

LA EUCARISTIA Y LA UNIDAD DE LA IGLESIA*

PEDRO RODRIGUEZ

A lo largo de estas páginas se pretende poner en relación las dos realidades nombradas en el título, con objeto de comprender algunos aspectos de la oración sacerdotal del Hijo de Dios: "ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te" (1).

Desde las célebres afirmaciones de San Pablo en la 1 Cor. hasta las recientes declaraciones del último Concilio, pasando por los grandes desarrollos patrísticos, medievales y modernos, la Iglesia ha visto su propia unidad en íntima relación con el misterio eucarístico. Un conocido teólogo ha podido resumir esta interrelación, o mejor todavía, esa mutua inmanencia de ambos misterios, diciendo que "la Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la

* El presente estudio está concebido como una investigación estrictamente teológica acerca de la Sagrada Eucaristía en su relación con el misterio de la *unidad* de la Iglesia. Entiendo que sólo así puede intentarse después, fundadamente, una valoración doctrinal de los problemas teológicos y canónicos que presenta la llamada "intercomuni6n". A esa valoración hemos dedicado nuestra ponencia presentada al "II Congresso Eucaristico de Portugal", Braga 1974, que, bajo el título *La "intercomuni6n" y la unidad de fe de la Iglesia*, aparecerá en las futuras Actas de dicho Congreso y, ya ahora, en la revista "Ius Canonicum", vol. XIII (1975), fascículo 2.

(1) John 17, 21.

Iglesia" (2). Sin embargo, hasta tiempos relativamente próximos a los nuestros, no era usual abordar temáticamente, en los tratados sobre la Eucaristía, la significación eclesiológica de tan augusto misterio, ni estudiar, en eclesiología, la raíz eucarística de la Iglesia. Tal vez uno de los factores que más ha impulsado al redescubrimiento de este antiguo tema doctrinal haya sido la conciencia vivísima que tiene hoy la Cristiandad de la desunión de los cristianos; conciencia que ha llevado a preguntarse, con ansiedad redoblada, cómo el *sacramentum unitatis* puede contribuir a la unión de los desunidos, a la deseada *unitatis redintegratio inter universos christianos*, por decirlo con el nombre mismo del Decreto de Ecumenismo (3).

Esta renovación eclesiológica se ha manifestado —y de ello se alegraba Pablo VI en la encíclica *Mysterium fidei*— en “las muchas y bien escritas publicaciones destinadas a investigar más profundamente y a conocer con mayor fruto la doctrina en torno a la Santísima Eucaristía, especialmente en lo que se refiere a su conexión con el misterio de la Iglesia” (4). Pero, a la vez, no ocultaba el Sumo Pontífice la existencia, “precisamente en esta materia de que estamos hablando, de motivos de grave preocupación pastoral y de ansiedad, acerca de los cuales la conciencia de nuestro deber apostólico no nos permite callar” (5). De entre esos motivos, el Santo Padre destacaba el modo erróneo como algunos entienden la significación y causación de la unidad de la Iglesia que es propia del sacramento del Altar (6). Los casi diez años que median entre la encíclica citada y la redacción de estas páginas, son testigos de actitudes teóricas y prácticas que demuestran cómo ese oscurecimiento de la verdadera relación entre la Eucaristía y la Iglesia se ha proyectado en unos intentos de “intercomunió” e “intercelebración” al margen de la doctrina y la autoridad

(2) Cfr. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1959, pp. 141-156.

(3) CONC. VAT. II, Decreto *Unitatis Redintegratio*, 1.

(4) PABLO VI, Encíclica *Mysterium fidei*, en AAS 67 (1965) 754-755.

(5) *Ibidem*, p. 755.

(6) *Ibidem*, pp. 755 y 764-766.

de la Iglesia (7). De ahí que nuestro trabajo intente exponer aquella relación, con objeto de comprender cómo sólo la verdadera y recta celebración eucarística *realiza* la unidad de la Iglesia y contribuye, en consecuencia, a la unión de todos los que llevan el nombre de cristianos.

Con estos preliminares podemos ya pasar directamente a nuestro asunto. Vamos a mostrar, ante todo, que es efectivamente tradicional la doctrina que afirma la relación íntima entre el sacramento eucarístico y la unidad de la Iglesia (I). En un segundo momento trataremos de penetrar teológicamente en esa realidad de fe investigando la naturaleza de aquella relación (II).

