

Tendencias de la teología eucarística al inicio del tercer milenio

Valentín Goldie¹

Resumen

El presente artículo busca hacer una puesta a punto de los avances de la teología eucarística desde el año 2000. Luego de un profundo estudio se identifican dos áreas significativas de avance: la fuertísima incorporación de la teología eucarística a la Eclesiología a influjo de la encíclica *Ecclesia de Eucharistia* de Juan Pablo II en el año 2003, y la revisión sobre la forma del sacramento de la Eucaristía a influjo del reconocimiento de la anáfora de Addai y Mari en el año 2001. Respecto a la primera tendencia se argumenta que la encíclica del papa en cuestión es el punto de llegada de un proceso de varias décadas, mientras que el reconocimiento de la anáfora oriental plantea interrogantes sobre cuál sea la forma del sacramento de la Eucaristía todavía no resueltos, ni por el magisterio ni por la comunidad teológica.

Introducción

La Eucaristía es el centro de la vida cristiana, lo dice el magisterio y lo viven los fieles, para la mayoría de los cuales la Misa dominical es el único contacto que

1 El autor es Doctor en Teología con especialización en Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y Licenciado en Teología por la Facultad de Teología del Uruguay. Actualmente es Profesor estable en la Facultad de Teología del Uruguay. valentingoldie@gmail.com

tienen con la Iglesia, si es que efectivamente tienen un contacto con la misma. El mismo nombre «Iglesia» quiere decir asamblea, o reunión, y ciertamente no se está refiriendo a cualquier tipo de asamblea, se refiere sin lugar a dudas a la asamblea eucarística. Es por ello que para la Iglesia es absolutamente crucial saber qué es lo que se está haciendo en cada una de sus asambleas. Por ser un elemento tan importante para su propia vida, la Iglesia suele darse espacios para responder a la pregunta sobre qué es lo que se está haciendo cada vez que se reúne a celebrar la Eucaristía, pregunta que debe ser respondida por todos, desde los obispos, pasando por los teólogos hasta el más reciente de los catecúmenos. Para facilitar este proceso la Iglesia suele celebrar Congresos Eucarísticos, tanto a nivel internacional como a nivel local. Las iglesias locales de Uruguay resolvieron celebrar un Congreso Eucarístico Nacional en el año 2020, que fue suspendido por la pandemia de Covid-19, en la ciudad de Montevideo. El último fue celebrado en el año 2000 en la ciudad de Colonia del Sacramento. Las iglesias locales de Uruguay se darán un tiempo para volver a reflexionar por el sentido de la Eucaristía con el objetivo de volver a hacer propia, de una forma nueva, la fe eucarística que nos viene desde la época apostólica. En ese contexto y en adhesión a dicho evento que viviremos todos los católicos uruguayos es que presento el siguiente artículo científico que intenta escudriñar sobre los aportes que se han hecho sobre la eucaristía en los últimos veinte años, es decir, desde el último congreso eucarístico nacional celebrado en Uruguay.

Una lectura, incluso superficial, de los títulos de artículos de revistas científicas sobre la Eucaristía deja en evidencia una tendencia muy clara. Más de la mitad de los artículos escritos sobre la Eucaristía son artículos eclesiológicos. Se trata de artículos que vinculan el misterio de la Eucaristía con el misterio de la Iglesia. En muy buena medida esto se explica por la publicación de la encíclica *Ecclesia de Eucharistia* en el año 2003. Esto es ya de por sí novedoso, el principal tema que ha ocupado a los teólogos en los últimos veinte años no ha sido explicitar mejor cómo la Eucaristía es un verdadero y propio sacrificio, ni de explicitar de manera mejor la presencia real de Jesús en la Eucaristía. Atrás parecen haber quedado los tiempos en que se buscaba una alternativa a la expresión «transustanciación», búsqueda tan propia en los años del inmediato posconcilio; atrás parecen haber quedado también las tensiones entre banquete y sacrificio. Ciertamente se encuentra bibliografía sobre estos temas², pero han dejado de ser el cen-

2 Si el lector estuviese interesado en profundizar estos temas con literatura contemporánea puede consultar, por ejemplo, para la cuestión de la presencia real: Antonio Alves de Melo, «A presença

tro del debate. Sin lugar a dudas, la principal novedad de los últimos veinte años es la creciente importancia en explicitar la manera en que la Eucaristía edifica a la Iglesia. Un estudio un poco más profundo de la bibliografía lleva a concluir que lo que ocurrió cuando se publicó *Ecclesia de Eucharistia* fue que un proceso de retorno a las fuentes iniciado a mediados del siglo XX logra finalmente llegar a la corriente principal del catolicismo. Por esa razón, la primera parte del artículo se dedicará a explorar los elementos básicos de la eclesiología eucarística, sus fundamentos bíblicos y patrísticos, así como los aportes fundamentales hechos por teólogos en el siglo XX que lleva a que esta doctrina se consolide en el magisterio recién en el siglo XXI. La consolidación de esa doctrina en el magisterio obliga, a mi entender, a revisar la manera en cómo se enseña eclesiología, particularmente el lugar que la Eucaristía tiene a la hora de explicar el misterio de la Iglesia, aspecto que también es profundizado al final de la primera parte.

De los otros temas que han estado presente destaca uno en particular. En el año 2001 la Iglesia Católica reconoció la validez de una antigua anáfora de una antigua iglesia oriental, la anáfora de Addai y Mari. La peculiaridad de dicha anáfora es que no contiene las palabras de la institución de la Eucaristía. Este tema, bastante inadvertido en el mundo hispano, generó en otros ámbitos adhesiones entusiastas, perplejidades y también rechazos casi viscerales. Dedicó entonces, la segunda parte del artículo a desarrollar este reconocimiento, así también como sus implicancias para la comprensión del misterio de la Eucaristía. Una consecuencia de este reconocimiento es que la Iglesia se estaría viendo forzada a reelaborar su doctrina sobre la forma del sacramento, lo que llevaría a una reinterpretación del Concilio de Florencia donde ésta fue determinada. Es por eso que, luego de presentar el debate inmediato al reconocimiento de la anáfora, el artículo empieza a explorar sobre la forma del sacramento de la Eucaristía en la historia, desde los Padres de la Iglesia hasta grandes teólogos del siglo XX, y termina por hacer un esfuerzo en responder cuál sería la forma del sacramento

do Senhor na eucaristia: mistério no Mistério. Considerações históricas, teológicas e pastorais», *Revista Eclesiástica Brasileira*, 64 n.º 254 (2004): 337-361; José Daniel López, «Eucaristía: “Presencia del Señor”. Aportes para una reformulación conceptual desde la perspectiva del don en el actual giro fenomenológico de la teología contemporánea», *Stromata* 63 n.º 1-2 (2007): 77-114. Para profundizar en la Eucaristía como sacrificio: José Rico Pavés, «Sacrificio y presencia real, ayer y hoy, desde la plegaria eucarística», *Phase* 45 n.º 268 (2005): 279-308; Alberto Sanguinetti Montero, *Sursum corda, levantemos el corazón: sacrificio y plegaria eucarística; participación en la Santa Liturgia; mistagogía y acceso al Padre*, (Buenos Aires: San Benito, 2010). Para profundizar en la Eucaristía como banquete desde una mentalidad en la que se le contraponen al sacrificio puede consultar José Manuel Bernal, «Eucaristía y comida de fraternidad», *Phase* 46 n.º 273 (2006): 325-345.

de la Eucaristía siendo fiel a la Tradición y asumiendo la validez de la anáfora en cuestión.

Como el lector se habrá dado cuenta, no se puede estudiar un aspecto de la teología en los últimos veinte años aislando esos veinte años de los ya más de 2000 años del cristianismo. De ahí que pareció más apropiado que el título fuese sobre las tendencias «al inicio del tercer milenio» y no «en los últimos veinte años». Lo que sí claramente se puede encontrar en estos últimos veinte años son dos hitos, uno en 2001 y otro en 2003 que manifiestan una tendencia de más largo plazo que las que pueden ser contenidas en dos décadas. En teología, a diferencia de otras ciencias, sigue siendo verdad la afirmación de Carlos Gardel: «veinte años no es nada».

1. Eclesiología eucarística

En los últimos veinte años la dimensión eclesiológica ha sido la claramente dominante en materia de teología eucarística. Más de la mitad de la bibliografía consultada sobre la eucaristía trata de un tema eclesiológico. Como veremos más adelante esto no es una moda circunstancial, es un proceso de maduración que ha llevado varias décadas. Luego de un largo período en el que la eclesiología quedó reducida a lo meramente jurídico, típico de la época de la controversia con la reforma protestante, comienza a surgir en la década del 40 del siglo XX todo un movimiento de regreso a las fuentes, ya sea bíblica o patristica, que ayudó a preparar el camino hacia la renovación eclesiológica del Vaticano II. Entre muchos otros elementos se comienza a redescubrir la estrechísima relación entre Eucaristía e Iglesia. De Lubac en el ámbito católico y Afanasiev en el lado ortodoxo son los pioneros de dicha recuperación. Con todo, la reflexión no estaba del todo madura para cuando inició el Concilio, por lo que dicho Concilio solo recoge algunos elementos dispersos de esta «nueva» mirada eclesiológica tan centrada en la Eucaristía. Tanto católicos como ortodoxos seguimos con nuestras reflexiones eclesiológicas. En el ámbito católico la reflexión teológica llega a plasmarse en el magisterio del Juan Pablo II con su encíclica *Ecclesia de Eucharistia* del año 2003. Es desde ese momento que la reflexión teológica sobre la dimensión eucarística de la eclesiología y la dimensión eclesial de la eucaristía alcanzan el estatus de parte de la corriente principal del catolicismo, es decir doctrina ampliamente recibida y consagrada por el magisterio eclesiástico, lo que genera una auténtica proliferación de artículos sobre el tema que marcarán claramente la agenda teológica de al menos la primera década del siglo XXI.

El cambio de giro de la teología eucarística no implica un abandono de los dos temas clásicos, es decir, la presencia real de Cristo en la Eucaristía y la dimensión sacrificial de la Eucaristía. Todo lo contrario, la eclesiología eucarística se apoya en estas dos doctrinas católicas ya consolidadas.

Que la Iglesia nace del costado de Cristo en la cruz es una doctrina muy antigua. Por la tanto la Iglesia nace del sacrificio de Cristo o de la pascua de Cristo³. Es justamente el carácter de verdadero sacrificio de la Eucaristía lo que permite afirmar que es ella la que continuamente está sosteniendo en su ser a la Iglesia, o en palabras de Oñatibia «la Eucaristía es la construcción dinámica»⁴ de la Iglesia. El sacrificio pascual de Cristo formó la Iglesia, pero ésta está siendo continuamente sostenida en su ser por la Eucaristía, memorial de la Pascua, que continuamente se celebra en la Iglesia. Así pues, la doctrina de la Eucaristía como verdadero y propio sacrificio, consagrada en el Concilio de Trento (cf. DH 1738ss), sirve como soporte fundamental para la teología eucarística-eclesiológica.

La comprensión que se tenga de la presencia real de Cristo en la Eucaristía también es un elemento indispensable para entender las relaciones entre Eucaristía e Iglesia, ya que se entiende que los efectos eclesiológicos de la Eucaristía sólo podrán ser reales en la medida que la presencia de Cristo en la Eucaristía sea también real. Es el realismo eucarístico que sostiene el realismo eclesiológico, es decir que la Iglesia es verdaderamente cuerpo de Cristo. Algunos autores incluso hablan de una «comunicación de idiomas» entre la Eucaristía y la Iglesia⁵, es decir que es la Eucaristía que le trasmite a la Iglesia sus cualidades, en este caso su ser cuerpo de Cristo. Con la misma idea algunos otros autores prefieren usar

3 Cf. por ejemplo «Comentario al Salmo 138», 2, San Agustín. Tr. por Balbino Martín Pérez, acceso el 26 de agosto de 2020. http://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni_salmi/index2.htm. Esta doctrina sigue muy presente entre los autores contemporáneos, cf. por ejemplo Pére Tena, «La Eucaristía hace la Iglesia», en *Iglesia y Eucaristía*, (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001), 16-17.

4 Ignacio Oñatibia, «La eucaristía dominical, presidida por el obispo en su catedral, centro dinámico de la Iglesia local», en *Iglesia y Eucaristía*, (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001), 49.

5 El término «comunicación de idiomas» se usa fundamentalmente en la cristología para afirmar la unidad entre lo divino y humano en Jesucristo, de modo que todo lo que se dice de Jesús Dios también se dice de Jesús hombre y viceversa. El término es usado para establecer el vínculo entre Eucaristía e Iglesia en por ejemplo Donath Hercsik, «La Chiesa e l'Eucaristia. Alcune osservazioni a propósito dell'Anno dell'Eucaristia in La Civiltà Cattolica» 156 n.º 3709 (2005): 26; Giuseppe Ferraro, «"Ecclesia de Eucharistia vivit": alcuni aspetti della lettera enciclica», *Notitiae* 39 n.º 445-446 (2003): 546.

el término «ósmosis»⁶. En cualquier caso, es claro que todos implican que sólo si entendemos que la Eucaristía es realmente el cuerpo de Cristo podremos aceptar que la Iglesia es también verdadero cuerpo de Cristo. Este vínculo estrecho entre el realismo eucarístico y la eclesiología también es reconocido en algunos ámbitos protestantes. Ya en la década del 70 católicos, anglicanos y metodistas conversaban sobre la Eucaristía, entonces se llegó a afirmar conjuntamente que «la comunión con Cristo en la Eucaristía presupone su verdadera presencia, eficazmente significada en el pan y el vino»⁷.

La reciente acentuación en sus implicancias eclesiológicas no implica por lo tanto el haber abandonado o descuidado las cuestiones clásicas como presencia real y sacrificio; todo lo contrario, se trata de elementos doctrinales suficientemente establecidos y sólidos que le permiten a la comunidad teológica avanzar en otro nivel, apoyado en los hombros de los dogmas clásicos.

1.1. Fuentes bíblicas

En la escritura se encuentran varios textos sobre la Iglesia, también varios textos sobre la Eucaristía. Sin embargo, textos que generen un vínculo entre la Eucaristía y la Iglesia se encuentra sólo uno, se trata de una corta perícopa de San Pablo. En ella se lee: «La copa de la bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Ya que uno es el pan, uno es el cuerpo que muchos formamos porque todos participamos del único pan» (1Co 10,16-17). Este texto se halla en el contexto de todo el capítulo 10 en el que Pablo exhorta a los corintios a no participar de las comidas ofrecidas a los ídolos justamente por el valor comunional que ello implicaría.

Comer juntos siempre supone un cierto grado de comunión con la divinidad, en cuyo honor se come o un cierto grado de comunión entre los comensales

6 Jaime Fontbona, «La eclesiología de comunión», *Phase* 47 n.º 282 (2007): 461.

7 «Communion with Christ in the eucharist presupposes his true presence, effectually signified by the bread and wine» Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, «The Dublin Report (1976)», *Information Service of the Secretariat for Promoting Christian Unity* 34 (1977): §55, dicho documento cita textualmente un documento de consenso entre católicos y anglicanos, cf. Anglican/Roman Catholic International Commission, «Eucharistic Doctrine (1971)», *Information Service of the Secretariat for Promoting Christian Unity* 16 (1972): §6.

mientras honran a la divinidad común⁸, esa realidad, que cualquier persona del siglo I entendería, ya que es parte de la vida cotidiana de todos, Pablo lo aplica a la comida eucarística en el versículo 17. En este caso la divinidad claramente es Jesucristo, la comunión eucarística genera un vínculo muy fuerte con él, y por él entre todos los comensales⁹. Un análisis exhaustivo del mismo deja conclusiones que vinculan la Eucaristía con la Iglesia, en palabras de Gordon Fee.

En la mesa todos comparten un pan común, que el Señor había identificado como su «cuerpo» (cf. 11,24). Pablo afirma ahora que el «cuerpo» en ese caso debe ser entendido analógicamente como la Iglesia, quienes a pesar de «ser muchos» son «un cuerpo» porque hay un pan sobre la mesa. A pesar de que la analogía es clara, la lógica de esa oración no es evidente, por lo que agrega la explicación «porque todos participamos del único pan». Por la común participación en el único pan, el «cuerpo de Cristo», se afirma que ellos juntos constituyen el «cuerpo de Cristo»¹⁰.

Se debe destacar que el análisis del texto en sí no arroja evidencia de que haya algún tipo de causalidad entre la Eucaristía y la Iglesia. En la teología de la carta a los corintios, la Iglesia llega a ser cuerpo de Cristo fruto del Bautismo y no de la Eucaristía¹¹. Serán los padres de la Iglesia que uniendo esta perícopa a otras fuentes y comenzarán a elaborar la eclesiología eucarística.

1.2. Fuentes patrísticas

Desde el mismo inicio del cristianismo existió la Eucaristía, nunca existió Iglesia sin Eucaristía, y desde el principio los padres tuvieron presente que la Iglesia era una comunión que había sido reunida y que la Eucaristía algo tenía

8 Cf. por ejemplo Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, (Grand Rapids MI: Zondervan, 2014), 515.

9 Cf. Craig Blomberg, *1 Corinthians*, (Grand Rapids MI: Zondervan, 1994), 194.

10 «At the table they all share a common loaf, which the Lord had identified as his “body” (cf. 11:24). Paul now asserts that the “body” in that identification is to be understood analogically as the church, who even though they “are many” are “one body” because there is one loaf at the table. Even though the analogy is clear, the logic of that sentence is not immediate, so he adds the explanation, “for we all partake of the one loaf.” By common “participation” in the single loaf, the “body of Christ,” they affirm that they together make up the “body of Christ,” which in turn implies that they may not likewise become partners in similar associations that honor demons». Fee, *First ...*, 519.

