «Advierte, por tanto, que lo que llamamos misa es la promesa que Dios nos hace de la remisión de los pecados; pero una promesa de tal magnitud, que ha sido sellada con la muerte del Hijo. [...] De esta premisa se deriva espontáneamente en qué consiste el uso y el abuso de la misa, cuándo una preparación es digna o indigna. Si, como queda dicho, se trata de una promesa, no se puede acceder a ella con obras, con fuerzas, con mérito de ninguna clase, sino con la fe sola. Donde medie la palabra de Dios que promete se hace necesaria la fe del hombre que acepta, para que quede claro que el comienzo de nuestra salvación es la fe; una fe que está pendiente de la palabra del Dios que promete»: *Ibidem* 99-100.

⁸⁹ «Cristo, que se ofreció a sí mismo una sola vez, es para toda la eternidad un sacrificio perpetuo y eficaz para los pecados de todos los creyentes; de donde se sigue que la misa no es un sacrificio, sino el memorial del sacrificio y la garantía de la redención que Cristo nos ha merecido»: Zwinglio, Art. 18 de su programa de reforma (1523).

oblación de Cristo en la cruz y sosteniendo que Cristo no puede ofrecerse en la Eucaristía, pues son lo mismo oblación, inmolación y muerte.

Calvino incide en la motivación dada ya por Lutero y Zwinglio: la misa pretende merecer la gracia de Dios, se presenta como una obra buena que le ofrecemos en contra de la justificación gratuita que recibimos por la fe. Cinco son los argumentos que opone a la tesis católica: el sacerdocio eterno de Cristo excluye todo sucesor; la cruz es nuestro único sacrificio; la misa nos haría olvidar la cruz, poniéndose en su lugar; la misa nos haría olvidar los frutos de la cruz; la misa modifica el carácter de la cena pretendiendo hacer un don a Dios de lo que es un don de Dios⁹⁰. Quedan abolidas las misas privadas, aquellas en las que no se da la comunión a los fieles. Las últimas ediciones de su *Institución* admiten que la misa sea sacrificio, pero de alabanza y acción de gracias, nunca de propiciación.

La clave de la oposición protestante al carácter sacrificial de la misa es claramente doctrinal y tiene una vinculación directa con la doctrina de la gracia, la justificación, la Iglesia y los sacramentos. Los motivos de su oposición pueden sintetizarse en dos puntos. Primero, los reformadores parten del rechazo de toda mediación objetiva de la gracia. La esencia de la redención ha tenido lugar en el sacrificio de Cristo en la cruz. La salvación ya se dio. El sacrificio tuvo lugar una vez en la historia; no perdura objetivamente en el tiempo de la Iglesia; nos hacemos beneficiarios del mismo en la medida en que nos abrimos, con ocasión de la palabra o del sacramento, interiormente a la gracia. Segundo, el hombre, perdida la libertad por el pecado original, no coopera activamente a su salvación, sino que es receptor meramente pasivo de la misma. De este modo, no puede encajar un sacrificio ofrecido por el hombre, pues sería algo que el hombre pretende dar a Dios. El sacrificio sólo puede ser entendido de forma descendente, como don que Dios hace al hombre; es testamento y promesa, no obra humana.

Respecto a la Presencia real, se dan diferencias entre los reformistas. Lutero mantiene la fe en la presencia real y sustancial, pero sólo *in usu* y por consustanciación; Cristo, pues, está en el pan. Zwinglio representa la concepción simbólica de la eucaristía, que se entiende como mero símbolo a través del cual Dios comunica su gracia estimulando la fe; el pan, pues, representa el Cuerpo de Cristo, pero no es Cristo mismo. Calvino se sitúa en una posición intermedia: niega tanto la transustanciación como la consustanciación, y habla de una presencia en cuanto por la fe Dios actúa en el creyente. Así, mientras para Lutero, el cuerpo de Cristo *está* en la Eucaristía;

⁹⁰ «Porque la cena es un don de Dios que debe ser recibido con acción de gracias; y, al contrario, se pretende que el sacrificio de la misa es un pago que se hace a Dios, el cual lo recibe de nosotros en santificación»: Calvino, *Institución* IV, 18, 7.

para Zwinglio, la eucaristía *significa* el cuerpo de Cristo; para Calvino, Cristo *actúa* en la Eucaristía.