I

LA EUCARISTIA COMO SIGNO Y CAUSA DE LA UNIDAD DE LA IGLESIA SEGUN LA TRADICION DE LA FE (CUESTION "AN SIT")

1. *El patrimonio bíblico y patrístico.*

Que la Eucaristía significa y produce la unidad con Cristo y, por tanto, la unidad de la Iglesia, es doctrina que encontramos en el mismo texto sagrado. Ya las palabras

(7) La Santa Sede ha emanado recientemente una doctrina disciplinar y pastoral sobre la materia, que arranca de los decretos *Unitatis Redintegratio* y *Orientalium Ecclesiarum* del Concilio Vaticano II y cuyas piezas principales son el *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano II de re oecumenica promulgata sunt exequenda*, en AAS 59 (1967) 574-592, y después la *Instructio de peculiaribus casibus admitendi alios christianos ad communionem eucharisticam in Ecclesia Catholica*, de 29-VI-1972, en AAS 64 (1972) 518-525; también son interesantes la *Declaración* de 7-I-1970 "sobre la posición de la Iglesia Católica en materia de Eucaristía común entre cristianos de diversas confesiones", texto francés en AAS 62 (1970) 184-188, y la *Nota* de 17-X-1973 sobre ciertas interpretaciones erróneas de la citada Instrucción, en AAS 65 (1973) 616-619. Todos estos documentos son del Secretariado para la Unidad de los Cristianos. La disciplina precedente al Concilio Vaticano II se encuentra, sobre todo, en los cánones 731, § 2

que el Señor pronuncia sobre el cáliz nos hablan de un misterio de unidad que tiene lugar bebiendo la sangre de Jesucristo (8). Todo, en la última Cena, está ordenado a significar esta unidad profunda de los cristianos en el Cuerpo y la Sangre del Señor y así lo ha entendido siempre la Iglesia, como demuestra la exégesis de esas palabras recogida en la Constitución sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II: "Este pacto nuevo, a saber, el Nuevo Testamento en su sangre (cfr. 1 Cor 11, 25), lo instituyó Jesucristo convocando un pueblo de judíos y gentiles, que se *unificara* no según la carne, sino en el Espíritu, y constituyera el nuevo Pueblo de Dios" (9).

Sin embargo, el lugar clásico en el que la Iglesia ha meditado nuestro tema es 1 Cor 10, 17: "Porque uno es el pan, somos un solo cuerpo los que somos muchos, pues todos participamos del único pan". Pensemos bien el sentido de las palabras de San Pablo, pues, como digo, el razonamiento (inspirado) que él hace ha desencadenado la meditación posterior de la Iglesia. El εἷς ἄρτος, el único pan es, sin la menor sombra de duda, el Cuerpo de Cristo eucarístico: Cristo realmente presente en su corporalidad bajo la especie del pan. S. Pablo, que acaba de afirmar en el versículo anterior que recibir ese pan es recibir la κοινωνία del Cuerpo de Cristo, nos transmitirá en el capítulo siguiente las palabras del Señor sobre el pan: "Esto es mi Cuerpo, que se entrega por vosotros" (10). Es a partir de la presencia real y objetiva de Cristo en el sacramento, como San Pablo nos va a explicar la segunda fase del misterio eucarís-

y 1258, § 1 del CIC. Para una exposición de la misma, vid. K. KAPPEL, *Communicatio in sacris. Die gottesdienstliche Gemeinschaft zwischen Katholiken und Nichtkatholiken nach dem Codex Iuris Canonici*, Winterthur, 1967. Un comentario teológico a la disciplina vigente en H. HAMER, *Les étapes sur le chemin de l'Unité. Le problème de l'intercommunion*, en "La Documentation Catholique" 65 (1968) 831-838, donde explica que "los argumentos a favor de la intercomunion se originan en una eclesiología de tradición protestante y, sobre todo, reformada" (col. 836). Para una descripción y valoración de los recientes intentos de "intercomunion", vid. V. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *La intercomunion en su fase actual*, en "Salmanticensis" 16 (1969) 155-180.

(8) Cfr. Mt 26, 28; Mc 14, 24; Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25.

(9) CONC. VAT. II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 9/a.

(10) 1 Cor 11, 24.

tico. Efectivamente, lo que es plural, lo que está fraccionado —es decir, nosotros, οἱ πολλοί, los muchos— pasamos a ser un solo Cuerpo. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo se puede trascender la pluralidad y abocar a la unidad de un Cuerpo? San Pablo explica la causa: *porque* todos —es decir, los que éramos πολλοί— hemos comido el εἰς ἄρτος, el Cuerpo de Cristo. Podríamos decir que la *fracción* del pan *único* produce la *unidad* de los *fraccionados*. El pan que se parte no parte a Cristo sino que une a los que estaban partidos.