11 Cf. Fee, *First ...*, 519. Dicho autor cita como fuente 1Co 12,13. En ese texto la causalidad del Bautismo en relación a la Eucaristía es evidente.

que ver con eso. El texto patrístico más antiguo, la *Didaché*, nos lo atestigua de la siguiente manera: «como este fragmento estaba disperso sobre los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino. Porque tuya es la gloria y el poder por Jesucristo eternamente»¹². Este texto pide que la Iglesia sea reunida en el reino y si bien no queda clara que la causalidad sea eucarística por lo menos se cita lo eucarístico como una analogía. Es pues, el primer texto que tiene un vínculo entre Eucaristía y comunión eclesial. En los párrafos sucesivos se insiste con la misma intención en lo que sería la oración poscomunión, en ella se lee: «acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para librarla de todo mal y hacerla perfecta en el amor, y réunela de los cuatro vientos santificada, en el reino tuyo, que has preparado. Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos»¹³. Este primer texto eucarístico eclesiológico será la principal fuente de inspiración del resto. De hecho, este texto de la *Didaché* inspirará a todas las plegarias eucarísticas, tanto de oriente como de occidente, a incluir palabras pidiendo por la unidad de todos los que participan de la Eucaristía¹⁴.

De todos los Padres de la Iglesia el que mejor ha presentado el vínculo entre Eucaristía e Iglesia es, sin duda, San Agustín, a decir de algunos, el mejor portador de la Eclesiológia en occidente¹⁵. Una de las características de la teología de Agustín, en cuanto al vínculo entre Eucaristía e Iglesia es que asume el texto de la carta a los corintios y el texto de la *Didaché* y los fusiona llevándolo a un nivel de comprensión más profunda. Hablándoles a los neófitos recién bautizados sobre la Eucaristía que acababan de recibir dice

El pan que estáis viendo sobre el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo. El cáliz o, más exactamente, lo que contiene el cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo². Mediante estos elementos quiso Cristo, el Señor, confiarnos su cuerpo y su sangre que derramó por nosotros para la remisión de los pecados. Si lo habéis recibido santamente, vosotros sois lo que habéis recibido.

12 «La Didaché» IX,4, en *Padres apostólicos y apologistas griegos*, ed. y tr. por Daniel Ruiz Bueno, (Madrid: BAC, 2009).

13 «La Didaché», X,5.

14 Cf. por ejemplo Péro Tena, «La Eucaristía hace la Iglesia», 8; Jesús Castellano, «La Iglesia eucarística: eclesiológia de las plegarias eucarísticas orientales», en *Iglesia y Eucaristía*, (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001).

15 Cf. Jean-Marie Tillard, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo*. Tr. por Alfonso Ortiz García, (Salamanca: Sígueme, 2007), 70; en la misma línea se pronuncia Walter Kasper, *Sacramento de la unidad: Eucaristía e Iglesia*. Tr. por José Manuel Lozano Gotor, (Santander: Sal Terrae, 2005), 102-103.

Pues dice el Apóstol: Siendo muchos, somos un único cuerpo, un único pan⁴. Es la manera como él expuso el sacramento de la mesa del Señor: Siendo muchos, somos un único cuerpo, un único pan. En este pan se os encarece cómo debéis amar la unidad. Pues ¿acaso ese pan se ha elaborado de un único grano? ¿No eran muchos los granos de trigo? Pero antes de confluir en el (único) pan, estaban separados¹⁶.

Como se puede ver Pablo está expresamente citado y la *Didaché* también; la novedad está en la afirmación «vosotros sois lo que habéis recibido», es decir el Cuerpo sacramental de Cristo nos hace el Cuerpo eclesial de Cristo. Casi las mismas palabras, con las mismas citas como fundamento, vuelve a decir en otra ocasión a otros neófitos

Por tanto, si quieres entender el cuerpo de Cristo, escucha al Apóstol que dice a los fieles: *Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros*². En consecuencia, si vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros, sobre la mesa del Señor está puesto el misterio que vosotros mismos sois: recibís el misterio que sois vosotros. A eso que sois, respondéis «Amén», y al responder (así) lo rubricáis. Escuchas, pues: «Cuerpo de Cristo», y respondes: «Amén». Sé miembro del cuerpo de Cristo, para que tu «Amén» responda a la verdad.¹⁷

Esta doctrina de Agustín permeó a todo occidente en su comprensión de la Eucaristía en relación a la Iglesia durante el primer milenio.

Mientras occidente desarrollaba su doctrina eucarística-eclesiológica, oriente no se quedaba atrás, San Juan Crisóstomo sostenía la misma doctrina de Agustín basada también en la carta de Pablo y en la *Didaché*.

¿Qué es, en efecto, el pan? Es el cuerpo de Cristo. ¿En qué se transforman los que lo reciben? En cuerpo de Cristo; pero no muchos cuerpos sino un sólo cuerpo. En efecto, como el pan es sólo uno, por más que esté compuesto de muchos granos de trigo y éstos se encuentren en él, aunque no se vean, de tal modo que su diversidad desaparece en virtud de su perfecta fusión; de la misma manera, también nosotros estamos unidos recíprocamente unos a otros y, todos juntos, con Cristo¹⁸.

16 «Sermón 227», San Agustín. Tr. por Pío de Luis, acceso el 10 de abril de 2020, <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>.

17 «Sermón 272», San Agustín. Tr. por Pío de Luis, acceso el 10 de abril de 2020, <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>. La misma idea la trasmite en el Sermón 229,1.

18 San Juan Crisóstomo, *Homilias sobre la 1ª Carta a los Corintios*, 24,2. La traducción de esta versión es la presentada en Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, 23.

Las palabras parecen hasta calcadas. Tanto oriente como occidente manifiestan que en cierto sentido la Iglesia es creatura de la Eucaristía¹⁹, o que la Eucaristía es el instrumento elegido por Cristo para formar su Iglesia y que ella perdure por los siglos.

1.3. Medioevo y modernidad

El giro de la teología eucarística, más preocupada por defender la presencia real del Señor en la misma que en sus implicancias eclesiológicas, se empezaría a manifestar durante la controversia con Berengario en el siglo XI²⁰, tendencia que se reforzaría en el siglo XVI durante el concilio de Trento. Este fenómeno no fue exclusivo de la Iglesia Católica, también la Iglesia Ortodoxa vivió un fenómeno similar²¹. No obstante, el medioevo con sus concilios y sus autores escolásticos conservaron la memoria de la causalidad eucarística de la Iglesia.

Un primer ejemplo lo tenemos en el concilio de Letrán IV del año 1215 específicamente afirma que «las especies de pan y vino, después de transustanciados, por virtud divina, el pan en el cuerpo y el vino en la sangre, a fin de que, para acabar el misterio de la unidad, recibamos nosotros de lo suyo lo que Él recibió de lo nuestro» (DH 802). Las implicancias eclesiológicas de este fragmento son bastante claras. La finalidad de la Eucaristía es plenificar la unidad entre Dios y los Hombres. En eso precisamente consiste la Iglesia.

El siglo XIII dio a la Iglesia un siglo de oro en materia teológica. Ya desde principio de ese siglo se comienzan a usar las categorías *res tantum*, *sacramentum tantum* y *res et sacramentum* para explicar la realidad de los sacramentos²². La primera era para referirse al efecto sobrenatural causado por el sacramento, es decir «la cosa» que llevó a Dios a instituirlo. El *sacramentum tantum* en cambio se refería a los medios físicos que acompañaba el sacramento, es decir la materia del mismo, mientras que la categoría *res et sacramentum* era una categoría intermedia que de alguna manera unificaba tanto el efecto con la materia del sacramento. Apoyándose en estas categorías Santo Tomás de Aquino afirma sin equivoco que

19 Cf. también Pedro Alberto Kunrath y Marcos Miguel Valaski, «Eucaristia e Igreja: Sacramentos do mistério trinitário», *Teocomunicação* 33 n.º 140 (2003): 247.

20 Cf. Kasper, *Sacramento ...*, 119.

21 Cf. Ambrosio Mong, «Una y muchas: un examen de la eclesiológica de Juan Zizioulas», *Studium* 55 n.º 1 (2015): 112.

22 Estas categorías comienzan a usarse por primera vez en el año 1202 por el papa Inocencio III (cf. DH 783).

en dicho sacramento «la cosa significada es la unidad del cuerpo místico»²³. Es decir que el sacramento de la Eucaristía genera como su fruto la unidad de la Iglesia. Santo Tomás tenía pues bien clara la causalidad que la Eucaristía ejerce sobre la misma Iglesia.

Con la llegada de la modernidad llegaron nuevas controversias y por lo tanto se termina de desplazar el interés de la teología. Así pues, el Concilio de Florencia en su decreto para los armenios del año 1439 también marca elementos de esta relación, aunque justo es decirlo está muy poco preocupado por la causalidad eucarística de la Iglesia. Concretamente afirma dicho concilio que el efecto de este sacramento «es la unión del pueblo cristiano con Cristo» (DH 1320). Vemos aquí que solo hay una mirada desde la unión con Cristo, pero no de la unión de los hombres entre sí de manera que constituyan la Iglesia. También el Concilio de Trento, que tenía prioridades que resolver como la presencia real de Cristo en la Eucaristía y defender su carácter sacrificial, manifestó, aunque sea de manera colateral que era la constitución de la Iglesia uno de los fines por el cual el Señor instituyó dicho sacramento. En concreto, afirma el concilio que mediante la Eucaristía Jesucristo «quiso que nosotros estuviéramos, como miembros, unidos por la más estrecha conexión de la fe, la esperanza y la caridad, a fin de que todos dijéramos una misma cosa y no hubiera entre nosotros escisiones» (DH 1638). Dichos concilios siguen teniendo presente la memoria eucarística de la causalidad de la Iglesia, pero justo es decirlo, la dimensión eclesiológica ha pasado a un total segundo plano, se subraya la unidad con Cristo del comulgante, aunque en ningún momento queda explícito que es esa unidad con Cristo lo que hace que la Iglesia sea lo que es.

La reforma protestante y la reacción católica trajo entre otras novedades el surgimiento del tratado de eclesiología. La principal preocupación a la que dicho tratado intentaba responder era dar cuenta de que la Iglesia Católica es la verdadera Iglesia de Cristo. Es ahí que Roberto Belarmino construye una noción jurídica de la Iglesia, que permite identificar en la historia dicha Iglesia que era considerada la auténtica en contraposición de las «iglesias falsas» que habrían emergido de la reforma²⁴. Esta dinámica que marcará los siglos posteriores tenderá a olvidarse de las relaciones entre el cuerpo eucarístico de Cristo y su cuerpo eclesial. Acertadamente Abad Ibáñez comenta al respecto: «En esta perspectiva, el

23 «Suma Teológica III, q.73», a.3. Santo Tomás de Aquino, acceso el 24 de agosto de 2020, <https://hjt.com.ar/sumat/d/c73.html>; el autor reitera además esta doctrina en el III, q. 80 a. 4.

24 Cf. Robertus Bellarmino, *De controversiis* II, (Neapoli: apud Josephum Giuliano, 1857).

papel fundamental de la Eucaristía en la construcción y visibilización de la Iglesia queda casi difuminado y se pasa de una visión en la que la comunión sacramental era el signo e incluso la causa eficiente de la incorporación en la unidad, a otra en la que los elementos visibles son los que constituyen la *communio*»²⁵.

Habría que esperar a que el siglo XX con sus movimientos bíblicos y patristicos recuperaran la importancia de la Eucaristía para comprender el misterio de la Iglesia, aspecto tan importante hasta por lo menos el siglo XIII.

1.4. De Lubac y Afanasiev

A partir de la década del 40 comienza un proceso de regreso a las fuentes en el ámbito católico, particularmente en Francia y Alemania. Entre otros frutos a esta época le debemos la recuperación de la eclesiología eucarística. Uno de los autores más emblemáticos de esta época es el francés Henri de Lubac. En el ámbito ortodoxo se dio un proceso similar, especialmente en la escuela de San Sergio con sede en París donde Nikolai Afanasiev desarrolla un tratado eucarístico que bien le puede merecer el título de padre de la eclesiología eucarística moderna.

De Lubac es quien acuñó la emblemática afirmación «La Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la Iglesia»²⁶. Reconocer que la Iglesia hace la Eucaristía es aceptar que es el más importante de los oficios tanto de la Iglesia en general como de sus ministros en particular. La Iglesia en torno a su obispo se reúne para celebrar la Eucaristía. Al mismo tiempo también vale la expresión en la dirección contraria, la Eucaristía hace la Iglesia porque es ella se convierte en cuerpo de Cristo comiendo el cuerpo del Señor. «La Iglesia es entonces verdaderamente *“corpus Christi effecta”*»²⁷. La Eucaristía tiene esta eficacia fruto de su hacer presente el sacrificio de Jesucristo en la cruz²⁸.

Mientras que el teólogo católico incorpora la dimensión eucarística en su reflexión, acuñando una expresión que sería repetida hasta el día de hoy, el teólogo ruso ortodoxo genera una mirada de la Iglesia totalmente estructurada con base en la Eucaristía. Es que para el teólogo de la escuela de San Sergio el punto de partida de su reflexión eclesiológica es la asamblea eucarística, particularmente la

25 José Antonio Abad Ibáñez, «Algunos jalones de la moderna eclesiología eucarística», *Burguense* 42 n.º 2 (2001): 299.

26 Henri de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*. Tr. por Luis Zorita Jauregui, (Bilbao: Desclee de Brouwer, 1958), 147-148.

27 de Lubac, *Meditación ...*, 148-149.

28 Cf. de Lubac, *Meditación ...*, 151-152.

asamblea eucarística en tiempos en que había una única asamblea en cada Iglesia local.

Este nuevo pueblo se reúne con Cristo para la celebración eucarística como los apóstoles se reunieron con Cristo en la última cena. Dondequiera haya una asamblea eucarística está la Iglesia, porque Cristo está presente ahí. No puede haber Iglesia sin asamblea eucarística, como tampoco puede haber asamblea eucarística que no manifieste la plenitud y la unidad de la Iglesia. Por lo tanto, la estructura y orden de la Iglesia se origina en la asamblea eucarística, el fundamento de toda la organización eclesial²⁹.

Partiendo de su rol en la asamblea eucarística, el teólogo ruso explica la función de todos los integrantes de la Iglesia. Los laicos son incorporados a la Iglesia y esta incorporación es expresada en la participación por primera vez en la asamblea eucarística, al mismo tiempo los obispos, presbíteros y diáconos son ordenados en función de una tarea en la asamblea eucarística que realizan por primera vez apenas ordenados³⁰. Una vez establecido su rol en la asamblea eucarística, Afanasiev extrapola esos roles a todos los ámbitos de la Iglesia. En la asamblea eucarística el obispo preside; los presbíteros concelebran y el pueblo concelebra también, aunque de manera diferente a los presbíteros, entonces este mismo principio se extiende a la función de gobierno, en la que el obispo gobierna con el consejo de los presbíteros y el consentimiento de los laicos. Al mismo tiempo, los obispos enseñan con autoridad propia, los presbíteros enseñan con la autoridad del obispo y los laicos juegan un rol decisivo en el proceso de recepción de la doctrina³¹.

Todas las dimensiones de la vida eclesial están determinadas por la organización de la asamblea eucarística, la cual está estructurada como la última cena celebrada por Jesús. Con esta visión no es de extrañar que Afanasiev considere la

29 «This new people is gathered with Christ for Eucharistic celebration just as the apostles gathered with Christ at the Last Supper. Wherever there is a Eucharistic assembly there is the Church, because Christ is present there. There can be no Church without the Eucharistic assembly, just as there can be no Eucharistic assembly that does not manifest the fullness and unity of the Church. Thus the structure and order of the Church originate in the Eucharistic assembly, the foundation of the Church's entire organization». Nicholas Afanasiev, *The Church of the Holy Spirit*. Tr. por Vitaly Permiakov, (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 2007), edición en Kindle, 3092. La primera edición de este libro fue en ruso y francés en el año 1975, sin embargo, fue escrito en la década del 40 y defendido como tesis doctoral en 1950.

30 Cf. Afanasiev, *The Church ...*, 959.

31 Cf. Afanasiev, *The Church ...*, 959-1889.

última cena como el hito fundacional por excelencia de la Iglesia, aunque reconoce que ese hito fundacional cobraría vida recién en Pentecostés³². En esta afirmación encontramos un rasgo profundamente eucarístico, ya que en la liturgia ortodoxa las palabras de la institución se dicen antes de la epiclesis, y es propio de la doctrina ortodoxa considerar que la epiclesis es la que hace que tengan vida las palabras de la institución, haciendo posible la transustanciación³³.