3.2. Los teólogos católicos

La reacción a la doctrina protestante no se hizo esperar. Hasta 1525 la teología se había ocupado casi exclusivamente de la defensa de la misa como sacrificio. Autores como Th. Murner, G. Schatzgeyer y J. Eck habían publicado monografías sobre el sacrificio eucarístico. Desatará, sobre todo, Cayetano, con su *Instructio nuntii circa errores libelli de coena Domini* (1525), obra en la que contesta a las afirmaciones de Zwinglio. En otra obra, titulada *De missae sacrificio et ritu adversus lutheranos* (1531), mantiene la continuidad del sacrificio de la cruz en la Eucaristía, respondiendo a la principal objeción de Lutero: la Eucaristía hace presente el único sacrificio de la cruz.

Además de los autores citados, intervinieron otros como J. Cochläus, J. Mensing, J. Enser, J. Fisher y el propio Enrique VIII, con su obra *Assertio septem sacramentorum* (1521), que le valió el título de *Defensor fidei*⁹¹.

Sobresale la aportación de J. Eck, que escribe en 1527 tres libros *De sacrificio missae contra lutheranos*⁹², sólida refutación de las tesis luteranas. En esta obra deja claro que la misa no es una inmolación sangrante de Cristo, sino una representación de la cruz, que no deroga en absoluto a ésta y que encierra todos los efectos de la misma. No muestra, sin embargo, con mucha claridad la unidad entre el sacrificio de la misa y el de la cruz.

El hecho de que los reformistas atacaran directamente el Canon de la Misa, llevará a los teólogos católicos a recuperar el interés por él, atendiendo ya no sólo a las palabras de la consagración, sino también a cada una de sus partes, incluyendo los gestos y los ritos.

Así, por ejemplo, Johannes Eck, en la citada obra, dedica un capítulo a probar el sacrificio de la misa desde Ambrosio y a mostrar que la fórmula del Misal (*missandi formula*) coincide con la del tiempo de los apóstoles⁹³. La plegaria de la “época apostólica” la toma de *La jerarquía eclesiástica* del PseudoDionisio Areopagita (III, 2)⁹⁴. Más allá del valor argumental de la prueba esgrimida por Eck, importa advertir el esfuerzo por mostrar la continuidad entre la práctica actual de la Iglesia y la época apostólica. Una vez que Eck ha mostrado el paralelo entre “nuestra misa” y la apostólica, concluye

⁹¹ Cf. J.A. Sayés, o.c., 191-208; 291-304.

⁹² Cf. J. Eck, *De sacrificio missae libri tres* (1526), Herausgegeben von E. Iserloh, V. Pfnür, P. Fabisch (Corpus Catholicorum 36), Münster 1982.

⁹³ Cf. *De sacrificio missae*, II, 8 [«*Eucharistiae sacrificium ex Ambrosio probatur et missandi formula tempore apostolorum confertur cum nostra*»] (Corpus Catholicorum 36, 110-114).

⁹⁴ PseudoDionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, III, 2 (PG 3, 425B-428A).

su argumentación: «Por tanto, como la Santa Iglesia de Dios se conforma en la actualidad a la tradición apostólica en la fórmula del Misal, *se avergiüencen y se sonrojen* (Sal 6, 11) los hijos degenerados que, atacando a la Iglesia, levantan un nuevo altar fuera de la Iglesia con Datán, Coré y Abirón (cf. Nm 16, 1ss.)»⁹⁵. En relación con el Canon, la obra de Eck demuestra ser más apasionada que atinada, pues hoy sabemos que ni el texto aducido del Areopagita es una plegaria, ni tampoco es un autor de la era apostólica, sino del siglo VI.

Eck sirve para ilustrar una situación en la que la teología católica ya se había distanciado del Canon. Se defiende ciertamente cuando es atacado, pero se hace pobremente. La teología anterior se había ocupado de las palabras de consagración recogidas en el Canon, había mostrado su origen en Cristo y había apoyado su argumentación sobre la Presencia en ellas. Sin embargo, el Canon en cuanto oración magna de la celebración eucarística, es de escasa relevancia para la exposición e inteligencia de la fe.