Esta es la exégesis del texto que podemos calificar de tradicional y que ha sido recogida por el Concilio Vaticano II: "En la fracción del pan eucarístico, participando realmente del Cuerpo del Señor, nos elevamos a una comunión, a una *communio* con El y entre nosotros mismos" (11). Es la misma exégesis que nos dejó en fórmula lapidaria San Juan Crisóstomo: "Quid est enim panis? Corpus Christi. Quid autem fiunt communicantes? Corpus Christi" (12); y que será repetida por la encíclica *Mysterium fidei*: "participando del Cuerpo de Cristo formamos un solo cuerpo (cfr. 1 Cor 10, 17)" (13). La unión al Cuerpo de Cristo nos une también entre nosotros, pasando a ser todos Cuerpo de Cristo: "vosotros sois Cuerpo de Cristo, y miembro de miembro" (14). La doctrina eucarístico-eclesiológica de la 1 Cor, con los notables desarrollos que por inspiración divina hará el mismo Pablo en las epístolas de la cautividad, es el fondo escriturístico que desarrollarán los Padres, sobre todo San Agustín (15), en expre-

(11) *Lumen Gentium*, 7/b.

(12) S. JUAN CRISÓSTOMO, *In 1 Cor*, 24, 2 (PG 61, 200).

(13) *Mysterium fidei*, p. 773.

(14) 1 Cor 12, 27. Para un estudio más detenido de los textos eucarísticos de la Sagrada Escritura en relación con el misterio de la unidad de la Iglesia, vid. F. PUZO, *La unidad de la Iglesia en función de la Eucaristía. Estudio de teología bíblica*, en "Gregorianum" 34 (1953) 145-186.

(15) Un estudio sobre nuestro tema en el Doctor de Hipona puede verse en S. FOLGADO, *La eucaristía "sacramentum unitatis" en la eclesiología de San Agustín*, en "La Ciudad de Dios" 177 (1964) 607-634. También P. BERTOCCHI, *Il simbolismo ecclesiológico dell'Eucaristia in Santo Agostino*, Bergamo 1937.

siones magníficas, recogidas después por los medievales (16).

Hagamos también, al menos, una mención de otro tema que, si bien no arranca inmediatamente de la Escritura, se forjó en la época apostólica y, junto a este versículo de la 1 Cor, daría a los Padres y a los teólogos ocasión de profundizar en nuestro asunto. Me refiero a la imagen del pan hecho de muchos granos de trigo y del vino procedente de muchas uvas. Desde la *Didachè* hasta la Encíclica *Mysterium fidei*, pasando por la teología de Santo Tomás, el *Catecismo Romano* y la encíclica *Mystici Corporis*, esta célebre imagen será una y otra vez repetida y explotada (17). La Eucaristía, como "sacramentum ecclesiasticae unitatis", según la frase célebre del Doctor Angélico, es patrimonio de todas las épocas teológicas (18). El tema ha sido ya estudiado y por ello no nos vamos a detener en él: baste remitir a la bibliografía correspondiente (19). Sí, en cambio, querríamos mostrar cómo la meditación de la Iglesia patristica y medieval ha sido recogida por el Magisterio de épocas más recientes.

2. El magisterio medieval y tridentino.

El Concilio Lateranense IV (a. 1215) expresó el vivísimo sentimiento medieval de la unidad eclesiástica en su

(16) Un bello florilegio, con estudio teológico histórico, ha sido recogido por H. DE LUBAC en su obra *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris 1949².

(17) *Didachè* 9, 4 (ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, 6); *Mysterium fidei*, p. 764; *Catecismo Romano* II, 4, 18; *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943) 233. "Panis, qui ex multis granis fit, et vinum ex multis uvis, significant Ecclesiae unitatem, quae constituitur ex multis fidelibus. Est autem haec Eucharistia specialiter sacramentum unitatis et caritatis". (S. TOMÁS, *In 1 Cor* 11, 24 [Marietti, 654]).

(18) 3 q 73 a 2 sed c. Según M. Schmaus es "tesis comúnmente defendida por los Santos Padres el que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo porque en ella se come el Cuerpo eucarístico del Señor. Desde Tertuliano encontramos esta doctrina que perdura hasta la primera Escolástica e incluso hasta principios del siglo XIII" (M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, IV [Madrid 1960] 295).