La mirada lineal entre la asamblea eucarística y la Iglesia comienza a desdibujarse con el surgimiento de múltiples asambleas eucarísticas dentro de una misma Iglesia local. Ese cambio genera un cambio en el principio de unidad de la Iglesia local que deja de ser la asamblea eucarística para ser el obispo³⁴. Al mismo tiempo al no poder fundamentarse la autoridad del obispo en su carácter de presidente de la asamblea eucarística, porque los presbíteros comienzan a celebrar habitualmente, su autoridad comienza a fundamentarse jurídicamente. Es así como la asamblea eucarística va pasando a un segundo plano a la hora de definir la Iglesia y el campo del derecho empieza a surgir como más preponderante. El resultado no podía ser otro que el debilitamiento de la eclesiología eucarística, debilitamiento que el autor, ignorando los aportes de San Juan Crisóstomo y San Agustín, data en tiempos posnicens³⁵.

Al igual que muchos elementos «novedosos» de esta teología, la eclesiología eucarística comienza poco a poco a incorporarse al discurso sobre la Iglesia, discurso que marcaría en parte el Concilio Vaticano II.

1.5. Vaticano II

El Vaticano II actualizó a la Iglesia incorporando en su reflexión magisterial muchos elementos que venían de décadas anteriores que habían generado el movimiento bíblico, patrístico y litúrgico. La consigna era simplemente volver a las fuentes, volver a las raíces y de esta manera actualizar la Iglesia. Eclesiológicamente marcó un giro sumamente importante, ya que la constitución dogmática *Lumen Gentium* recupera la dimensión misteriosa de la Iglesia, tan presente en la Tradición e incluso en la eclesiología protestante, y olvidada en la eclesiología católica. Con este proceso comienza a recuperarse el valor de la eucaristía como causa de la Iglesia; con todo, veremos que los textos del concilio que recuperan

32 Cf. Afanasiev, *The Church ...*, 349.

33 Esta doctrina es presentada más abajo en la sección 2.2.2.

34 Cf. Afanasiev, *The Church ...*, 5240.

35 Cf. Afanasiev, *The Church ...*, 5851.

esta dimensión están desperdigados y normalmente dentro de un párrafo cuyo principal mensaje es otro. La afirmación más clara la encontramos en *Lumen Gentium*, donde en su número 26 se lee: «El Obispo, por estar revestido de la plenitud del sacramento del orden, es “el administrador de la gracia del supremo sacerdocio”, sobre todo en la Eucaristía, que él mismo celebra o procura que sea celebrada, y mediante la cual la Iglesia vive y crece continuamente (LG 26)». Nótese por un lado la claridad de la afirmación, la Iglesia vive de la Eucaristía, pero al mismo tiempo lo secundario de la misma. Incluso gramaticalmente se encuentra en una oración subordinada, donde la oración principal tiene como sujeto al obispo.

Conocida es también la afirmación de la *Sacrosantum Concilium* que le da un lugar particularmente central a la liturgia, especialmente la eucarística; afirma la constitución sobre la liturgia que «de la liturgia, sobre todo de la Eucaristía, mana hacia nosotros la gracia como de su fuente y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios a la cual las demás obras de la Iglesia tienden como a su fin» (SC 10). Hay una confesión clara que de la Eucaristía mana la gracia de Dios hacia el pueblo, hay una cierta transferencia de santidad de aquel que es Santo y santifica a su pueblo. Podemos notar en este pasaje del concilio una cierta comunicación de idiomas, donde Dios transfiere la santidad a su pueblo.

También se encuentra alguna referencia a la Eucaristía y la comunión eclesial. Así pues, la *Lumen Gentium* afirma: «Participando realmente del Cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, somos elevados a la comunión con Él y entre nosotros. Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan (1Co 10,17). Así todos nosotros nos convertimos en miembros de ese Cuerpo (cf. 1Co 12,27) y cada uno es miembro del otro (Rm 12,5)» (LG 7). Aquí pues empezamos a recuperar el sabor de los padres de la Iglesia, sin citarlo expresamente se nota claramente reflejada la mentalidad de la *Didaché* arriba citada³⁶. Esta intuición también está marcada algunos párrafos antes cuando lo fundamental que se quiere destacar es la misión del Hijo, en dicho párrafo se lee:

La Iglesia o reino de Cristo, presente actualmente en misterio, por el poder de Dios crece visiblemente en el mundo. Este comienzo y crecimiento están simbolizados en la sangre y en el agua que manaron del costado abierto de Cristo crucificado (cf. Jn 19,34) y están profetizados en las palabras de Cristo acerca de su muerte en la cruz.

36 Cf. nota 12.

Y yo si fuere levantado de la tierra, atraeré a todos a mí (Jn 12,32). La obra de nuestra redención se efectúa cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, por medio del cual *Cristo que es nuestra Pascua, ha sido inmolado* (1Co 5,7). Y, al mismo tiempo, la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo, está representada y se realiza por el sacramento del pan eucarístico (cf. 1Co 10,17) (LG 3).

Este párrafo es bastante claro, del sacrificio en la cruz nace la Iglesia y al mismo tiempo es ese sacrificio que realiza la unidad de los fieles en tanto perpetuado en la celebración eucarística. Estamos entonces aquí ante una auténtica recuperación de la doctrina antigua. El Hijo eterno de Dios perpetúa su misión unificadora mediante el sacramento de la Eucaristía, de modo que la Eucaristía por su carácter sacrificial perpetúa los efectos del sacrificio de Jesús en la cruz.

Podemos entonces constatar que el Vaticano II verdaderamente recupera la visión antigua, verdaderamente la Eucaristía está permanentemente generando la Iglesia, y se realiza por su vínculo estrecho con el sacrificio de Jesús en la cruz. Eso está inequívocamente establecido, pero lo disperso de las distintas citas, y el hecho fundamental que se encuentren siempre en medio de párrafos cuya principal afirmación es otra, le resta fuerza a lo contundente de sus afirmaciones. Se necesitarán unas décadas más para que la reflexión teológica madure y sea Juan Pablo II que jerarquice dicha doctrina con una encíclica entera dedicada a ella.

1.6. Tillard

Uno de los autores más influyentes del posconcilio es el canadiense Jean Marie Tillard³⁷. Dicho teólogo es el mejor exponente en el ámbito católico de la evolución de la teología eucarística en la segunda mitad del siglo XX³⁸. En cierta medida podríamos afirmar que en este tema sucede a de Lubac. La cuestión de la eclesiología eucarística es un tema tratado a lo largo de toda su bibliografía

37 Dicho autor es ampliamente citado en la bibliografía contemporánea, por ejemplo Abad Ibáñez, «Algunos jalones de la moderna eclesiología eucarística», 297-346; José Gómez López, «La Eucaristía en el magisterio de Juan Pablo II», *Auriensia* 9 (2006): 85-100; Fontbona, «La eclesiología de comunión», 453-481; Pedro Alberto Kunrath, «*A Eucaristia, páscoa da Igreja-comunhão em Tillard*», *Teocomunicação* 37 n.º 155 (2007): 109-123; José María Cantó, «La Eucaristía y su dinamismo eclesial: una visión de la teología eucarística de J.-M.R. Tillard», *Stromata* 65 n.º 1-2 (2009): 141-171 y 65 n.º 3-4 (2009): 207-234.

38 En opinión de Abad Ibáñez J. Zizioulas es la contraparte ortodoxa de esta profundización en el misterio eucarístico-eclesiológico. Cf. Abad Ibáñez, «Algunos jalones de la moderna eclesiología eucarística», 335.

donde el autor llega a afirmar inequívocamente el vínculo entre las dos porque el carácter de banquete de la Eucaristía implica que ella es una comida para compartir que de alguna manera unifica a los comensales³⁹ y sobre todo porque «el Señor dona el Cuerpo de su Pascua –cuerpo de reconciliación y de comunión– para que los fieles realicen esta *koinonía* traduciendo en su vida concreta “lo que ellos reciben”»⁴⁰. No obstante, aquí me limitaré a analizar su obra culmen donde su doctrina eucarística-eclesiológica llega a la madurez, nos referimos a *Chair de l’Eglise, chair du Christ* del año 1992⁴¹.

En *Carne de Cristo*, carne de la Iglesia, Tillard hace un profundo análisis de las fuentes bíblicas y patristicas que vinculan eucaristía e iglesia. Dedicándoles un capítulo a cada una.

En el capítulo bíblico, el autor profundiza en los términos paulinos de «estar en Cristo» y «en el Espíritu Santo» así como en la figura joánica de la vid y en la noción de «casa sacerdotal» de Pedro, así como la importancia de las obras en la carta de Santiago. Siempre llega a la conclusión que estas categorías suponen que el vínculo con Dios genera un vínculo con los hermanos. «No se puede “estar en Cristo” sin ser de su cuerpo, es decir, sin estar ligado *esencialmente* a los demás miembros del mismo. No se puede estar en la vid de Dios sin permanecer unido a los demás sarmientos. No se puede estar en la “comunidad sacerdotal” sin ser “piedra viva” de la “casa espiritual”. El autor de la carta de Santiago diría que no se puede estar en la fe sin estar en la caridad de las obras»⁴².

El proceso de ser incorporado a Cristo y a la Iglesia culmina con la Eucaristía y es en la comunión eucarística que uno alimenta el ser Iglesia. Por eso mismo agrega

Todo el que, al final de la iniciación cristiana «coma el cuerpo» sacramental de Cristo Jesús, lugar de la reconciliación de la humanidad, no podrá vivir ya una existencia solitaria. Todo el que beba del cáliz del Señor no podrá vivir ya solamente para sí

39 Cf. Jean-Marie Tillard, «L’Eucharistie et la fraternité», *Nouvelle Revue Théologique* 91 n.º 2 (1969): 124.

40 Jean-Marie Tillard, «Faisant memoire de ton Fils», *Parole et Pain* 9 (1972): 151, citado y traducido por Cantó, «La Eucaristía y su dinamismo eclesial: una visión de la teología eucarística de J.-M.R. Tillard», 148.

41 El presente artículo se basa en una traducción española, todas las citas expuestas corresponderán a la misma: Tillard, *Carne* En la página 20 de su libro, el autor reconoce que dicho título está inspirado en Efesios 5,27-32, donde se habla de la Iglesia como esposa de Cristo, es decir su propio cuerpo o carne de su carne inspirándose en Gn 2,21-23.

42 Tillard, *Carne* ..., 35.

mismo. Miembro del cuerpo, sarmiento de la vid, piedra viva de la morada sacerdotal, no existirá ya más que para Dios, en comunión fraterna. El momento en que se consigue una mayor intimidad con el Señor –ya que uno se hace entonces cuerpo suyo– es también el momento de mayor solidaridad con los otros⁴³.

En este contexto el autor interpreta la advertencia de 1Co 11,27 sobre comer y beber indignamente la Eucaristía como comer y beber separando el cuerpo eucarístico del cuerpo eclesial, es decir sin tener en cuenta el deber de caridad que genera el co-comulgar con los otros⁴⁴.

El autor abunda además en fuentes patrísticas particularmente en San Agustín, recordando todas las veces que el Obispo de Hipona insiste en que en la Eucaristía recibimos lo que somos, es decir el cuerpo de Cristo⁴⁵. Basados en estos textos Tillard llegará a afirmar que existe una relación perijóretica entre eucaristía e Iglesia, en palabras del propio autor: «Vista como una circumincesión de Cristo y de su cuerpo eclesial –una circumincesión cuyo *sacramentum* es la eucaristía–, la Iglesia se convierte para Agustín en el lugar de la *agapé* de Dios»⁴⁶. Es decir que la Eucaristía es la visibilización en la historia de una relación de mutua inmanencia entre Cristo y su Iglesia, ambas se entregan mutuamente.

Su gran afirmación en el tercer capítulo es que la Iglesia se transforma en el sacrificio que ella misma celebra. Esa transformación queda a la vista en la misericordia y el servicio, en el despojo de uno mismo del creyente para servir al prójimo incluso hasta la ofrenda radical de la vida en el martirio y en el sacrificio de alabanza que es la liturgia⁴⁷. La Eucaristía que es sacrificio, nos hace pues sacrificio, en ese sentido se dice que la Eucaristía hace la Iglesia⁴⁸. Para explicar este proceso usa la palabra «ósmosis», tan recogida en la bibliografía contemporánea, «hay una ósmosis total entre “las primicias de los dones de Dios bajo la nueva alianza” (el pan y el cáliz que el Señor “declaró sangre suya”, haciendo de ello “la oblación de la nueva alianza” y la cualidad interior de aquellos y aquellas que

43 Tillard, *Carne ...*, 39.

44 Cf. Tillard, *Carne ...*, 38.

45 Dentro de las fuentes citadas están los sermones 227 y 272 y el Sermo Denis 6. También cita a san Juan Crisóstomo que hace una afirmación idéntica en *In ICo Homilía 24*.

46 Tillard, *Carne ...*, 63. Nótese que el autor utiliza el término circumincesión, traducción de la palabra latina *circumincessio* de la palabra griega *perijóresis*.

47 El autor desarrolla largamente estas y otras dimensiones de lo que implica ser sacrificio entre las páginas 92 y 136.

48 Cf. Tillard, *Carne ...*, 92.

ofrecen “el sacrificio puro”⁴⁹. También usa la expresión «simbiosis»: «La Eucaristía y la Iglesia se nos han presentado en perfecta simbiosis, bajo el dinamismo de la palabra y del espíritu. La Iglesia viene del don de Dios acogido por la fe en el poder del Espíritu. La eucaristía es *ese* don en su totalidad comunicado por el Espíritu a la comunidad, para que en toda su existencia ésta sea de verdad, ya en esta Tierra y en la gloria eterna»⁵⁰.

En definitiva, la Eucaristía hace de la Iglesia lo que es, le transfiere su ser más profundo, esto es ser un sacrificio para el Padre. La Eucaristía es la continua donación de Jesús a su esposa, su propio cuerpo, para que ella se done totalmente a su esposo y Señor en la liturgia y en la ofrenda de la propia vida al servicio de los hermanos. Es esa dinámica que genera en la historia un «entramado de relaciones fraternales» que constituye la Iglesia⁵¹.

La obra de Tillard constituye la obra cumbre en el ámbito católico que liga inseparablemente la Eucaristía y la Iglesia. La reflexión a nivel académico estaba ya suficientemente madura para que dicha doctrina fuese canonizada en el magisterio y llegara a ser parte ya de la corriente principal del catolicismo. Ello ocurriría recién a inicios del siglo XXI.

1.7. Ecclesia de Eucharistia

Finalmente se llega al año 2003, en dicho año el Papa Juan Pablo II recibe en el magisterio católico, y por ende convierte en doctrina oficial y de primer orden, buena parte de las reflexiones que se estaban recuperando durante el siglo XX; ya desde el inicio la encíclica comienza con una afirmación audaz: «La Iglesia vive de la Eucaristía. Esta verdad no expresa solamente una experiencia cotidiana de fe, sino que encierra en síntesis *el núcleo del misterio de la Iglesia*» (EE 1). El destacado que aparece en el mismo documento refleja la importancia de dicha afirmación. El mismo documento está afirmando que está haciendo una afirmación eclesiológica de primerísimo orden. Esta afirmación audaz coloca a la Eucaristía a la par del Espíritu Santo como causa eficiente de la Iglesia⁵². La misma encíclica profundiza en su argumentación afirmando que esto se puede decir debido al carácter sacrificial de la Eucaristía, la cual produce una «misteriosa “contemporaneidad” entre aquel *Triduum* y el transcurrir de todos los siglos». Decir que la

49 Tillard, *Carne ...*, 120.

50 Tillard, *Carne ...*, 137.

51 Cf. Tillard, *Carne ...*, 141.

52 Cf. Ferraro, «“Ecclesia de Eucharistia vivit”: alcuni aspetti della lettera enciclica», 546.

Iglesia es generada por la Eucaristía no es poner dos generaciones paralelas, la Eucaristía y la Pascua sino reafirmar una única, la Pascua, que se actualiza en el hoy permanentemente por la Eucaristía.

La comunión que genera con Cristo es tan intensa, que los comulgantes son hechos sacramento, en palabras de la propia encíclica:

Al unirse a Cristo, en vez de encerrarse en sí mismo, el Pueblo de la nueva Alianza se convierte en «sacramento» para la humanidad, signo e instrumento de la salvación, en obra de Cristo, en luz del mundo y sal de la tierra (cf. *Mt* 5, 13-16), para la redención de todos. La misión de la Iglesia continúa la de Cristo: «Como el Padre me envió, también yo os envío» (*Jn* 20, 21). Por tanto, la Iglesia recibe la fuerza espiritual necesaria para cumplir su misión perpetuando en la Eucaristía el sacrificio de la Cruz y comulgando el cuerpo y la sangre de Cristo (EE 22).

Que se convierta en sacramento quiere decir que se convierta en Iglesia, ya que en palabras del Concilio Vaticano II ésta es «como sacramento» (LG1), este aspecto es explícitamente mencionado más adelante, donde se lee: «mediante la comunión del cuerpo de Cristo, la Iglesia alcanza cada vez más profundamente su ser “en Cristo como sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”» (EE 23, citando LG 1). Esta afirmación del Papa no debe entenderse como si el Pueblo de la Nueva Alianza ya existiese previamente y sólo después se convierte en sacramento, el pueblo de la Nueva Alianza comienza a existir con la Eucaristía, esto queda claro porque, unos párrafos antes dice:

Hay un *influjo causal de la Eucaristía* en los orígenes mismos de la Iglesia. Los evangelistas precisan que fueron los Doce, los Apóstoles, quienes se reunieron con Jesús en la Última Cena (cf. *Mt* 26, 20; *Mc* 14, 17; *Lc* 22, 14). Es un detalle de notable importancia, porque los Apóstoles «fueron la semilla del nuevo Israel, a la vez que el origen de la jerarquía sagrada». Al ofrecerles como alimento su cuerpo y su sangre, Cristo los implicó misteriosamente en el sacrificio que habría de consumarse pocas horas después en el Calvario. Análogamente a la alianza del Sinaí, sellada con el sacrificio y la aspersion con la sangre, los gestos y las palabras de Jesús en la Última Cena fundaron la nueva comunidad mesiánica, el Pueblo de la nueva Alianza (EE 21).