3.3. El Concilio de Trento

El Capítulo cuarto y el canon sexto del *Decreto sobre el santo sacrificio de la Misa*, de la sesión XXII del Concilio de Trento están expresamente dedicados al Canon de la Misa, como se ha dicho. El capítulo cuarto afirma que el Canon fue establecido por la Iglesia desde hace muchos siglos, está libre de error, todo en él da a entender cierta santidad y piedad, y levanta a Dios los ánimos de los que sacrifican⁹⁶. El capítulo quinto, sin referirse exclusivamente al Canon de la Misa, habla de la oportunidad y conveniencia de las ceremonias, ritos y ornamentos que configuran la celebración, pues gracias a todos ellos nos podemos elevar a la contemplación de los altísimos misterios contenidos en el Sacrificio de la Misa⁹⁷. Los cánones correspondientes (sexto, séptimo y noveno) sancionan la doctrina al respecto.

⁹⁵ J. Eck, *De sacrificio missae*, II, 8 (Corpus Catholicorum 36, 114).

⁹⁶ «Y siendo conveniente que las cosas santas se manejen santamente; constando ser este sacrificio el más santo de todos; estableció muchos siglos ha la Iglesia católica, para que se ofreciese, y recibiese digna y reverentemente, el sagrado Cánón, tan limpio de todo error, que nada incluye que no de a entender en sumo grado, cierta santidad y piedad, y levante a Dios los ánimos de los que sacrifican; porque el Cánón consta de las mismas palabras del Señor, y de las tradiciones de los Apóstoles, así como también de los piadosos estatutos de los santos Pontífices»: Concilio de Trento, Sesión XXII: *Decreto sobre el santo sacrificio de la Misa*, cap. IV (DS 1079).

⁹⁷ «Siendo tal la naturaleza de los hombres, que no se pueda elevar fácilmente a la meditación de las cosas divinas sin auxilios, o medios extrínsecos; nuestra piadosa madre la Iglesia estableció por esta causa ciertos ritos, es a saber, que algunas cosas de la Misa se pronuncien en voz baja, y otras con voz más elevada. Además de esto se valió de ceremonias, como bendiciones místicas, luces, inciensos, ornamentos, y otras muchas cosas de este género, por enseñanza y tradición de

Encontramos sugerida en Trento una aproximación a la Plegaria eucarística, en la cual se han de atender a los siguientes elementos: i) origen y antigüedad (establecida por la Iglesia desde hace muchos siglos); ii) contenido literario (libre de error y lleno de piedad por contener las palabras mismas de Cristo, las tradiciones de los apóstoles y las disposiciones de los Pontífices); iii) dinamismo de elevación a Dios (a lo cual concurren los ritos, gestos y ceremonias).

Es significativo, sin embargo, que el Canon no sea mencionado ni en el *Decreto sobre la Eucaristía*, de la sesión XIII, ni en los capítulos doctrinales del *Decreto sobre el santo sacrificio*. Respecto a la Presencia, Trento afirmará el hecho de la presencia en términos de “contitencia” (en la eucaristía “se contiene”), y la calificará con tres adjetivos: verdadera, real y sustancial. Se define «la conversión de toda la sustancia del pan en el Cuerpo y toda la sustancia del vino en la Sangre, permaneciendo sólo las apariencias de pan y de vino, y se reconoce como aptísimo el término transustanciación para designar esa conversión»⁹⁸. Respecto al sacrificio, Trento afirma que el sacrificio del altar es representación y memoria del sacrificio de la cruz: Cristo lega a su Iglesia un sacrificio visible por el que se hace presente (*repraesentatur*) el sacrificio único de la cruz como memoria del mismo; el sacrificio de la Misa es un sacrificio verdadero, propio y propiciatorio que hace presente el sacrificio de la cruz⁹⁹.

Así, Presencia y Sacrificio conocerán en Trento una exposición de gran precisión dogmática, pero de escasa impronta litúrgica. La liturgia y la doctrina eucarísticas habían quedado separadas, en cuanto a su expresión, a causa de los errores reformistas. No obstante, liturgia y dogma conocerán desde Trento un impulso extraordinario que no podía menos que terminar encontrándose.

3.4. La teología eucarística después de Trento

Ese encuentro se produjo pronto entre los teólogos católicos que, queriendo recoger la enseñanza de Trento, deseaban mostrar la identidad entre el sacrificio del calvario y el sacrificio del altar. El Canon, que necesitaba ser defendido frente a los protestantes, volverá a entrar en el debate teológico,

los Apóstoles; con el fin de recomendar por este medio la majestad de tan grande sacrificio, y excitar los ánimos de los fieles por estas señales visibles de religión y piedad a la contemplación de los altísimos misterios, que están ocultos en este sacrificio»: Concilio de Trento, Sesión XXII: *Decreto sobre el santo sacrificio de la Misa*, cap. V (DS 1080).

⁹⁸ Cf. Concilio de Trento, Sesión XIII: *Decreto sobre la eucaristía*, caps. 1-4; cans. 1-2 (DS 1036-1042. 1051-1052).

⁹⁹ Ibidem, Sesión XXIII: *Decreto sobre el santo sacrificio de la Misa*, caps. y cans. 1-3 (DS 1073-1077. 1085-1087).

pero no por sus palabras –cuya validez se consideraba probada desde la autoridad de los Padres, los Concilios y los Pontífices-, sino por sus gestos, ritos y símbolos. Había que probar la afirmación de Trento: que el sacrificio del altar *representa* el sacrificio de la cruz. El verbo representar será tomado en su doble acepción de “volver a hacer presente” (*re-praesentari*) y de “ser imagen de”. Si toda la Edad Media está traspasada por una reflexión teológica centrada en la Presencia de Cristo en la Eucaristía, toda la Edad Moderna va a estarlo por una teología eucarística centrada en la dimensión sacrificial¹⁰⁰. Bastan dos ejemplos para ilustrarlo: san Roberto Belarmino (+1621) y el papa Benedicto XIV (+1758).

a) *San Roberto Belarmino*

Así, San Roberto Belarmino, en sus *Controversias de la fe cristiana* (1568-1593), al ocuparse de la Eucaristía acude, entre otros testimonios, a la Liturgia para probar su carácter sacrificial. Se trata de un capítulo muy breve en el contexto de una obra monumental, pero significativo por cuanto representa una mirada a la Liturgia, aún tímida, desde la dogmática y la apologética.

Que la Misa es sacrificio se prueba a partir del mismo rito de la celebración. Pues, en todas las antiguas liturgias -como la de Santiago, Clemente, Basilio, Crisóstomo, o en los libros quinto y sexto de la obra *Sobre los sacramentos* de Ambrosio, o en las catequesis mistagógicas cuarta y quinta de Cirilo de Jerusalén, en las que se expone una gran parte de la Liturgia-, aparece clarísimamente que los antiguos Padres al celebrar el rito de la Eucaristía no tuvieron ninguna duda de que fuese un sacrificio muy verdadero, pues está lleno de menciones a la oblación, al sacrificio, a la víctima, a los signos, a las bendiciones, elevaciones y muchos otros ritos. ¿Por qué Lutero, en el libro sobre la fórmula de la Misa, quitó todo el Canon? Para que no se viera que permanecía intacto y poder así defender que la misa no es sacrificio. Las palabras del Canon apenas han cambiado, se pueden encontrar fijas en las Liturgias, en los libros de Ambrosio y de Cirilo que he mencionado. Ahí encontramos ciertamente todo lo que ofendía a Lutero, como la palabra oblación y sacrificio¹⁰¹.

Belarmino entiende por sacrificio «una oblación externa hecha a Dios solo por la que reconociendo la debilidad humana y adorando a la divina majestad, se consagra una realidad visible y permanente y se la cambia por un rito místico ejecutado por un ministro debidamente constituido»¹⁰². En la

¹⁰⁰ Cf. J.A. Sayés, o.c., 185-191.286-291; G. Alberigo (éd.), o.c., 279-310; J. Aldazábal, o.c., 180-185.

¹⁰¹ R. Belarmino, *De controversiis christianae fidei: De sacrificio Missae*, Lib. 1, cap. XVIII (Paris 1613; III, 773).