La analogía con la Antigua Alianza es clara, es el sacrificio y la aspersion de sangre el origen de la Alianza, y por ello análogamente es la Eucaristía el origen de la Nueva Alianza⁵³.

Más adelante en el número 23 se retoma la cita bíblica fundamental, 1 Co 10, 16-17 con alguna cita patrística explicativa, la línea argumental es similar a la desarrollada más arriba, el número termina afirmando: «La argumentación es terminante: nuestra unión con Cristo, que es don y gracia para cada uno, hace que en Él estemos asociados también a la unidad de su cuerpo que es la Iglesia» (EE 23).

Como se ha visto la encíclica presenta una fuertísima causalidad de la Eucaristía a la Iglesia, incluso se afirma que las notas clásicas de la Iglesia: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, le llegan a la Iglesia desde la Eucaristía. En palabras de la encíclica:

Como he recordado antes, si la Eucaristía edifica la Iglesia y la Iglesia hace la Eucaristía, se deduce que hay una relación sumamente estrecha entre una y otra. Tan verdad es esto, que nos permite aplicar al Misterio eucarístico lo que decimos de la Iglesia cuando, en el Símbolo niceno-constantinopolitano, la confesamos «una, santa, católica y apostólica». También la Eucaristía es una y católica. Es también santa, más aún, es el Santísimo Sacramento (EE 26).

Aquí es cuando el Papa da un paso decisivo. Debido a la relación estrecha entre Eucaristía e Iglesia, la Iglesia sólo puede llegar a ser lo que le permite su causa eficiente, la Eucaristía. Si la Iglesia es una, santa, católica y apostólica, como se confiesa desde hace siglos, entonces esas mismas cuatro notas también son de la Eucaristía. Lamentablemente la encíclica únicamente profundizará en la nota de la apostolicidad. Es bastante intuitivo y directo el hecho de que la Eucaristía sea el sacramento de la unidad y el santísimo sacramento y por lo tanto el vínculo entre la Eucaristía y esas dos notas de la Iglesia son bastante claros. Lo que no resulta evidente es la nota de la catolicidad; Jesús Castellano ve la nota de la catolicidad en el hecho de que se celebra por todos y en todos lados⁵⁴. Respecto a la apostolicidad de la Eucaristía esta nota le viene dada porque Jesús se la confió

53 Cf. Benedito Beni dos Santo, «A Igreja que vive da Eucaristia», *Revista de Cultura Teologica* 14 n.º 54 (2006): 10. Sobre la relación entre la Nueva Alianza y la Iglesia cf. Valentín Goldie, «La nueva alianza como categoría eclesiológica», *Gregorianum* 101 n.º 2 (2020): 317-337.

54 Cf. Jesús Castellano, «La Eucaristía que edifica la Iglesia: Diez tesis de eclesiología eucarística», *Phase* 45 n.º 266-267 (2005): tesis 2.

a sus apóstoles, por lo tanto, Eucaristía y sucesión apostólica están íntimamente ligadas (cf. EE 28).

Luego de haber insistido abundantemente en la relación causal desde la Eucaristía hacia la Iglesia el sumo pontífice dedica varios números a hacer una advertencia. En esa advertencia básicamente recuerda que para que la Eucaristía realice la comunión eclesial ésta debe celebrarse dentro de la integridad de los vínculos de comunión, es decir, cuando se celebra con la misma fe, se reconocen todos los sacramentos y se está en unidad jurídica con los pastores de la Iglesia especialmente el obispo de Roma (cf. 35-36). Esto pone un límite al hecho de que la Eucaristía genere la Iglesia, la Eucaristía genera la Iglesia bajo ciertas condiciones. Esta advertencia que hunde sus raíces en la carta de San Pablo a los Corintios (1 Co 11,28) y en la tradición patristica interpretando ese pasaje,⁵⁵ tiene como consecuencia que quizá sería más apropiado decir «la Eucaristía perfecciona la Iglesia» en vez de «la Eucaristía hace la Iglesia», ya que para que algo perfeccione a algo deben haber además otros elementos. El magisterio sin embargo optó por la segunda fórmula que debe ser entendida con la advertencia que la misma encíclica presenta.

Parece claro que según la encíclica el binomio Eucaristía-Iglesia presenta cierta asimetría, en la que predomina la direccionalidad desde la Eucaristía hacia la Iglesia⁵⁶. Se puede entonces afirmar que la doctrina propuesta por de Lubac donde el binomio era mucho más simétrico es corregido. «La encíclica lo insinúa corrigiendo finamente el eslogan común, pero claramente impreciso, que precipitadamente repite “La Eucaristía hace la Iglesia y la Iglesia hace la Eucaristía”, lo corrige diciendo “la Eucaristía edifica la Iglesia, la Iglesia hace la Eucaristía” (EE 26), entendiendo que ¡la acción de la Iglesia sobre la Eucaristía es puramente instrumental!»⁵⁷

55 La misma encíclica cita a San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre Isaías* 6,3.

56 Cf. por ejemplo Domingo Salado Martínez, «Eucaristía e Iglesia (Una breve relectura crítica de la eclesiología eucarística contenida en la encíclica *Ecclesia de Eucharistia* del Papa Juan Pablo II)», *Teología Espiritual* 48 n.º 141 (2004): 43; José María Cantó, «La Eucaristía y la Iglesia en los textos del Concilio Vaticano II», *Stromata* 69 n.º 1-2 (2013): 22.

57 «L'enciclica lo insinua corregendo finamente lo slogan corrente, ma chiaramente approssimativo, che frettolosamente fa ripetere “l'Eucaristia fa la Chiesa, e la Chiesa fa l'Eucaristia”; lo corregge dicendo: “l'Eucaristia edifica la Chiesa, e la Chiesa fa l'Eucaristia” (n 26), intendendo che l'azione della Chiesa sull'Eucaristia è puramente strumentale!» Giuseppe Colombo, «Ecclesia de Eucharistia: La lettera enciclica di Giovanni Paolo II», *Teologia* 29 n.º 4 (2004): 410. Si bien lo manifestado por los tres autores precedentes son muy convincentes y están en sintonía con lo que se lee en la encíclica no falta quien sigue presentando este binomio de forma tal que pareciera que

1.8. Implicaciones para el tratado de Eclesiología

Hasta aquí se ha presentado la doctrina del vínculo entre Eucaristía e Iglesia. Se ha presentado sus fundamentos bíblicos y patristicos, la forma en que dicha doctrina fue sostenida en el medioevo y comenzó a diluirse en la modernidad. Inmediatamente se fue presentando el resurgimiento de dicha doctrina, la manera en que floreció en el Vaticano II, así como sus progresos posconciliares que llegaron a fructificar con la encíclica *Ecclesia de Eucharistia*. Ahora que el vínculo entre Eucaristía e Iglesia está bien estudiado y asumido por el magisterio es hora de preguntarse cómo encaja esta doctrina en la globalidad de la Eclesiología.

Existen múltiples formas de presentar un tratado eclesiológico. Basta con ver los índices de los manuales de teología para descubrir la enorme variedad de formas de presentar el misterio de la Iglesia. A pesar de la gran variedad de formas que existen, las eclesiologías pueden dividirse en dos categorías: eclesiologías dípticas y eclesiologías trípticas.

Las eclesiologías dípticas suelen dividir el tratado sobre la Iglesia en dos grandes partes. Por un lado, la dimensión invisible-mistérica de la Iglesia, y por otro la dimensión visible-institucional de la misma. Esta mentalidad asume la eclesiología preconiliar, que era básicamente una justificación de la jerarquía y le agrega la novedad emergida del Vaticano II que incorpora toda la dimensión de misterio. Esta mentalidad díptica es la que en buena medida informa el texto de la *Lumen Gentium*. Veamos un párrafo donde esto queda claramente ilustrado:

Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia

la relación entre ambos elementos fuese simétrica, cf. por ejemplo Santiago García Acuña, «Iglesia y Eucaristía: meditación teológica a la luz de la encíclica *Ecclesia de Eucharistia*», *Scripta Fulgentina* 14 n.º 27-28 (2004): 57-83.

sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef 4,16) (LG 8).

Nótese la cantidad de binarios que encontramos en este texto: sociedad provista de órganos jerárquicos – Cuerpo místico de Cristo, asamblea visible – comunidad espiritual, Iglesia terrestre – Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, elemento humano – otro elemento divino. El binarismo llega a comparar el misterio de la Iglesia con el de Cristo, misterio siempre entendido binariamente, verdadero Dios y verdadero hombre. Se puede ver entonces que el Concilio Vaticano II habla en binarios que implica una mentalidad que aquí se denomina «díptica».

Las eclesiologías trípticas, como su nombre lo indica, dividen el tratado sobre la Iglesia en tres grandes partes. Esta triple división tiene un doble fundamento. El primer fundamento es que la Iglesia es «como un sacramento» (LG 1). El segundo fundamento es que al usarse esa categoría para explicar lo que es la Iglesia se recurre también a la forma clásica de presentar la teología de los sacramentos. Los medievales veían los sacramentos trípticamente expresando esta mentalidad con tres categorías latinas: *res tantum*, *sacramentum tantum* y *res et sacramentum*⁵⁸. Si la Iglesia es como un sacramento y la teología sacramental se articula en tres dimensiones, los eclesiólogos trípticos aplican cada una de las dimensiones con la que la escolástica analizó los sacramentos a la Iglesia. Así pues, el *res tantum* de la Iglesia se corresponde a su dimensión de misterio, la unidad de todo el género humano con la Santísima Trinidad por la que Dios asocia a sus elegidos a la *perijóresis* divina⁵⁹. El *sacramentum tantum*, en cambio, se corresponde a toda la dimensión institucional o societaria, es desarrollando este aspecto que se habla de los concilios y de la autoridad del romano pontífice, por ejemplo. Es esta sección de la eclesiología que es el fundamento dogmático para el derecho canónico. Los eclesiólogos trípticos discrepan sobre qué elementos de la Iglesia son *res et sacramentum*. Salvador Pié-Ninot, un eclesiólogo tríptico, presenta en uno de sus libros un esquema de las distintas respuestas a esta cuestión⁶⁰. A los

58 Estas categorías fueron usadas por Inocencio III en el año 1202 en el documento *Cum Marthae circa* (cf. DH 783) y usadas y explicadas por santo Tomás de Aquino, cf. Sent. IV, d. 4. q. 1, a.4, qc. 2. El doctor angélico consideraba el *res tantum* como la realidad teologal última, el *sacramentum tantum* como el signo externo y el *res et sacramentum* como el signo interno.

59 Cf. Pedro Alberto Kunrath, «A Eucaristia e a Igreja como missão», *Teocomunicação* 33 n.º 140 (2003): 239.

60 Cf. Salvador Pié-Ninot, *Eclesiología: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*, (Salamanca: Sígueme, 2015), 193-196. Aquí presenta que el *res et sacramentum* aplicado a la eclesiología, se

efectos de este artículo, junto al propio Pié-Ninot, se asume que la dimensión de *res et sacramentum* se corresponde a la Iglesia vista desde una perspectiva comunitaria, entendiendo comunidad como un entramado o red de relaciones. Así pues, la eclesiología tríplica que se asume ve a la Iglesia en tres dimensiones: misteriosa, institucional o societaria, y comunitaria.

En efecto, una lectura atenta de la LG proporciona elementos para las tres dimensiones de la sacramentalidad eclesial («*res sacramenti Ecclesiae*» / «*res et sacramentum Ecclesiae*» / «*signum tantum sacramenti Ecclesiae*»), que pueden dar razón de su realidad total y describirse de la siguiente forma: 1. La Iglesia sacramento como *realidad de filiación divina y de paternidad universal*. Expresa su «realidad teológica» y «última» (*res sacramenti Ecclesiae*) [...]. 2. La Iglesia sacramento como *comunidad de creyentes en Cristo*. Expresa su «signo eclesial interior» (*res et sacramentum sacramenti Ecclesiae*) [...]. 3. La Iglesia sacramento como *sociedad eclesial*. Expresa su «signo eclesial exterior» (*signum sacramenti Ecclesiae*)⁶¹.

En la perspectiva díplica la Eucaristía se considera bisagra entre el elemento visible e invisible. Es justamente por ser puente entre lo visible y lo invisible que algunos autores de mentalidad tríplica lo consideran como la *res et sacramentum* de la Iglesia. En la perspectiva tríplica que se ha adoptado, la Eucaristía es una triple bisagra entre el misterio y la comunidad, entre el misterio y la institución y entre la comunidad y la institución, lo que hace más compleja su incorporación al tratado de Eclesiología.

1.8.1. Entre lo visible y lo invisible

Cuando en el año 1825 J.A. Möhler escribió su eclesiología, lo hizo desde una mirada díplica, ciertamente revolucionaria en su época. Presenta a la Iglesia como una criatura del Espíritu Santo derramado en Pentecostés, que genera una dinámica interna en aquellos creyentes de modo que comienza a desarrollarse orgánicamente la institucionalidad que conocemos, con las iglesias locales a cargo de obispos diocesanos, los cuales interactúan con los demás obispos cercanos bajo la cabeza del arzobispo metropolitano, los que a su vez interactúan en un

puede referir a: la asamblea eucarística (A.G. Martimort, Y. Congar, P. Tena), la meta empírica de la Iglesia (W. Beinert), los vínculos reales entre los creyentes (J.H. Nicolas), las estructuras de la Iglesia pero en cuanto a su eficacia respecto a la salvación (T. Citrini, C. Gouyau), la totalidad de la Iglesia (A. Dulles).

61 Pié-Ninot, *Eclesiología...*, 195.

espacio más grande llamado patriarcado. Todo es fruto de la acción del Espíritu en una dinámica comunal⁶². La obra de Möhler es fascinante, por el tiempo en que fue elaborada, pero la Eucaristía no figura en su eclesiología. Decir, como se viene diciendo a lo largo de todo el artículo que la Iglesia es creatura de la Eucaristía, implica colocarla en un cierto paralelismo con el Espíritu Santo⁶³. Entre Dios que redime al mundo y lo hace formando un pueblo llamado Iglesia, un pueblo que son relaciones con la Trinidad, y la sociedad que tenemos visible, se encuentra la Eucaristía, como el instrumento con el que Dios crea a la Iglesia, sosteniéndola en su ser permanentemente.

Un texto del Vaticano II parece ser bastante esclarecedor, ahí se lee «la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo, está representada y se realiza por el sacramento del pan eucarístico (cf. *1 Co* 10,17)» (LG 3). La Iglesia no sólo se manifiesta en la celebración eucarística, también se realiza en ella. Apoyados en este texto del Vaticano II se puede introducir toda la doctrina arriba desarrollada que vincula la Eucaristía y la Iglesia. Se trata entonces de presentar una mirada en que la Trinidad incluye en su dinámica a personas elegidas, lo hace mediante el instrumento de la Eucaristía. Para ello es necesario reivindicar el lugar de la Última Cena como hito fundacional de la Iglesia, lo que el Concilio parece ignorar. Justamente el Concilio afirma que «la Santa Iglesia, que ya fue prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza, constituida en los tiempos definitivos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará gloriosamente al final de los tiempos» (LG 2). Como se ve la Última Cena no figura explícitamente en el proceso fundacional de la Iglesia. Ciertamente es algo que se debiera explicitar, fundamentándose en *Ecclesia de Eucharistia* que subraya la importancia fundacional de la institución de la Eucaristía (cf. EE 21). Es el conjunto del misterio pascual que da a luz a la Iglesia, y la Eucaristía es el memorial que actualiza siempre ese misterio y por ende sostiene a la Iglesia en su ser permanentemente.

Si la asamblea eucarística manifiesta y realiza la Iglesia, de la estructura ministerial de la asamblea eucarística emerge una jerarquía que se traslada a otros ámbitos de la vida eclesial. Los obispos, presbíteros y diáconos existen para la asamblea eucarística y a partir de ella, es decir, su función en la sociedad provista de sus órganos jerárquicos son la extensión de su función litúrgica en la cele-

62 Cf. Johann Adam Möhler, *La unidad en la Iglesia*. Tr. por Daniel Ruiz Bueno, (Pamplona: Eunote, 1996).

63 Cf. Ferraro, «“Ecclesia de Eucharistia vivit”: alcuni aspetti della lettera enciclica», 546.

bración eucarística⁶⁴. El obispo preside la Eucaristía y por ende es la cabeza de la sociedad eclesial, con sus funciones de gobierno. Los presbíteros concelebran la Eucaristía y por ende tienen una función de asesoramiento del obispo en el gobierno de la diócesis. Los diáconos tienen una función de servicio en las mesas de la Palabra y de la Eucaristía en las asambleas litúrgicas y por ello tienen una función de servicio en las mesas de los pobres. La ministerialidad de los laicos en las asambleas eucarísticas tienen su contraparte con la vida societaria de la Iglesia.

Se puede visualizar entonces cómo el discurso que considera a la Iglesia como una unidad compuesta y que unifica al Cuerpo místico de Cristo, la comunidad espiritual, la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, el elemento divino con la sociedad provista de órganos jerárquicos, la asamblea visible, la Iglesia terrestre y el elemento humano pasa por un discurso que incorpora a la Eucaristía como enlace. En el siglo XXI ya no es aceptable el enfoque de J.A. Möhler que atribuía esa función exclusivamente al Espíritu Santo⁶⁵.

1.8.2. Entre el misterio, la comunidad y la institución

Cuando se analiza una eclesiología tríptica que no considera la asamblea eucarística como el *res et sacramentum* de la Iglesia, debemos enfrentarnos a un análisis más complejo. El análisis díptico suele olvidarse de la dimensión comunitaria de la Iglesia, del considerar a la Iglesia como un entramado de relaciones. Los eclesiólogos trípticos podrán sin ninguna dificultad asumir que es la Eucaristía la que está a la base del entramado jerárquico e institucional de la Iglesia, como acaba de ser descrito en el subapartado anterior. Haber incorporado la dimensión comunitaria supone considerar a la Eucaristía como la fuerza divina que hace posible la fraternidad, y al mismo tiempo deberá considerarla como la fuerza divina que humaniza y diviniza las relaciones institucionales.

64 Toda la eclesiología en Afanasiev, *The Church...*, está edificada sobre esta premisa. También en el ámbito católico y muy recientemente se ha asumido esa posición, cf. por ejemplo Pedro Alberto Kunrath, «A reflexão eclesiológico-eucarística a partir do concílio Vaticano II», *Teocomunicação* 35 n.º 148 (2005): 211.

65 La elección de la eclesiología de J.A. Möhler se realizó por ser una eclesiología anterior al proceso que comenzó a valorar la Eucaristía en la Eclesiología. Conforme se fueron paulatinamente añadiendo las reflexiones de de Lubac, Afanasiev y otros la Eucaristía comienza a ir incorporándose como elemento constitutivo de la Iglesia, por ello no está ausente de los manuales de teología previos a *Eccllesia de Eucharistia*. Entendemos que ahora debiera tener un rol mucho más preponderante que antes.

El propio J.M. Tillard parece haber estado argumentando buena parte de su libro que es la Eucaristía el fundamento de la vida fraterna la cual es una dimensión explícita de la Iglesia. Luego de argumentar que Jesús, ofrenda de amor al Padre, convierte a la Iglesia en ofrenda al Padre mediante la ofrenda eucarística, lo cual le lleva a afirmar que la carne de la Iglesia es la carne de Cristo, el teólogo canadiense remata afirmando: «Describir la “carne de la Iglesia” como un entramado de relaciones fraternales en donde la persona se “desase” de sí misma en el sacrificio de la ágape, que hace a su ser cristiano inseparable del de los *otros*, es negarse a hacer de la Iglesia una suma o una yuxtaposición de individuos “justificados”»⁶⁶. Es justamente la Eucaristía donde continuamente Jesús está entregándose por nosotros en un acto de amor que nos da la fortaleza de amar a nuestros hermanos, y es ese amor eucarístico que termina generando ese entramado de relaciones fraternas eucaristizadas que es la Iglesia⁶⁷. El vínculo entre Eucaristía y fraternidad estuvo claro desde tiempos bíblicos cuando san Pablo regañó a los corintios por celebrar una eucaristía sin el contexto de fraternidad por ella exigida (cf. 1Co 11), y en la fraternidad expresada con los pobres también desde el principio. Afanasiev llega incluso a afirmar que:

En la Iglesia primitiva la caridad individual no existía o en todo caso existía en una manera muy limitada. En lugar de esto, cada miembro de la Iglesia ofrecía su don de amor a la asamblea eucarística. De estas ofrendas, se recolectaba un «tesoro de amor» de donde se sacaban los medios para las tareas asistenciales. «Si un miembro sufre, todos sufren juntos» (1Co 12,26). Este sufrimiento era aliviado por la acción de todos por medio de aquel, al que se le había confiado el ministerio especial de la asistencia [...] El ministerio de la asistencia apareció relativamente pronto en la Iglesia; sería preciso decir que apareció al mismo tiempo que la primera asamblea eucarística⁶⁸.

66 Tillard, *Carne ...*, 141.

67 Cf. también Pedro Carlos Cipolini, «Igreja e Eucaristia, festa e sacrificio», *Revista Eclesiástica Brasileira* 66 n.º 261 (2006): 37; José María Cantó, «Eucaristía eclesial e Iglesia eucarística según la teología de F.X. Durwell», *Stromata* 67 n.º 3-4 (2011): 206.

68 «In the early church individual charity either did not exist at all or in a very limited way. Instead, every member of the Church offered his gift of love to the Eucharistic assembly. Out of these offerings a “treasury of love” was collected from which in turn the means for the work of assistance were taken. “if one member suffers, all suffer together” (1Co 12,26). This suffering was alleviated by the action of all through the one who was entrusted with the special ministry of assistance. [...] The ministry of assistance appeared in the Church quite early. It would be more precise to say that it appeared with the first Eucharistic assembly». Afanasiev, *The Church ...*, 3726ss.

La Eucaristía es la portadora de la fuerza divina que posibilita que la Iglesia sea una fraternidad, una humanidad redimida en sus relaciones, o a decir de Tillard «un espacio en donde se recrea el entramado de la humanidad-que-Dios-quiere»⁶⁹. Esto quiere decir también que es fundamental una actitud de apertura a la fraternidad con los co-comulgantes de quienes se acercan a una comunidad a celebrar la Eucaristía⁷⁰.

Se había afirmado también que la asamblea eucarística es la fuente de la institucionalidad, ya que el rol en todos los aspectos de la vida eclesial de todos los integrantes de la Iglesia es una extrapolación del lugar que se tiene en la asamblea eucarística. Así pues, el lugar en la vida institucional es extrapolado de la asamblea eucarística, pero al mismo tiempo la fuerza de la Eucaristía nos lleva a experimentar un amor fraterno por el otro. Es esta combinación de vínculos institucionales y fraternos, ambos con origen en la Eucaristía, lo que informa la relación entre obispos y presbíteros, entre los obispos y presbíteros con el resto del pueblo de Dios. Sin la fuerza sobrenatural del amor fraterno, el vínculo entre un presbítero y un obispo es el vínculo entre un empleado y su jefe, el vínculo entre los fieles y su párroco es el vínculo entre un cliente y el gerente de una tienda de barrio. Las relaciones eucarizadas informan las relaciones de una institución eucarística. La Eucaristía informa a la Iglesia en todas sus dimensiones.

2. El reconocimiento de la anáfora de Addai y Mari y sus implicancias

Desde el inicio mismo del cristianismo éste se difundió por el imperio romano, pero más allá. Un ejemplo de ello es su difusión por el imperio persa, en la zona entre los ríos Tigris y Éufrates, en el hoy Iraq. Ahí se estableció una comunidad cristiana en la ribera oriental del Éufrates. El mismo apóstol Santo Tomás habría evangelizado esas tierras y cuando siguió su camino hacia otros lugares habría dejado a cargo de la comunidad a dos de sus discípulos: Addai y Mari. Dichos cristianos, por ser ajenos al imperio romano no participaron de los concilios ecuménicos antiguos, que fueron convocados por el emperador de Roma. A pesar de ello recibieron los concilios de Nicea y Constantinopla por correspondencia. Por razones más políticas que dogmáticas rechazan el concilio de Éfeso y más adelante el de Calcedonia. Por tales motivos fueron considerados nestoria-

69 Tillard, *Carne ...*, 141.

70 Cf. Roberto Russo, *La liturgia, experiencia de comunión*, (Bogotá: CELAM, 2002), 62; Joan María Canals, «La Eucaristía, misterio de comunión», *Phase* 41 n.º 244 (2001): 285-286.

nos hasta fines del siglo XX. El dinamismo de dicha Iglesia está atestiguado por haber sido la base misionera para procesos evangelizadores en India y China, que sin tener el éxito numérico y cultural de la evangelización europea logra forjar comunidades que se encontrarán con el cristianismo europeo en la época de los grandes viajes a fines de la Edad Media y principios de la Época Moderna. Hacia el año 1553 y fruto del encuentro con misioneros europeos, una parte de dicha Iglesia ingresa a la plena comunión con la Iglesia Católica Romana, la Iglesia Católica Caldea, otra parte permanece independiente, se trata de la Iglesia Asiria Oriental. Ambas Iglesias fueron fuertemente perseguidas en tiempos del imperio otomano y bajo el régimen iraquí durante el siglo XX. Ambas Iglesias son hoy numéricamente pequeñas, a principios del siglo XXI la Iglesia Católica Caldea tenía unos 700.000 fieles y la Asiria Oriental unos 250.000⁷¹.

Dentro del legado cultural de la Iglesia Asiria Oriental existe una anáfora eucarística atribuida a Addai y Mari, sucesores del apóstol Tomás. Occidente tomó contacto por primera vez con esta anáfora en el siglo XVI cuando sus misioneros toman contacto con las iglesias asiáticas⁷². La peculiaridad de esta anáfora es que no contiene explícitamente las palabras de la institución de la Eucaristía.

Después del Vaticano II la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria Oriental empiezan un proceso de diálogo ecuménico. La cuestión cristológica era la principal a tratar. En el año 1994 se llegó a un acuerdo histórico, donde quedó claro que no había diferencias en materia cristológica con dicha Iglesia que llega a afirmar como parte del depósito de su fe una fórmula cristológica similar a la del concilio de Calcedonia⁷³. Habiendo superado la principal barrera cristológica ambas iglesias se proponen continuar el diálogo intentando superar las diferencias. Una de las cuestiones era la anáfora de Addai y Mari, donde el reconocimiento de la validez de dicha anáfora por parte de la Iglesia Católica era fundamental. Al mismo tiempo comienza a surgir una cuestión pastoral de primerísimo orden. La crisis de los cristianos iraquíes lleva a que sea poco común poder celebrar una Eucaristía con un sacerdote de rito propio. Surge entonces la duda de si es lícito

71 Para una primerísima y elemental aproximación a los datos de la Iglesia Asiria Caldea en Iraq cf. por ejemplo: Guy Vanhoomissen, «Une Messe sans paroles de consécration?», *Nouvelle Revue Théologique* 127 n.º 1 (2005): 36-37; Luis Fernando Álvarez, «La anáfora de Addai y Mari: Verdadera plegaria eucarística», *Phase* 43 n.º 257 (2003): 409.

72 Cf. Cesare Girauda, «L'anafora degli apostoli Addai e Mari: la "gemma orientale" della Lex orandi» en *Divinitas* 47 n.º Numero speciale (2004): 109.

73 Cf. Juan Pablo II y Mar Dinkha IV, «Declaración cristológica común entre la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente (1994)», *Diálogo Ecuménico* 30 n.º 97 (1995): 257-259.

excepcionalmente para los católicos de rito caldeo comulgar en la Iglesia Asiria Oriental. Nuevamente todo se reduce a la validez o no de dicha anáfora. El 17 de enero de 2001 la Congregación para la Doctrina de la Fe concluyó que dicha anáfora era válida, posibilitando entonces la intercomuni3n bajo determinadas circunstancias⁷⁴. La declaraci3n como v3lida de dicha an3fora sin las palabras de la instituci3n gener3 un cierto revuelo, ya que obliga a la Iglesia a reconsiderar la forma del sacramento de la Eucaristía.

2.1. El reconocimiento de la an3fora

A la hora de desarrollar los argumentos que llevaron al reconocimiento de la an3fora conviene comenzar presentando brevemente su texto. El texto de la an3fora fue originariamente escrito en siríaco; no me fue posible conseguir una traducci3n completa al espa3ol, aunque sí pude conseguir una traducci3n completa al italiano. A continuaci3n, se presenta la versi3n en espa3ol complet3ndola con una traducci3n propia de los fragmentos faltantes publicados en italiano. En este caso lo que aparece entre par3ntesis rectos est3n tomados del texto citado, mientras que la numeraci3n de los p3rrafos es propia para facilitar las citaciones posteriores.

¡La gracia de nuestro Se3or [Jesucristo, el amor de Dios Padre y la comuni3n del Esp3ritu Santo est3 con todos nosotros, ahora y en todo tiempo, y por los siglos de los siglos]!

Am3n

¡Arriba sean sus mentes!

Hacia ti est3n, Dios [de Abraham, de Isaac y de Israel, rey loable]

¡La oblaci3n a Dios, Se3or de todos, es ofrecida!

Es conveniente y justo

1. Es digno de alabanza de todas nuestras bocas y de confesi3n de todas nuestras lenguas el Nombre adorable y alabable del Padre, del Hijo y del Esp3ritu Santo, que cre3 el mundo por su gracia, y a sus habitantes por su piedad, y redimi3 a los hombres por su clemencia, e hizo una gran gracia a los mortales. Tu grandeza,

74 Cf. «Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East», Pontifical Council for Promoting Christian Unity, acceso el 26 de agosto de 2020, http://www.vatican.va/roman_curia/Guidelines_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20011025_chiesa-caldea-assira_en.html.

Señor, adoran miles de miles de seres superiores y diez mil miríadas de ángeles, las huestes de seres espirituales, ministros de fuego y espíritu, junto a los santos querubines y serafines alaban tu Nombre, vociferando y alabando [incesantemente y gritando el uno al otro diciendo]:

2. Santo, santo, [santo es el Señor Dios potente; llenos están el cielo y la tierra de su alabanza. ¡Hosanna en las alturas y hosanna al Hijo de David! Bendito el que viene y vendrá en el nombre del Señor. ¡Hosanna en las alturas!]
3. Y con estas potencias celestes te confesamos, Señor, también nosotros tus débiles, enfermos y míseros siervos, porque nos hiciste una gran gracia que no se puede pagar: porque revestiste nuestra humanidad para vivificarnos por medio de tu divinidad, elevaste nuestra opresión y levantaste nuestra caída, resucitaste nuestra mortalidad, perdonaste nuestras deudas, justificaste nuestra condición de pecado, iluminaste nuestra mente, superaste, Señor nuestro y Dios nuestro, a nuestros adversarios e hiciste resplandecer la debilidad de nuestra naturaleza enferma con las abundantes misericordias de tu gracia. Y por todas [tus ayudas y tus gracias para con nosotros te damos alabanza, honor, confesión y adoración, ahora y en todo tiempo por lo siglos de los siglos. (R/ Amén)]⁷⁵.

75 Hasta aquí la traducción es mía de una traducción italiana en base a la traducción latina de W.F. Macomber, los textos que aparecen entre paréntesis rectos son parte del *textus receptus* pero no están incluidos en el códice de Mar Isaías

«La grazia del Signore nostro [Gesù Cristo, e l'amore di Dio Padre, e la comunione dello Spirito Santo sia con tutti noi, ora e in ogni tempo, e nei secoli dei secoli!]

Amen

In alto siano le vostre menti!

A te sono, Dio [di Abramo e di Isaaco e di Israele, re lodabile]

L'oblazione a Dios, Signore di tutti, viene offerta!

È conveniente e giusto

È degno di lode da tutte le nostre bocche e di confessione da tutte le nostre lingue il Nome adorabile e lodabile del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, che creò il mondo nella sua grazia, e i suoi abitanti nella sua pietà, e rédense gli uomini nella sua clemenza, e fece una grande grazia ai mortali. La tua grandezza, Signore, adorano melle migliaia di esseri superiori e diecimilla miriardi di Angeli, le schiere di esseri spirituali, ministri di fuoco e di spirito, insieme con i Cherubini e i Serafini santi lodano il tuo Nome, vociferando e lodando [incesantemente, e gridando l'uno all'altro e dicendo]: Santo, santo [santo è il Signore Dio potente; pieni sono il cielo e la terra delle sue lodi. Osanna nei luoghi eccelsi e osanna al Figlio de David! Benedetto colui che viene e verrà nel nome del Signore. Osanna nei luoghi ecclesi!]