¹⁰² *Ibidem* Lib. 1, cap. 2 (III, 715).

eucaristía, en virtud de la consumición de la especies eucarísticas en la comunión, tenemos una especie de inmolación casi destructiva, en cuanto que por ella cesa el ser sacramental de Cristo. La misa, por tanto, es sacrificio porque hay inmolación: dicha inmolación se encuentra en la destrucción del ser sacramental de Cristo producido en el momento de la comunión.

b) *Benedicto XIV*

A los ocho años de ser elegido papa (1740), Benedicto XIV, antes Próspero Lambertini, publicó un verdadero manual de eucaristía titulado *De sacrosancto Missae sacrificio* (1748). Se trata de un compendio eruditísimo de la doctrina católica sobre la eucaristía. Consta de tres libros: i) *Las cosas necesarias para realizar el Sacrificio de la Misa*; ii) *Las partes de la Misa*; y, iii) *Cuestiones diversas sobre el sacrificio de la Misa*. Al Canon en general se dedica un capítulo. Se dedican además seis capítulos a cada uno de los cánones del Misal.

Sólo el índice de la obra señala un cambio de perspectiva. La doctrina eucarística es expuesta desde la celebración, atendiendo a cada uno de sus elementos. Predomina, no obstante, una perspectiva canónica. La intención del Papa al escribir la obra es ofrecer un texto donde de forma sintética se presente todo el sacrificio de la Misa, pues ante la abundancia de escritos que existen «nuestro consejo es –escribe Benedicto XIV– poner ante los ojos de los sacerdotes una obra breve que puedan retener para que, atendiendo a su ministerio, puedan enseñar al pueblo todo lo relativo a los ritos, ceremonias y las demás cosas del Sacrificio de la Misa»¹⁰³.

Que predomina la perspectiva jurídica se percibe simplemente leyendo el capítulo dedicado al Canon. Comienza ofreciendo una definición: «Canon es lo mismo que Regla. La Iglesia utiliza esta palabra para indicar que el Canon de la Misa es una Regla firme, según la cual se ha de celebrar el Sacrificio del Nuevo Testamento»¹⁰⁴. Los comentarios a los seis cánones se detienen sobre todo en el origen de las afirmaciones y en su significado. Presencia y sacrificio son afirmados desde el Canon a partir de las fuentes patrísticas, conciliares, o litúrgicas que se consideran presentes en las palabras que lo conforman. Las dimensiones del misterio eucarístico no son, pues, explicadas a partir del Canon, sino más bien ratificadas. El Canon, en razón de su antigüedad, es él mismo fuente para la teología.

¹⁰³ Benedicto XIV, *De sacrosancto Missae sacrificio*, Lib. I, Introd. (editio quinta, Ferrariae 1768), 1.

¹⁰⁴ *Ibidem*, Lib. II, cap. XII, 1 (editio quinta, Ferrariae 1768), 89.

4. La Reforma Litúrgica y el Concilio Vaticano II: la Plegaria, corazón de la vida de la Iglesia

Volvamos en este punto a la cuestión planteada al inicio: ¿qué debe el Dogma a la Liturgia? La Encíclica de Pío XII, *Mediator Dei* (20.11.1947), publicada cuando la Reforma Litúrgica empezaba ya a cosechar frutos notables de renovación eclesial, nos da una respuesta:

La Liturgia no determina ni constituye en sentido absoluto y virtud propia la fe católica, sino más bien, siendo como es una profesión de las verdades divinas, profesión sujeta al supremo Magisterio de la Iglesia, puede proporcionar argumentos y testimonios de no escaso valor para aclarar un punto determinado de la doctrina cristiana. De ahí que, si queremos distinguir y determinar de manera general y absoluta las relaciones que existen entre fe y liturgia, se puede con razón afirmar que “la ley de la fe debe establecer la ley de la oración”¹⁰⁵.

Según Pío XII, la relación entre Dogma y Liturgia no puede resolverse sólo en una dirección, la que va desde la Liturgia al Dogma. Es decir, la Liturgia no es norma absoluta de la fe de la Iglesia; puede proporcionar argumentos y testimonios, pero ha de estar sujeta siempre al Magisterio de la Iglesia.

El itinerario recorrido hasta ahora ha puesto en evidencia que la profesión de fe eucarística en torno a la Presencia real y al Sacrificio han tenido en cuenta siempre la Plegaria eucarística, pero no siempre ha brotado necesariamente de ella.