E con queste potenze celesti ti confessiamo, Signore, anche noi tuoi servi deboli e infermi e miseri, perché facesti a noi una grande grazia che non si può pagare: poiché rivestisti la nostra umanità per vivificarci attraverso la tua divinità, ed elevasti la nostra oppressione, e rialzasti la nostra caduta, e risucitasti la nostra mortalità, e rimettesti i nostri debiti, e giustificasti la nostra condizione di

4. Tú Señor, por tus muchas e inefables misericordias haz memoria buena de todos los padres piadosos y justos que han sido agradables a tus ojos en la conmemoración del cuerpo y la sangre de tu Cristo que te ofrecemos sobre el altar puro y santo, como tú nos enseñaste; y danos tranquilidad y la paz que de ti proceden todos los días del siglo. Amén
5. Para que conozcan todos los habitantes de la tierra que tú eres el único Dios, Padre verdadero. Tú, que enviaste a nuestro Señor Jesucristo, tu querido Hijo; él mismo, Dios y Señor nuestro, nos enseñó por medio de su evangelio vivificante: toda la pureza y santidad, de los profetas, de los apóstoles, de los mártires de los confesores, de los obispos, de los sacerdotes, de los diáconos y de todos los hijos de la Iglesia, santa y católica que han sido sellados con el sello vivificante del santo Bautismo.
6. Y también Señor, nosotros tus pobres servidores, débiles y míseros, que estamos congregados en tu nombre y asistimos ante tu presencia en este instante hemos recibido por tradición el ejemplo que viene de ti, alegrándonos, glorificando, exaltando, conmemorando y alabando y celebrando, este misterio grande y tremendo de la pasión, de la muerte y de la resurrección de nuestro Señor Jesucristo.
7. Venga Señor tu Espíritu Santo y descienda sobre esta oblación de tus siervos, y la bendiga y santifique a fin que sea para la remisión de las deudas y perdón de los pecados para la gran esperanza de la resurrección de los muertos y para la vida nueva en el Reino de los cielos con todos los que han sido agradables a tus ojos⁷⁶.
8. Y por toda tu economía admirable para con nosotros te confesamos y te alabamos incesantemente, en tu Iglesia redimida por la sangre preciosa de tu Cristo, con bocas abiertas y rostros descubiertos, dando [alabanza, honor, confesión y adoración a tu Nombre vivo, santo y vivificante, ahora y en todo tiempo, por los siglos de los siglos].
9. ¡Amén!⁷⁷

peccato, e illuminasti la nostra mente, e superasti, Signore nostro e Dio nostro, i nostri avversari, e facesti risplendere la debolezza della nostra natura inferma con le misericordie abbondanti della tua grazia. E per tutti [i tuoi aiuti e le tue grazie verso di noi ti rendiamo lode e onore e confessione e adorazione, ora e in ogni tempo, e nei secoli dei secoli. (R/ Amen)]». Giraud, «L'anafora degli apostoli Addai e Mari: la "gemma orientale" della Lex orandi», 112-113. Continúa con una traducción al español.

76 Álvarez, «La anáfora de Addai y Mari: Verdadera plegaria eucarística», 413-414. Continúa la versión italiana.

77 «E per tutta la tua economia mirabile verso di noi ti confessiamo e ti lodiamo incesantemente, nella tua Chiesa redenta nel sangue prezioso del tuo Cristo, con bocche aperte e a volti scoperti,

La plegaria es notoriamente familiar en su estructura. El diálogo inicial entre presidente y asamblea es casi idéntico al que tenemos en el Misal Romano, seguido de lo que perfectamente podría ser un prefacio, el santo y el possanto, que complementa los contenidos del prefacio. Llama la atención la no conmemoración de la Virgen María, aunque sí hay alusión genérica a cristianos del pasado en el párrafo 4. A partir del párrafo 6 comienzan los elementos extraños. Como se habrá notado no existe un relato de la institución, no obstante, el párrafo 6 es considerado por algunos autores un cuasi relato o relato en germen⁷⁸, categoría que no es del todo fácil de definir. Lo que es claro que hay es referencia a una «tradición», es decir que es como si la plegaria presupusiese que el relato ya es conocido y asumido. Quizás podríamos hablar de una analogía a la tradición joánica de la Cena, donde justamente no hay relato quizá porque el autor del cuarto evangelio suponga que el relato ya es conocido. Únicamente luego de esta alusión a la tradición del Señor aparece una parte epiclética en el 7º párrafo donde se pide que el Espíritu Santo transforme los dones del pan y del vino y que genere un efecto en la asamblea.

En definitiva, tenemos una plegaria suficientemente familiar para reconocerla como una plegaria eucarística, pero al mismo tiempo con suficientes diferencias como para cuestionarnos la validez de la misma. La respuesta no es evidente.

2.1.1. Argumentos para la no validez de la anáfora

El primer y más poderoso argumento se encuentra en el concilio de Florencia, el cual afirma: «La forma de este sacramento [la Eucaristía] son las palabras con que el Salvador consagró este sacramento, pues el sacerdote consagra este sacramento hablando en persona de Cristo. Porque en virtud de las mismas palabras, se convierten la sustancia del pan en el cuerpo y la sustancia del vino en la sangre de Cristo» (DH 1321). La anáfora de los apóstoles Addai y Mari no contiene las «palabras con que el Salvador consagró este sacramento» por lo tanto en la celebración eucarística hecha con estas palabras habría un fallo de forma,

rendendo [lode e onore e confessione e adorazione al Nome tuo vivo e santo e vivificante, ora e in ogni tempo, e nei secoli dei secoli].

Amen!». Giraud, «L'anáfora degli apostoli Addai e Mari: la "gemma orientale" della Lex orandi», 114.

78 Cf. Giraud, «L'anáfora degli apostoli Addai e Mari: la "gemma orientale" della Lex orandi» 119; Álvarez, «La anáfora de Addai y Mari: Verdadera plegaria eucarística», 415.

por lo tanto, no sería una celebración eucarística válida⁷⁹. El tener un fallo en la forma del sacramento lo haría inválido por más que se tenga la intención de consagrar, esta intención que no se duda de que esté presente no es suficiente cuando la forma no se realiza correctamente⁸⁰.

Argumentando fuertemente en contra de la validez de dicha anáfora el profesor Heinz-Lothar Barth llega a afirmar que: «La anáfora de Addai y Mari no solamente no contienen las palabras de la institución, tal como nos han transmitido los Evangelios, sino que ¡tampoco una invocación del Espíritu Santo que se refiera claramente a la consagración como es el caso de la liturgia greco bizantina por ejemplo!»⁸¹.

Las críticas a la validación de la anáfora por no tener las palabras de la institución son entendibles; pero no es de recibo afirmar que la anáfora de Addai y Mari no tiene una invocación al Espíritu Santo que se refiera claramente a la consagración. De hecho, en el párrafo 7 de la anáfora se invoca al Espíritu Santo y es bastante claro que es sobre las ofrendas del pan y del vino para que luego genere el efecto que sólo la Eucaristía puede generar, ¿qué sentido puede tener esta invocación al Espíritu Santo que no sea consagrar?⁸²

Globalmente se debiera decir que la razón poderosa para no reconocer la validez de la anáfora es el defecto en la forma, y que cualquier reconocimiento de la misma debiera de incluir una relectura del concilio de Florencia que implique una reinterpretación del mismo.

79 Cf. Bonifacio Honings, «Addai e Mari: l'anafora della Chiesa d'oriente», *Divinitas* 47 n.º Numero Speciale (2004): 57-74.

80 Esta es la línea argumental de Yves Chiron, «La réception de l'Anaphore de Addai et Mari en France», *Divinitas* 47 n.º Numero speciale (2004): 35.

81 «L'anaphore d'Addai et Mari non seulement ne contient pas le paroles de l'Institution, telles que les Evangiles nous les ont transmises, mais pas même "une invocation du Saint-Esprit se référant clairement à la Consécration, como c'est le cas dan la liturgie gréco-byzantine par exemple!» Recogido en Chiron, «La réception de l'Anaphore de Addai et Mari en France», 34-35; citando a Heinz-Lothar Barth, «L'anaphore de Addai et Mari: Rome permet-elle une messe invalide?» en *La Messe en question*, (Versailles: Le Courier de Rome, 2002), 403-445.

82 En esta misma línea se pronuncia también Giraudo «l'anafora degli apostoli addai e mari: la "gemma orientale" della lex orandi», 120.

2.1.2. Argumentos oficiales para la validez de la anáfora

Los argumentos oficiales esgrimidos por la Santa Sede para el reconocimiento de la validez de dicha anáfora son básicamente tres⁸³.

En primer lugar, la antigüedad de la misma con la clara intención de celebrar en continuidad con la última cena. Además, habría que considerar que la validez de la misma nunca fue cuestionada, ni en el período de la Iglesia indivisa ni por los occidentales que tomaron contacto con la misma en el siglo XVI ni antes por las iglesias orientales, no hay ni un padre de la Iglesia, ni un Papa, ni un concilio local o ecuménico, que haya cuestionado la validez de la anáfora en tiempos de la iglesia indivisa; nadie!⁸⁴ La antigüedad de dicha plegaria hace que se haya tomado en serio, seguramente de haber sido una plegaria nueva hubiese sido rápidamente desestimada, es justamente el respeto por su valor tradicional que obligó a tomarla en serio⁸⁵. Cabe destacar que para llegar a este argumento se atravesó una muy larga pericia histórica que descartó el hecho de que originariamente las palabras estuvieran en la plegaria⁸⁶.

La Iglesia católica reconoce y siempre reconoció a la Iglesia Asiria Oriental como una auténtica Iglesia, es decir con fe ortodoxa, sucesión apostólica. Además, la fe eucarística en materia de presencia real y sacrificio es virtualmente idéntica a la sostenida por las demás iglesias apostólicas.

Finalmente, si bien las palabras de la institución no están explícitamente presentes sí lo están de forma eucológica y diseminada, a tal punto que se habla también de un cuasi relato institucional⁸⁷.

83 Los argumentos están tomados en su totalidad de «Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East», Pontifical Council for Promoting Christian Unity, acceso el 26 de agosto de 2020, http://www.vatican.va/roman_curia/Guidelines_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20011025_chiesa-caldea-assira_en.html.

84 Robert. Taft, «Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assiria d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001», *Divinitas* 47 n.º Numero speciale (2004): 82.

85 Taft, «Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assiria d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001», 74.

86 R.F. Taft desarrolla largamente este argumento en Taft, «Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assiria d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001», 83-89.

87 Cf. nota 78.

2.1.3. Valoración crítica de los argumentos de ambas partes

No cabe duda que el reconocimiento de la validez de dicha anáfora parece contradecir la letra del Concilio de Florencia. Dicho concilio establece que la forma del sacramento de la Eucaristía son las palabras de la institución, dichas palabras no se encuentran en la anáfora, por lo tanto, se estaría contradiciendo las palabras de dicho concilio. Sin embargo, como bien afirma el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, la Iglesia no tiene autoridad sobre la sustancia de los sacramentos; pero sí tiene el poder de la configuración concreta de los mismos particularmente determinar la materia y la forma⁸⁸. Esta afirmación del consejo es correctísima, de hecho, si revisamos con detenimiento el propio Concilio de Florencia veremos que ahí se establece que la materia del sacramento de la ordenación sacerdotal es la entrega del cáliz con el vino y la patena con el pan (cf. DH 1326), postura que la Iglesia ya no sostiene habiendo sido resuelto el tema magisterialmente con la constitución apostólica de Pio XII *Sacramentum Ordinis* en el que se establece que la materia única del sacramento del orden es la imposición de manos (cf. DH 3859). No cabe duda, entonces, que las disposiciones del Concilio de Florencia en cuanto a materia y forma de los sacramentos son modificables, pero, ¿cuándo fue modificada la forma del sacramento de la Eucaristía? No hay ningún texto magisterial que lo haya hecho. Esto obliga a hacer una afirmación muy fuerte. O el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, junto a la Congregación para la Doctrina de la Fe, y el propio Santo Padre Juan Pablo II elaboraron un documento que contradice objetivamente las enseñanzas de la Iglesia o implícitamente están cambiando la forma del sacramento de la Eucaristía. Si estuviesen cambiando la forma del sacramento de la Eucaristía, ¿cuál es exactamente? De ser esta última hipótesis válida, podríamos estar como dice R. Taft ante el «documento magisterial católico más importante desde el Vaticano II»⁸⁹.

Más allá de la postura que se tenga sobre la cuestión de fondo, es decir la forma del sacramento de la Eucaristía, sí queda claro que un documento que cambie o reinterprete la forma del sacramento de la Eucaristía merecía, más aún exigía,

88 «Provision between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East», 2, Pontifical Council for the Unity of Christians, acceso el 26 de agosto de 2020, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_200111025_chiesa-caldea-assira_en.html. El documento cita el Código de los cánones de las Iglesias Orientales 669.

89 «il più importante documento magisteriale cattolico dal Vaticano II in poi». Taft, «Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assiria d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001», 77.

un documento de mayor jerarquía que un documento eminentemente pastoral y ecuménico cuyo fin era autorizar la intercomuni6n entre los cat6licos caldeos y los asirios orientales en circunstancias muy especiales. Adem6s, en caso de introducir impl6citamente un cambio en la forma del sacramento, el documento no deja claro cu6l es la forma exactamente, lo cual es ciertamente una carencia grave. Si en cambio, el documento no introdujera un cambio en la forma del sacramento de la Eucaristía no logro percibir c6mo se pueda sostener su validez.

2.2. La forma del sacramento de la Eucaristía a lo largo de la historia

La pregunta por la forma del sacramento de la Eucaristía se hace particularmente compleja, sobre todo porque supone una postura hilem6rfica, es decir, usar las categorías aristot6licas de materia y forma aplicada a la comprensi6n de los sacramentos. Esto empieza a aplicarse reci6n en el medioevo. La pregunta por la forma del sacramento es una pregunta que supone dicho paradigma, ajeno a los Padres de la Iglesia y ajeno al oriente cristiano hasta el día de hoy. No obstante, igual se puede ir a los textos de los Padres de la Iglesia con una pregunta hilem6rfica, aunque, como se verá, se tendr6 la sensaci6n de que los padres no son todo lo claro que la precisi6n escol6stica demanda.

2.2.1. En la era patrística

La forma del sacramento de la Eucaristía en los Padres no queda para nada clara. Hay un grupo de Padres que pareciera insinuar que es la plegaria eucarística entera, o por lo menos una plegaria sin precisar demasiado de cu6l se trata. Así por ejemplo en la *Didaché* encontramos que antes de la comuni6n se debe hacer una oraci6n de acci6n de gracias que est6 claramente estipulada en el texto⁹⁰. San Justino tambi6n hace alusi6n a la importancia de una oraci6n: «Porque no tomamos estas cosas como pan com6n ni bebida ordinaria, sino que, a la manera que Jesucristo, nuestro Salvador, hecho carne por virtud del Verbo de Dios, tuvo carne y sangre por nuestra salvaci6n; así se nos ha enseado que por virtud de la *oraci6n al Verbo* que de Dios procede, el alimento sobre que fue dicha la acci6n de gracias [...] es la carne y la sangre de Aquel mismo Jes6s encarnado»⁹¹. Es decir, hay una «oraci6n al Verbo» que produce el efecto de la conversi6n del pan y el

90 Cf. «La *Didaché*» IX.

91 San Justino, «Apología I», 66, en *Padres apost6licos y apologistas griegos (s. II)*, ed. y tr. por Daniel Ruiz Bueno (Madrid: BAC, 2009), 1069. El destacado es propio.

vino en el cuerpo y sangre de Cristo. En la misma línea el propio san Agustín hace alusión a alguna palabra que se pronuncia sin especificar cuál: «En efecto, si quitas la palabra, no hay más que pan y vino; pronuncias la palabra, y ya hay otra cosa. Y esa otra cosa, ¿qué es? El cuerpo y la sangre de Cristo. Elimina, pues, la palabra: no hay sino pan y vino; añade la palabra, y se hace realidad el sacramento»⁹².

Hay otro grupo de padres que es más específico y parecen insinuar que no son cualquiera de las palabras que se pronuncian sino específicamente aquellas que invocan la presencia del Espíritu Santo. El mejor exponente de este grupo de padres es San Juan Damasceno, quien claramente afirma: «el pan del ofertorio y el vino y agua cambian sobrenaturalmente en el cuerpo y sangre de Cristo por la invocación y descenso del Espíritu Santo»⁹³. Sin hacer clara referencia al Espíritu Santo sino a la Trinidad San Cirilo de Jerusalén afirma «el pan y el vino de la Eucaristía, antes de la santa epiclesis de la adorable Trinidad, eran pan y vino comunes. Después de la epiclesis, en cambio, el pan se convierte en el cuerpo de Cristo y el vino en su sangre»⁹⁴.

Otro grupo de padres siendo específicos comienzan a acentuar la importancia de las palabras de la institución pronunciadas por el mismo Jesús. El ejemplo más claro es San Ambrosio de Milán:

¿Quieres saber mediante qué palabras celestiales se consagra? Dice el obispo: “concedéndonos que esta ofrenda sea aprobada, espiritual y agradable porque es la figura del cuerpo y de la sangre de nuestro Señor Jesucristo. El cual, la víspera de su pasión, tomó pan en sus santas manos, levantó los ojos al cielo, a Ti, Padre Santo, Dios todopoderoso y eterno, lo bendijo dando gracias, lo partió y, fraccionado, lo dio a sus apóstoles y discípulos diciendo: ‘Tomad y comed todos de esto, porque esto es mi cuerpo que será partido para muchos’”⁹⁵.

92 «Sermón 229», III, San Agustín. Tr. por Pío de Luis, acceso el 7 de abril de 2020, <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>.

93 «the bread of the offertory and the wine and water supernaturally changed into the body and blood of Christ by the invocation and coming down of the Holy Ghost». John McKenna, *Eucharist and Holy Spirit: The Eucharistic Epiclesis in the 20th Century* (Great Waking: Mayhew – McCrimmon, 1975), 68. El autor está citando directamente a San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* IV, 13.

94 San Cirilo de Jerusalén, «Catequesis mistagógica» I, 7, en *Catequesis de la iniciación cristiana*, Cirilo y Juan de Jerusalén, tr. por Luis Glinka (Buenos Aires: Lumen, 2003), 105.