Hoy, ¿en qué situación nos encontramos? La situación actual es deudora de dos acontecimientos determinantes: la reforma litúrgica y el Concilio Vaticano II, considerado éste no sólo como parte de aquélla sino también como acontecimiento eclesial universal no circunscrible únicamente a la reforma litúrgica.

La relación Liturgia-Dogma es planteada ahora en un sentido que podemos decir circular. La reforma litúrgica ha recuperado para la Liturgia la condición de “fuente”, en el doble sentido que podemos dar a la expresión: i) como sinónimo de “lugar”, según la formulación de Melchor Cano (“se acude a la Liturgia para probar desde ella verdades que la Iglesia profesa”); o, por continuar con la imagen, fuente al modo de un pozo en el que hay que adentrarse para sacar de él el agua; y, ii) como sinónimo de “manantial”, es decir, fuente al modo de un torrente desde el que brota agua viva y vivificadora. La Reforma litúrgica nos ha mostrado que la Liturgia, en relación con la Teología y el Dogma, no es un mero archivo de documentación antigua, sino su elemento interno vivificador.

¹⁰⁵ Pío XII, Encíclica *Mediator Dei* (20.11.1947), 64.

El Concilio Vaticano II, en cuanto momento culminante de la reforma litúrgica, ha destacado de forma solemne esta dimensión vivificadora de la Liturgia al presentarla como “fuente y cima de la vida de la Iglesia”. Pero además, el Concilio, en cuanto no sólo se ha limitado a sancionar el proceso de reforma litúrgica sino que ha centrado toda su aportación doctrinal y pastoral en el Misterio de la Iglesia, nos ha ayudado a descubrir la perspectiva desde la cual plantear hoy la relación entre Liturgia y Dogma, a saber, la perspectiva eclesiológica.

Aplicado esto a nuestro tema, significa que el “hoy” de la “Presencia real y sacrificio desde la Plegaria eucarística” debe plantearse desde dos ángulos: i) mostrando la Plegaria como momento interno vivificador de la verdad sobre la eucaristía; y, ii) desarrollando la perspectiva eclesiológica de la Presencia y el Sacrificio eucarísticos.

4.1. La Plegaria como momento interno de la doctrina eucarística

El *Catecismo de la Iglesia Católica* (nn.1352-1354) ofrece una presentación de la plegaria eucarística como “corazón y cumbre de la celebración”; en la explicación de cada parte, destaca notablemente la mención reiterada de la acción del Espíritu Santo, resaltando así la acción de las Personas divinas en la historia de la salvación, y en concreto, dando protagonismo al Espíritu Santo en la acción litúrgica.

La *Ordenación General del Misal Romano*, en su tercera edición típica, afirma de la plegaria eucarística que es “el centro y la cumbre de toda la celebración”¹⁰⁶. Al presentar los diferentes elementos de que consta, hace una pequeña catequesis en la que explica el significado de cada parte. Explica unitariamente las dos epiclesis e insiste en que en ella participa toda la comunidad, y no sólo el ministro que preside. De forma escueta, presenta además la naturaleza específica de esta oración, señalando tres aspectos: i) es una plegaria de acción de gracias y de consagración; ii) se eleva a Dios Padre, por Jesucristo en el Espíritu; y, iii) “el sentido de esta oración es que toda la congregación de los fieles se una con Cristo en el reconocimiento de las grandezas de Dios y en la ofrenda del sacrificio” (n. 78).

Atendiendo a estos tres aspectos, al presentar la Presencia real y el Sacrificio habrá que destacar la consagración como acto de oración por el cual Cristo mismo se hace presente; habrá que mostrar la confesión de fe eucarística como el corazón de la profesión de fe trinitaria (a Dios Padre por Jesucristo en el Espíritu); y habrá que indicar el fin de esta Presencia:

¹⁰⁶ N. López Martínez, «La Eucaristía, centro de la vida sacramental», en *Eucaristía y vida cristiana. Semana de Teología Espiritual IV*, C.E.T.E., Toledo 1979, 139-156.

encuentro que congrega a los fieles y los une a Cristo en la alabanza a Dios y en la ofrenda de su sacrificio.

4.2. Presencia y Sacrificio, desde la Plegaria, en perspectiva eclesial

La perspectiva eclesial en la que el Concilio Vaticano II ha situado el misterio de la eucaristía (“La Iglesia vive de la Eucaristía”) ilumina también aspectos nuevos de las dimensiones que nos ocupan.

La Presencia real de Cristo en la eucaristía ha sido iluminada eclesiológicamente por el Concilio cuando nos ha invitado a confesar esta presencia en relación a otras presencias del Señor igualmente reales y verdaderas. «Tal presencia se llama *real* no por exclusión, como si las otras no fueran *reales*, sino por antonomasia, porque es también corporal y *sustancial*, pues por ella ciertamente se hace presente Cristo, Dios y hombre, entero e íntegro» (MF 7). Como es sabido, esta perspectiva fue desarrollada por Pablo VI en la Encíclica *Mysterium fidei* (n. 5)

Respecto a la dimensión sacrificial, la aportación de Trento y la más reciente de Pío XII en *Mediator Dei*, invitan a presentarla desde su vinculación con el sacrificio de la cruz. Si algo afirma con claridad el magisterio de la Iglesia es que el sacrificio eucarístico no es ni puede ser otro que el sacrificio de la cruz: idéntica víctima, idéntico sacerdote, idénticos frutos, diverso modo de ofrecimiento. El Catecismo de la Iglesia Católica sintetiza magistralmente lo que cree la Iglesia respecto al sacrificio eucarístico:

[1365] Por ser memorial de la Pascua de Cristo, la Eucaristía es también un sacrificio. El carácter sacrificial de la Eucaristía se manifiesta en las palabras mismas de la institución: "Esto es mi Cuerpo que será entregado por vosotros" y "Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre, que será derramada por vosotros" (Lc 22,19-20). En la Eucaristía, Cristo da el mismo cuerpo que por nosotros entregó en la cruz, y la sangre misma que "derramó por muchos para remisión de los pecados" (Mt 26,28).

[1366] La Eucaristía es, pues, un sacrificio porque representa (= hace presente) el sacrificio de la cruz, porque es su memorial y aplica su fruto...

El Catecismo, como ya había hecho el Vaticano II, ha recuperado el término bíblico memorial (Trento habla de memoria) y vincula el carácter sacrificial de la eucaristía no sólo al sacrificio de la cruz, sino a todo el misterio pascual: la Eucaristía es sacrificio por ser memorial de la Pascua de Cristo. Cuando quiere explicar qué se quiere decir con ello, recupera las expresiones de la tradición de la Iglesia y las emplea como sinónimas: La Eucaristía es sacrificio porque representa el sacrificio de la cruz, es su memorial y aplica su fruto.

La perspectiva eclesiológica del Vaticano II se ha traducido en la presentación del sacrificio eucarístico como sacrificio de Cristo y de la Iglesia. El verdadero motivo por el que Cristo dejó a su Iglesia en forma sacramental el sacrificio único de la cruz no fue otro que el de permitirle participar en él, hacerlo suyo, y entrar así en el mismo culto eterno que Cristo ofrece al Padre. Trento ya había afirmado que Cristo instituyó la nueva pascua para que fuera inmolado bajo signos visibles por la Iglesia mediante los sacerdotes (cf. sesión XXII, cap. 1^o : DS 1740; FIC 1074). Pío XII, en *Mediator Dei*, pedía a los fieles que ofrecieran aquel sacrificio juntamente con él y por él, y con él se ofrecieran también a sí mismos (n.127). El Vaticano II ha repetido la misma enseñanza, mostrando cómo la misa es sacrificio de la Iglesia:

Nuestro Salvador, en la Última Cena, la noche que le traicionaban, instituyó el Sacrificio Eucarístico de su Cuerpo y Sangre, con lo cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el Sacrificio de la Cruz y a confiar a su Esposa, la Iglesia, el Memorial de su Muerte y Resurrección: sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual, en el cual se come a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria venidera [SC 47]

Por su parte, el Catecismo de la Iglesia Católica afirma:

[1368] La Eucaristía es igualmente el sacrificio de la Iglesia. La Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo, participa en la ofrenda de su Cabeza. Con Él, ella se ofrece totalmente. Se une a su intercesión ante el Padre por todos los hombres. En la Eucaristía, el sacrificio de Cristo es también el sacrificio de los miembros de su Cuerpo. La vida de los fieles, su alabanza, su sufrimiento, su oración y su trabajo se unen a los de Cristo y a su total ofrenda, y adquieren así un valor nuevo. El sacrificio de Cristo presente sobre el altar da a todas las generaciones de cristianos la posibilidad de unirse a su ofrenda.