95 San Ambrosio de Milán, «Los sacramentos», IV, 5, 21, en *Explicación del símbolo, los sacramentos, los misterios*, tr. por Pablo Cervera Barranco (Madrid: Ciudad Nueva, 2005), 110-111.

La acentuación de las palabras de la institución está clara, porque la plegaria que cita Ambrosio así lo hace; pero también es cierto que san Ambrosio incluye dentro de las palabras que consagran a la epiclesis del canon romano donde se pide que la ofrenda sea «espiritual». También San Juan Crisóstomo parece estar en la misma sintonía que su par occidental. Concretamente el obispo de Constantinopla dice: «No es el Hombre quien causa lo conversión en el cuerpo y la sangre de Cristo, sino Cristo mismo quien fue crucificado por nosotros. El sacerdote es el representante cuando pronuncia aquellas palabras, pero el poder y la gracia son del Señor. “Este es mi cuerpo”, dice. Esta palabra cambia las cosas que están ante nosotros»⁹⁶.

Así pues, la era patrística no puede darnos una respuesta precisa sobre cuál es la forma del sacramento. No hay un consenso de los Padres, hay distintas opiniones. No obstante, junto a J.H. McKenna afirmamos que, para los Padres, hay una tendencia a considerar el conjunto de la plegaria como consagratoria, aunque dentro de ella la epiclesis pidiendo el Espíritu Santo y las palabras de la institución son los momentos clave de la misma⁹⁷.

Al ingresar al medioevo, occidente tendió a acentuar más las palabras de la institución y oriente más la epiclesis, aunque ambas partes consideraron eso como acentuaciones teológicas, perfectamente toleradas⁹⁸. Tanto es así que en el Concilio de Lyon II que buscaba la unificación entre latinos y griegos, este tema no fue tratado, lo que implica que no era considerado como un tema que generara división.

96 «It is not man who causes what is present to become the Body and Blood of Christ, but Christ himself who was crucified for us. The priest is the representative when he pronounces those words, but the power and the grace are those of the Lord. “This is my body”, he says. This word changes the things that lie before us» San Juan Crisóstomo, *De fide* 4,10,124. Citado en McKenna, *Eucharist ...*, 58.

97 Cf. McKenna, *Eucharist ...*, 69-71.

98 J.H. McKenna fundamenta esto citando a orientales cuestionando la postura más occidental en el concilio de Nicea II sin que haya generado mucho ruido. Incluso admite que algunos occidentales particularmente en Alemania compartían las acentuaciones orientales. Es particularmente notable que la fórmula de retractación que se le hizo jurar a Berengario en el año 1079 afirma que la conversión de la sustancia del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo se da mediante «el misterio de la sagrada oración y las palabras de nuestro redentor» (DH 700), lo que supone una, hasta entonces, típica fórmula occidental donde toda la plegaria consagra, pero se acentúan las palabras de la institución. Cf. McKenna, *Eucharist ...*, 71-72.

2.2.2. De santo Tomás a san Pío X

Si se tuviera que identificar un punto de quiebre en la tendencia se deberá plantear la teología de Santo Tomás, y su forma de entender el sacramento de la Eucaristía. Al introducir la noción de transustanciación instantánea surge la pregunta de cuándo exactamente es el instante en que el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre del Señor. En esto el Aquinate será terminante. En la Suma teológica III, q. 78 a.1 el Doctor Angélico se pregunta: «¿Es la forma de este sacramento “esto es mi cuerpo” y “este es el cáliz de mi sangre”?» A lo cual responde que sí, agregando: «Es necesario afirmar que, si el sacerdote profiriese solamente las palabras referidas con intención de realizar el sacramento, lo realizaría, porque la intención haría que se entendieran como dichas por la persona misma de Cristo, aunque no se dijese las palabras que preceden»⁹⁹. La postura es clara, son las palabras de la institución y sólo ellas las que consagran y por lo tanto la forma del sacramento de la Eucaristía. Más adelante incluso profundizaría que el momento exacto de la transustanciación es cuando el sacerdote termina de decir esas palabras sobre el pan y luego sobre el vino¹⁰⁰. Esta doctrina no es exactamente una innovación de Santo Tomás, ya que de hecho habría sido una doctrina formulada en el siglo XII¹⁰¹, pero es la autoridad que el Doctor Angélico tendría a lo largo de los siglos la que convierte a esta teoría en verdaderamente dominante y casi exclusiva en el occidente latino ya en el siglo XIV y hasta bien entrado el siglo XX.

Cuando en el siglo XIV misioneros occidentales residiendo en oriente empiezan a transmitir la doctrina tomista el conflicto comienza. Así, por ejemplo, Nicolás Cabasilas, un teólogo bizantino, reaccionará reafirmando la doctrina oriental tradicional, pero incluso llevándola al otro extremo, afirmando que la

99 «Suma Theologicae, III q. 78», a. 1 adv. 4, Santo Tomás de Aquino, acceso el 7 de abril de 2020. <https://hfg.com.ar/sumat/d/c78.html>.

100 Cf. «Suma Theologicae, III q. 78», a. 6, Santo Tomás de Aquino, acceso el 7 de abril de 2020. <https://hfg.com.ar/sumat/d/c78.html>.

101 Cf. Johannes Betz, «La Eucaristía, misterio central», en *Mysterium Salutis* IV/2, tr. por Tomás Romera Sanz (Madrid: Ediciones cristiandad, 1975), 235-236. El autor rastrea los orígenes de esta doctrina a un proceso iniciado en el siglo XI y reconoce que es una innovación respecto a la comprensión patristica fruto de la «cristologización de la eucaristía», la profundización del debate entre aspectos esenciales y no esenciales de la plegaria eucarística y el traslado de la consagración a un único instante. El autor identifica además a Pedro de Poitiers como el primero en sostener que la forma del sacramento son las palabras de la institución, sin necesidad de otras, en el año 1180.

consagración se completa con las palabras de la epiclesis¹⁰². Por esta razón el Concilio de Florencia, que buscaba la unidad con todos los orientales, incorpora la cuestión de la forma del sacramento de la Eucaristía en su agenda.

El Concilio de Florencia se celebró bajo condiciones políticas muy especiales. El emperador bizantino deseaba la unidad con los occidentales esperando recibir apoyo militar para su lucha contra los ejércitos musulmanes. Por esa razón ejerció presión sobre sus obispos para aceptar las posturas de occidente. Con todo, este tema fue discutido y en el decreto de unidad con los armenios se llega a la siguiente fórmula: «La forma de este sacramento [la Eucaristía] son las palabras con que el Señor consagró este sacramento, pues el sacerdote consagra este sacramento hablando en persona de Cristo. Porque en virtud de las mismas palabras, se convierten la sustancia del pan en el cuerpo y la sustancia del vino en la sangre de Cristo; de modo, sin embargo, que todo Cristo se contiene bajo la especie del pan y todo bajo la especie de vino»¹⁰³. El texto si bien parece tener la intención de canonizar la postura latina después de Santo Tomás es lo suficientemente ambiguo para ser aceptable por los griegos. ¿Cuáles son «las palabras con que el Señor consagró este sacramento»? Las explícitamente dichas en la celebración eucarística, ¿o también la acción de gracias previa? (cf. por ejemplo Lc 22,19). No queda claro que occidentales y orientales hayan entendido lo mismo. Habiéndose percatado de dicha ambigüedad los occidentales reformularon sus palabras en el decreto para los jacobitas.

Mas como en el antes citado Decreto para los armenios no fue explicada la forma de las palabras de que la Iglesia Romana, fundada en la autoridad y doctrina de los Apóstoles, acostumbró a usar siempre en la consagración del cuerpo y de la sangre del Señor, hemos creído conveniente insertarla en el presente. En la consagración del cuerpo, usa de esta forma de palabras: *Éste es mi cuerpo*; y en la de la sangre: *Porque éste es el cáliz de mi sangre, del nuevo y eterno testamento, misterio de fe, que por vosotros y por muchos será derramada en remisión de los pecados*¹⁰⁴.

102 Cf. McKenna, *Eucharist ...*, 75-77. Sus fuentes fundamentales son: Nicholas Cabasilas, *A Commentary on the Divine Liturgy* (London: SPCK, 1960) y Sévérien Salaville, *Nicolas Cabasilas: Explication de la divine liturgie*, (Paris: Cerf, 1967). Llama la atención que el teólogo bizantino quiso responder el momento exacto de la transustanciación, ajeno a la tradición hasta ese entonces. Se debe tener en cuenta que, en la plegaria eucarística bizantina se reza la epiclesis eucarística después de las palabras de la institución y no antes como en el rito romano.

103 Concilio de Florencia, *Decreto para los armenios*, en DH 1321.

104 Concilio de Florencia, *Decreto para los jacobitas*, en DH 1352.

Pareciera ser que esta segunda intervención aclara la primera. De todas maneras, se puede interpretar esta última intervención como algo meramente instrumental, pero eso no evitó que los orientales estuviesen convencidos que si bien las palabras de la institución eran esenciales no lo eran aisladas de toda la plegaria eucarística, epiclesis inclusive. Incluso algunos autores ortodoxos como Isidoro de Kiev consideraban que las palabras de la institución eran como la semilla que fructifica con la epiclesis, de esta manera ambos elementos serían imprescindibles¹⁰⁵. El Concilio de Florencia no fue recibido en el oriente, probablemente por razones políticas también.

El Concilio de Florencia fue el último intento serio de unión entre oriente y occidente. A partir de ahí ambos se afianzaron en sus posturas. Los orientales definieron en un sínodo que el instante de la transustanciación es la epiclesis, aunque nunca un teólogo ortodoxo llegó a afirmar que la consagración es de la epiclesis aún fuera del contexto de la plegaria entera¹⁰⁶. Occidente también se mantuvo en su postura, un ejemplo de postura rígida occidental lo encontramos en la postura del Papa San Pío X, donde condena sin más la postura oriental. En una carta hablando de todos los errores de los orientales dice: «Mas ni siquiera... queda intacta la doctrina católica sobre el santísimo sacramento de la Eucaristía, al enseñarse audazmente poderse aceptar la sentencia que defiende que entre los griegos las palabras de la consagración no surten efecto sino después de pronunciada la oración que llaman epiclesis, cuando, por el contrario, es cosa averiguada que a la Iglesia no le compete derecho alguno de innovar nada acerca de la sustancia misma de los sacramentos»¹⁰⁷. Queda claro que, para San Pío X, corresponde a la sustancia del sacramento el considerar que la forma son las palabras de la institución. Si bien nunca fue definido en occidente que dichas palabras pudiesen consagrar fuera del contexto de la plegaria eucarística entera, en los hechos fue eso lo que se enseñó siguiendo a Santo Tomás¹⁰⁸.

105 Cf. McKenna, *Eucharist ...*, 78.

106 Cf. McKenna, *Eucharist ...*, 85. De hecho, los ortodoxos afirman que el instante de la consagración es la epiclesis, pero que las palabras de la institución dichas previamente son necesarias también.

107 Pío X, *Ex quo*, en DH 3556.

108 Un ejemplo de esto lo encontramos en Ludwig Ott, *Manual de teología dogmática*. Tr. por Constantino Ruiz Garrido (Barcelona: Herder, 1986), 579. La primera edición alemana de dicha obra es del año 1952 y considera de «sentencia cierta» la doctrina tomista, lo que quiere decir que reunía la unanimidad de los teólogos hasta ese momento.

2.2.3. *Del Vaticano II al año 2000*

El Concilio Vaticano II trajo una serie de reformas, entre otras la reforma litúrgica. Uno de los cambios más notables es la incorporación de plegarias eucarísticas adicionales al Misal Romano. Si hay algo que tienen en común todas las plegarias «nuevas» es que en todas ellas la sección epiclética está mucho más destacada. Cuando Pablo VI promulga el Misal Romano agregaría: «Así pues, aparte del hecho de que la plegaria eucarística haya sido enriquecida con un considerable número de prefacios [...], hemos establecido que a dicha Plegaria eucarística se añadan tres nuevos Cánones. Sin embargo, por razones de carácter pastoral y para facilitar la concelebración, hemos ordenado que las palabras del Señor sean idénticas en cada uno de los formularios del Canon»¹⁰⁹. Nótese que, la argumentación para mantener esas palabras intactas son razones pastorales y para facilitar la concelebración, nada dice de la importancia de respetar las palabras de la forma del sacramento, no hay razones doctrinales. La Ordenación General del Misal Romano también guarda un poderoso silencio respecto a las posturas católicas sostenidas desde santo Tomás, siempre habla de las palabras de la institución en el contexto de la plegaria eucarística y nunca separada de ella.

En este contexto de suavización de los documentos oficiales, algunos teólogos empiezan a cuestionar la postura tomista tradicional, de todos ellos el más explícito fue Y. Congar: «Tomás de Aquino sostiene que un sacerdote que pronunciara solamente las palabras “esto es mi cuerpo” consagraría el pan, a condición de tener la intención de realizar el sacramento. La posición católica no puede expresarse en esa tesis que muchos han discutido y que, personalmente, negamos sin la menor ambigüedad»¹¹⁰.

El regreso a las fuentes patristicas, propio del siglo XX, y el encuentro con textos patristicos como el que presentamos en este trabajo convirtió en muy difícil de sostener la postura tomista, clave desde la cual se interpretó y recibió el Concilio de Florencia. Las críticas a la postura tomista toman prestado argumentos de la Iglesia ortodoxa¹¹¹, argumentos que comienzan a llegar fruto del diálogo ecuménico. Se empieza entonces a subrayar la importancia de la totalidad de la plegaria eucarística, aun cuando hubiera algunos pasajes en ella que revistan

109 Pablo VI, «Constitución Apostólica “Missale Romanum”», en *Misal Romano* (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 2012), 15.

110 Yves Congar, *El Espíritu Santo*. Tr. por Abelardo Martínez de Lopera (Barcelona: Herder, 1991), 667-668, https://drive.google.com/file/d/0Bz_s_0KYB4aAZmY4NmM4ZWQrZDE-3Ni00MDUzLWI4OWUyYmM3NDhkYjA1ODI1/view?hl=es.

111 Cf. por ejemplo Congar, *El Espíritu Santo*, 671 y 675.

especial importancia. B. Neunheuser, expresa esta nueva tendencia maravillosamente bien cuando dice que «la plegaria eucarística [...] ha de describirse como una plegaria consagratória, como una gran unidad en la que las palabras del Señor ocupan el lugar decisivo y determinante»¹¹².

Así pues, tenemos una nueva tendencia, que intenta re-recibir el Concilio de Florencia purificando su interpretación de la postura tomista radical. Es en ese contexto que la Iglesia Católica reconoce la validez de la anáfora de Addai y Mari lo que obliga, a mi entender, a dar un paso más en el proceso de comprensión de la forma del sacramento de la Eucaristía.

2.3. ¿Cuál es la forma del sacramento de la Eucaristía?

Cómo se ha desarrollado, la respuesta a esta pregunta ha variado a lo largo de la historia. Hasta antes del 2001, año en que la Iglesia reconoció la validez de la anáfora de Addai y Mari, la respuesta hubiese sido que la forma del sacramento de la Eucaristía son las palabras de la institución de la Eucaristía dichas en el contexto de toda la plegaria eucarística o la plegaria eucarística entera, que para ser tal debe tener obligatoriamente las palabras de la institución. Algunos teólogos hubiesen incluido la epiclesis como condición necesaria para una plegaria eucarística. Tal afirmación sería, a mi entender, la más respetuosa del conjunto de la Tradición de la Iglesia.

La anáfora de Addai y Mari introduce una novedad, en el sentido que la Iglesia debe asumir una fuente antiquísima que está viva en una comunidad de fe ortodoxa y en continuidad con la tradición apostólica. La anáfora de Addai y Mari es una de esas fuentes a la cual la teología se debe someter. Este reconocimiento nos obliga a leer con otros ojos las fuentes bíblicas hasta ahora consultadas, por eso con Congar decimos que «a decir verdad, no es seguro que Jesús consagrara diciendo: “Esto es mi cuerpo.” Pudo haber consagrado bendiciendo a Dios y haber dado a sus discípulos el pan consagrado declarándoles: es mi cuerpo entregado por vosotros»¹¹³. Hoy la respuesta a la pregunta por la forma del sacramento de la Eucaristía debiera ser algo así como *una plegaria en la que se le pide al Espíritu Santo que transforme el pan y el vino en el cuerpo y sangre de*

112 «Das Hochgebet darf also bezeichnet werden als konsekratorisches Gebet, als eine große Einheit, in der die Herrenworte die entscheidende, das Ganze bestimmende Stellung einnehmen». Burkhard Neunheuser, «Das eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet», en *Gratias agamus: Studien zum eucharistischen Hochgebet* (Freiburg: Herder, 1992), 321.

113 Congar, *El Espíritu Santo*, 665.

Cristo en continuidad con la última Cena. En el rito romano y en la mayoría de los otros ritos de las iglesias apostólicas la invocación al Espíritu Santo se expresa con la epiclesis y la continuidad con la última cena se expresa con las palabras de la institución. También, en lo que sería una postura que no reconoce los aportes de oriente se podría simplemente decir que la forma del sacramento es una plegaria donde quede claro que se está queriendo consagrar el pan y el vino en continuidad con la última cena. Cualquiera de estas dos fórmulas, particularmente la primera, serían fórmulas suscribibles por cualquier teólogo del primer milenio y por la mayoría de los teólogos contemporáneos. Resta una dificultad. Para sostener esta postura se debe hacer una relectura del Concilio de Florencia.