La Iglesia, pues, recibe el memorial y es la Iglesia toda la que lo ofrece sobre el altar. El concepto clave para entender la eucaristía como sacrificio de la Iglesia es el de participación. El sacrificio de la Iglesia no es un sacrificio junto o al lado del de Cristo; si así lo entendiéramos, anularíamos el valor único y total del sacrificio de Cristo. Lo que ocurre es que Cristo deja a su Iglesia su propio sacrificio para que ésta lo haga suyo. Por tanto, el modo adecuado de participar en la eucaristía es unirse al sacrificio de Cristo con la ofrenda de la propia vida.

Conclusión

La clarificación doctrinal en momentos en que la fe eclesial quedaba comprometida ha llevado históricamente a subrayar algunos aspectos de la

Plegaria en perjuicio de otros. Cuando ha sido necesario esclarecer la fe en la Presencia real, la atención ha recaído en el relato institucional y en el sentido fiel y auténtico en que este relato es recogido en la Plegaria. Hasta tal punto ha sido relevante esta atención, que la consagración -pronunciar las palabras de Cristo realizando sus mismos gestos- pasó a ser considerada el corazón de la Plegaria. Significativos son a este respecto los signos nuevos introducidos en la Plegaria destinados a destacar ese momento: elevación, genuflexión, sonar de campanas, incensación, etc. El dinamismo trinitario de oración cedió así terreno, dando paso a una concentración cristológica de la Plegaria. Significativa a este respecto es la controversia medieval con los orientales a propósito del uso de plegarias sólo epicléticas y la definición del Concilio de Florencia respecto a la “forma” del Sacramento de la Eucaristía. Cuando ha sido necesario defender el carácter sacrificial de la eucaristía, la atención se ha centrado en determinados gestos y palabras, mientras por los primeros se quiso ver representado el Sacrificio del Calvario, por las segundas se ratificó el sentido de sacrificio verdadero, propio y propiciatorio, mostrando su vínculo con el sacrificio de la cruz: mismo sacrificio, porque idéntico es el Sacerdote (Cristo), idéntica la víctima (Cristo) e idénticos los fines (fin latréutico, de acción de gracias, propiciatorio e impetratorio), diferente sólo el modo de ofrecerse (cruento el de la cruz, incruento el del altar)¹⁰⁷. Finalmente, cuando la Iglesia ha tomado conciencia de su naturaleza y misión desde el misterio eucarístico, la Presencia real de Cristo en la eucaristía ha sido presentada en relación a otros modos de presencia como presencia por antonomasia, corporal y sustancial, y ha subrayado que el Sacrificio de Cristo, lo es también de su Cuerpo que es la Iglesia.

En pocas palabras, el Dogma ha permitido comprender la Plegaria en aquellos aspectos del Misterio eucarístico que necesitaban ser profesados y defendidos. Así, se ha podido caracterizar cada uno de los períodos analizados atendiendo al modo propio de relacionarse Plegaria y verdad de la eucaristía, según los epígrafes ya señalados: en el primer milenio, donde la eucaristía es un misterio vivido antes que pensado y no discutido, se ha hablado de “Plegaria, celebración y mistagogia”. En la Edad Media en que la Presencia real es discutida, se ha hablado de “verdad y alegoría en el Canon”. En la Edad Moderna, marcada por la crisis protestante y la negación del carácter sacrificial, ha prevalecido “la defensa del Canon”. En el momento actual, cayendo en la cuenta que profesamos el Misterio de nuestra fe en la Plegaria, podemos decir que ésta es “el corazón de la vida de la Iglesia”.

¹⁰⁷ Cf. Pío XII, Encíclica *Mediator Dei* (20.11.1947), 90-93.