El Concilio de Florencia se debería leer como descriptivo, es decir que como todas las plegarias eucarísticas conocidas hasta entonces usaban las palabras de la institución el concilio afirmó que eran esas palabras las que consagrarán, lo cual seguimos afirmando, pero esas palabras consagran por hacer referencia a la última cena, por expresar inequívocamente la intención de hacer lo que Jesús hizo y no por las palabras en sí. Sigue siendo válido que en la celebración eucarística *de la Iglesia Católica Romana* la forma del sacramento son las palabras de la institución en el contexto de la plegaria eucarística, ya que son ellas las que expresan la clara voluntad de celebrar en continuidad con la última Cena. Lo que añadimos a la comprensión de la forma es que esas palabras textuales no son estrictamente necesarias, bastaría una referencia a la última cena.

La interpretación presentada del concilio de Florencia sigue siendo respetuosa del texto del concilio, lo que cambia es que deja de ser válida la interpretación tomista del mismo. Dicha postura, otrora considerada sentencia cierta, debe ser considerada una opinión teológica descartada por la Iglesia y no sería válido seguir sosteniéndola.

Como se habrá notado las implicancias de haber reconocido la validez de la anáfora de Addai y Mari son mayores que las que se podían considerar a primera vista, es parte de un proceso que toda la Iglesia está haciendo desde siempre, el proceso de entender mejor el misterio de la Eucaristía. Insisto una vez más, es de lamentar que una decisión con implicancias tan grandes no se haya tomado con un documento de mayor jerarquía donde se analizaran todas las implicancias teológicas. Sería muy bueno que un documento oficial de la Iglesia dejase en claro cuál es la forma del sacramento de la Eucaristía, hasta entonces es deber de la comunidad teológica seguir explorando y proponer posibles respuestas.

3. Conclusiones

El presente artículo tiene como objetivo una puesta al día de la teología eucarística en los últimos veinte años. Una primera constatación que se puede hacer es que estos últimos veinte años han sido significativos en la evolución de la doctrina eucarística, aunque para una mejor comprensión de las últimas novedades hay que colocarlas en un contexto temporal mucho mayor. Veinte años no son suficientes para descubrir las tendencias, es decir el lugar hacia donde está yendo la Iglesia. Dos temas habían sido identificados como los novedosos al inicio de este tercer milenio, la profundización de la eclesiología eucarística y el reconocimiento de una antigua anáfora que no tienen explícitas las palabras de la institución de la Eucaristía.

En estos últimos veinte años podemos decir que la eclesiología eucarística maduró hasta hacerse parte de la corriente principal del catolicismo. No fue un proceso que se desarrollara en estos veinte años, sino que culminó, terminó de madurar, a inicios del siglo XXI. La consagración de esta doctrina en el magisterio es fruto de un proceso de evolución de más de sesenta años que tuvo su origen en autores como de Lubac y Afanasiev, en este período de vuelta a las fuentes que caracterizaron las décadas inmediatamente anteriores al Concilio Vaticano II. Este proceso que profundizó en el estrechísimo vínculo entre Eucaristía e Iglesia hunde sus raíces en la misma escritura y en los Padres de la Iglesia. Es un proceso que rescata del olvido una doctrina siempre creída y quizá nunca del todo olvidada, pero sí marginalizada desde el siglo XVI. Como tal, el proceso ha sido lento, pero seguro, suave sin encontrarse con más resistencia que la inercia de haber sido considerado un tema marginal. La consagración de dicha doctrina en la encíclica *Ecclesia de Eucharistia* de Juan Pablo II termina dándole un estatus que hasta entonces no tenía, convirtiéndose en una fuente segura e ineludible para complementar cualquier curso de eclesiología en el siglo XXI.

El reconocimiento de la anáfora de Addai y Mari no puede ser visto como un punto de llegada maduro de un proceso, todo lo contrario. Debe ser considerado como una verdadera anomalía que pone en jaque, y en mi opinión jaque mate, a un paradigma de la Eucaristía unánimemente sostenido en la Iglesia Católica desde el siglo XIV hasta inicios del siglo XX. El proceso de vuelta a las fuentes, característico del siglo XX llega a cuestionar algunos postulados de la teología sacramental tomista. El proceso aquí es más complejo. No se trata meramente de rescatar del olvido una doctrina que en el fondo nunca dejó de sostenerse, sino que fue marginalizada; se trata de cuestionar una doctrina sostenida du-

rante siglos. Es por ello que el proceso es mucho más complejo y en absoluto se puede decir que sea un proceso maduro. La manera de comprender los sacramentos, particularmente el sacramento de la Eucaristía, está siendo revisada al menos desde el Vaticano II; sin embargo, todavía no ha llegado a la corriente principal del catolicismo alguna manera de comprenderlo que haya sustituido el hilemorfismo tomista¹¹⁴. Mientras ello no ocurra tener determinada la forma del sacramento es crucial. Hoy no es claro cuál sea la forma de dicho sacramento, no siendo fácil reconciliar el último texto magisterial donde ello se explica con el reconocimiento de la anáfora de Addai y Mari. Hoy nadie puede decir como sentencia cierta cuál es la forma de la Eucaristía. Por ese motivo es que se debe llegar a la conclusión de que a la teología le falta camino por recorrer, y que tarde o temprano el magisterio deberá ponerse al día con la Iglesia y consigo mismo. No se pasa de una certeza teológica a otra con matices importantes de la noche a la mañana, ni siquiera en unas pocas décadas. Más aún, la reflexión teológica sobre algunos temas parece venir en oleadas; es de esperar que en un futuro este tema continúe madurando. Mientras tanto, como en todas las épocas, hay que saber vivir con ciertas dudas y diversidad de opiniones en un tema tan sensible como la forma de la Eucaristía.

La teología siempre está en evolución porque cada generación de cristianos se hace preguntas nuevas cuyas respuestas no siempre se encuentran claramente en la tradición. Haber llegado a una cierta madurez doctrinal en cuanto a eclesiología eucarística no quiere decir haber llegado a una madurez eclesial. Es necesario no solamente actualizar los contenidos de los tratados de eclesiología, es necesario comenzar a preguntarse cómo incluir estos temas en la vida de la Iglesia a todo nivel, ya sea la catequesis como la vida parroquial. Es mi secreta aspiración que algún pastoralista tome la posta y comience a profundizar en estos aspectos. Al mismo tiempo, parece haberse frenado el impulso revisionista de la doctrina eucarística, ya no hay un proceso fermental como en los años del posconcilio; a decir verdad, la última década ha sido una década muy quieta. Es también mi secreta aspiración que surja una nueva ola de reflexión eucarística que permita profundizar más en su misterio.

114 En la década del 70 hubo algunos intentos, que se encuentran resumidos en Betz, «La Eucaristía, misterio central», 253-259. Al mismo tiempo McKenna desarrolla una visión en base a la filosofía personalista en lugar de la aristotélica usada por santo Tomás en McKenna, *Eucharist ...*, 176-189, a mi entender dicho autor no soluciona el problema de la forma del sacramento, pero lo deja relegado a una problemática casi sin importancia, quizá en sintonía con la mayoría de nuestros fieles de hoy.

Bibliografía

Abad Ibáñez, José Antonio. «Algunos jalones de la moderna eclesiología eucarística», *Burguense* 42 n.º 2 (2001): 297-346.

Afanasiev, Nicholas. *The Church of the Holy Spirit*. Traducido por Vitaly Permiakov. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 2007. Edición en Kindle.

Álvarez, Luis Fernando. «La anáfora de Addai y Mari: Verdadera plegaria eucarística», *Phase* 43 n.º 257 (2003): 409-417.

Anglican/Roman Catholic International Comission, «Eucharistic Doctrine (1971)», *Information Service of the Secretariat for Promoting Christian Unity* 16 (1972): 13-15.

Barth, Heinz-Lothar. «L'anaphore de Addai et Mari: Rome permet-elle une messe invalide?». En *La Messe en question*, 403-445. Versailles: Le Courrier de Rome 2002.

Bellarmino, Robertus. *De controversiis* II. Neapoli: apud Josephum Giuliano, 1857.

Betz, Johannes. «La Eucaristía, misterio central». En *Mysterium Salutis* IV/2, dirigido por Johannes Feiner y Magnus Löher y traducido por Tomás Romera Sanz, 185-310. Madrid: Ediciones cristiandad, 1975.

Blomberg, Craig. *1 Corinthians*, Grand Rapids MI: Zondervan, 1994.

Canals, Joan María. «La Eucaristía, misterio de comunión», *Phase* 41 n.º 244 (2001): 279-292.

Cantó, José María. «Eucaristía eclesial e Iglesia eucarística según la teología de F.X. Durwell», *Stromata* 67 n.º 3-4 (2011): 195-217.

Cantó, José María. «La Eucaristía y la Iglesia en los textos del Concilio Vaticano II», *Stromata* 69 n.º 1-2 (2013): 15-78.

—. «La Eucaristía y su dinamismo eclesial: una visión de la teología eucarística de J.-M.R. Tillard», *Stromata* 65 n.º 1-2 (2009): 141-171 y 65 n.º 3-4 (2009): 207-234.

Castellano, Jesús. «La Eucaristía que edifica la Iglesia: Diez tesis de eclesiología eucarística», *Phase* 45 n.º 266-267 (2005): 181-188.

—. «La Iglesia eucarística: eclesiología de las plegarias eucarísticas orientales». En *Iglesia y Eucaristía*, 23-43. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001.

Cipolini, Pedro Carlos. «Igreja e Eucaristia, festa e sacrificio», *Revista Eclesiástica Brasileira* 66 n.º 261 (2006): 26-40.

Colombo, Giuseppe. «Ecclesia de Eucharistia: La lettera encíclica di Giovanni Paolo II», *Teologia* 29 n.º 4 (2004): 404-417.

Congar, Yves. *El Espíritu Santo*. Traducido por Abelardo Martínez de Lopera. Barcelona: Herder, 1991. Acceso el 25 de agosto de 2020. https://drive.google.com/file/d/0Bz_s_0KYB4aAZmY4NmM4ZWQtZDE3Ni00MDUzLWI4OWU-tYmM3NDhkYjA1ODI1/view?hl=es.

Chiron, Yves. *La réception de l'Anaphore de Addai et Mari en France en Divinitas* 47 n.º Numero speciale (2004): 35.

De Lubac, Henri. *Meditación sobre la Iglesia*. Traducido por Luis Zorita Jauregui, Bilbao: Desclee de Brouwer, 1958. Acceso el 25 de agosto de 2020. <https://www.mercaba.org/Libros/LUBAC/Lubac%20Meditación%20sobre%20la%20Iglesia.pdf>.

Dos Santos, Benedito Beni. «A Igreja que vive da Eucaristia», *Revista de Cultura Teologica* 14 n.º 54 (2006): 9-17.

Fee, Gordon. *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids MI: Eerdmans, 2014.

Ferraro, Giuseppe. «“Ecclesia de Eucharistia vivit”: alcuni aspetti della lettera encíclica», *Notitiae* 39 n.º 445-446 (2003): 534-560.

Fontbona, Jaume. «La eclesiología de comunión», *Phase* 47 n.º 282 (2007): 453-481.

García Acuña, Santiago. «Iglesia y Eucaristía: meditación teológica a la luz de la encíclica Ecclesia de Eucharistia», *Scripta Fulgentina* 14 n.º 27-28 (2004): 57-83.

Giraud, Cesare. «L'anafora degli apostoli Addai e Mari: la “gemma orientale” della Lex orandi», *Divinitas* 47 n.º Numero speciale (2004): 107-124.

Goldie, Valentín. «La nueva alianza como categoría eclesiológica», *Gregorianum* 101 n.º 2 (2020): 317-337.

Gómez López, José. «La Eucaristía en el magisterio de Juan Pablo II», *Auriensia* 9 (2006): 85-100.

Hercsik, Donath. «La Chiesa e l'Eucaristia. Alcune osservazioni a propósito de-ll'Anno dell'Eucaristia», *La Civiltà Cattolica* 156 n.º 3709 (2005): 13-26.

Honings, Bonifacio. «Addai e Mari: l'anafora della Chiesa d'oriente», *Divinitas* 47 n.º Numero Speciale (2004): 57-74.

Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, «The Dublin Report (1976)», *Information Service of the Secretariat for Promoting Christian Unity* 34 (1977): 8-20.

Juan Pablo II y Mar Dinkha IV, «Declaración cristológica común entre la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente (1994)», *Diálogo Ecuménico* 30 n.º 97 (1995): 257-259.

Kasper, Walter. *Sacramento de la unidad: Eucaristía e Iglesia*. Traducido por José Manuel Lozano Gotor, Santander: Sal Terrae, 2005.

Kunrath, Pedro Alberto y Valaski, Marcos Miguel. «Eucaristia e Igreja: Sacramentos do mistério trinitário», *Teocomunicação* 33 n.º 140 (2003): 241-283.

Kunrath, Pedro Alberto. «A reflexão eclesiológico-eucarística a partir do concílio Vaticano II», *Teocomunicação* 35 n.º 148 (2005): 197-224.

———. «A Eucaristia e a Igreja como missão», *Teocomunicação* 33 n.º 140 (2003): 203-240.

———. «A Eucaristia, páscoa da Igreja-comunhão em Tillard», *Teocomunicação* 37 n.º 155 (2007): 109-123.

McKenna, John. *Eucharist and Holy Spirit: The Eucharistic Epiclesis in the 20th Century*, Great Wakering: Mayhew – McCrimmon, 1975.

Möhler, Johann Adam. *La unidad en la Iglesia*. Traducido por Daniel Ruiz Bueno. Pamplona: Eunote, 1996.

Mong, Ambrosio. «Una y muchas: un examen de la eclesiología de Juan Zizioulas», *Studium* 55 n.º 1 (2015): 105-119.

Neunheuser, Burkhard. «Das eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet». En *Gratias agamus: Studien zum eucharistischen Hochgebet*, 315-326. Freiburg: Herder, 1992.

Oñatibia, Ignacio. «La eucaristía dominical, presidida por el obispo en su catedral, centro dinámico de la Iglesia local». En *Iglesia y Eucaristía*, 45-62. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001.

Ott, Ludwig. *Manual de teología dogmática*. Traducido por Constantino Ruiz Garrido, Barcelona: Herder, 1986.

Pablo VI, «Constitución Apostólica “Missale Romanum”». En *Misal Romano*, Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 2012.

Pié-Ninot, Salvador. *Eclesiología: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca: Sígueme, 2015.

Pontifical Council for Promoting Christian Unity. «Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East». Acceso el 26 de agosto de 2020. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20011025_chiesa-caldea-assira_en.html.

———. «Provision between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East». Acceso el 26 de agosto de 2020. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20011025_chiesa-caldea-assira_en.html.

Ruiz Bueno, Daniel, ed. y tr. «La Didaché». En *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, 81-93. Madrid: BAC, 2009.

Russo, Roberto. *La liturgia, experiencia de comunión*, Bogotá: CELAM, 2002.

Salado Martínez, Domingo. «Eucaristía e Iglesia (Una breve relectura crítica de la eclesiología eucarística contenida en la encíclica Ecclesia de Eucharistia del Papa Juan Pablo II)», *Teología Espiritual* 48 n.º 141 (2004): 29-67.

Salaville, Sévérien. *Nicolas Cabasilas: Explication de la divine liturgie*, Paris: Cerf, 1967.

San Agustín. «Comentarios al Salmo 138». Traducido por Balbino Martín Pérez. Acceso el 26 de agosto de 2020. http://www.augustinus.it/spagnolo/esposizionni_salmi/index2.htm.

———. «Sermón 227». Traducido por Pío de Luis. Acceso el 10 de abril de 2020. <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>.

———. «Sermón 229». Traducido por Pío de Luis. Acceso el 7 de abril de 2020. <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>.

———. «Sermón 272». Traducido por Pío de Luis. Acceso el 10 de abril de 2020. <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>.

- San Ambrosio de Milán, *Explicación del símbolo, los sacramentos, los misterios*. Traducido por Pablo Cervera Barranco, Madrid: Ciudad Nueva, 2005,
- San Cirilo y Juan de Jerusalén, *Catequesis de la iniciación cristiana*. Traducido por Luis Glinka, Buenos Aires: Lumen, 2003.
- San Justino, *Apología I*. Traducido por Daniel Ruiz Bueno. En *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, 1019-1071, Madrid: BAC, 2009.
- Santo Tomás de Aquino, «Suma Teológica III, q.73 a.3». Acceso el 24 de agosto de 2020, <https://hfg.com.ar/sumat/d/c73.html>.
- Taft, Robert. «Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assiria d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001», *Divinitas* 47 n.º Numero speciale (2004): 75-104.
- Tena, Père. «La Eucaristía hace la Iglesia», en *Iglesia y Eucaristía*, 5-22. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001.
- Tillard, Jean-Marie. «L'Eucharistie et la fraternité», *Nouvelle Revue Théologique* 91 n.º 2 (1969): 113-135.
- . *Carne de la Iglesia, carne de Cristo*. Traducido por Alfonso Ortiz García, Salamanca: Sígueme, 2007.
- Vanhoomissen, Guy. «Une Messe sans paroles de consécration?», *Nouvelle Revue Théologique* 127 n.º 1 (2005): 36-46.