(19) El Congreso eucarístico de Barcelona de 1952 se ocupó de estos temas. En sus actas se encuentran diversos estudios históricos, en-

definición contra albigenses y cátaros: "Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua ipse sacerdos est sacrificium, Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento Altaris sub speciebus panis et vini veraciter continetur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina: *ut ad perficiendum mysterium unitatis* accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro" (20). Según el Concilio de Letrán, por tanto, todo el sentido de la Eucaristía, como sacrificio y como sacramento, consiste en que la Iglesia, que ya es una por institución divina, consume, *perfeccione* —lleve a término— el misterio de su unidad (21). El Concilio de Florencia (a. 1439) expresará con palabras más técnicas, tomadas de la teología de la Escuela, la misma doctrina, al referirse al *effectus* de este sacramento, "qui est unio populi christiani ad Christum". Dirá después que este efecto (la "adunatio hominis ad Christum") es la gracia propia del sacramento, por el cual "homo Christo incorporatur et [esta es la consecuencia eclesiológica] *membris eius unitur*" (22).

En la sesión XIII del Concilio de Trento (a. 1551) se contiene una importante doctrina sobre nuestro tema. El Concilio justifica todo lo que va a exponer *in re eucharistica* diciendo que trata de proteger, frente al error que se ex-

tre los que destacamos: O. PERLER, *Eucharistie et l'unité de l'Eglise d'après Saint Ignace d'Antioche* (II, 424-429); S. LYONNET, *La "koinonia" de l'Eglise primitive et la Sainte Eucharistie* (I, 511-515); E. LONGPRE, *L'Eucharistie, sacrement du Corps mystique selon l'école franciscaine* (I, 287-292); C. BALIC, *De Eucharistia tanquam sacramento unitatis ecclesiasticae apud Ioannem Duns Scotum* (I, 293-302); G. GEENEN, *L'adage "Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticae" dans les oeuvres et la doctrine de Saint Thomas d'Aquino* (I, 275-281). Todos estos estudios se encuentran en "XXXV Congreso Eucarístico Internacional, Barcelona 1952" (Barcelona 1953). El número romano corresponde al volumen y los arábigos a las páginas. Un resumen de la investigación sobre el tema en M. SCHMAUS, o. c., pp. 295-300. Vid. también F. MARTÍNEZ, *La Eucaristía y la unidad de la Iglesia en Santo Tomás de Aquino*, en "Studium" 9 (1969) 378-404.

(20) Cap. de *fide catholica*, D. 430.

(21) Queremos hacer notar que esta antigua fórmula del Magisterio es, por su sintética expresión del misterio eucarístico, la más útil, entre todas las que veremos, en orden a la finalidad de nuestro trabajo.

(22) D. *pro Armeniis*, D. 698.

tiende, “la doctrina de fe, el uso y el culto de la S. Eucaristía, que nuestro Salvador dejó en su Iglesia como *símbolo de aquella unidad y caridad* con la que quiso que estuvieran unidos y compenetrados entre sí todos los cristianos” (23). Después —al estudiar los fines del sacramento—, ve en la recepción del pan eucarístico una anticipación de la perfecta comunión con Dios que tendrá lugar en la gloria; más todavía: la eucaristía es el “*symbolum unius corporis, cuius ipse caput* (1 Cor 11, 3; Eph 5, 23) existit, cuique nos, tanquam membra, arctissime fidei, spei et charitatis conexione adstrictos esse voluit, *ut idipsum diceremus, nec essent in nobis schismata* (1 Cor 1, 10)” (24).

Trento, a diferencia de los dos anteriores Concilios, se detiene más en la Eucaristía como expresión o *signo* de la unidad de la Iglesia que como *causa* de esa unidad. No por supuesto que la ignore, sino que la afirma por vía de significación, partiendo del principio fundamental dogmático asentado genéricamente en la sesión XII: “*Sacramenta novae Legis continent gratiam quam significant*” (25). La Eucaristía, por ser símbolo del Cuerpo místico, contiene la gracia que lo produce (26). El último capítulo del Decreto terminará impetrando una Eucaristía común para todos los cristianos: desea el Concilio, “*por las entrañas de misericordia de nuestro Dios* (Lc 1, 78), que todos y cada uno de

(23) *D. de SS. Eucharistia*, proemio, D. 873 a.

(24) *Ibidem*, cap. 2, D. 875.

(25) *D. de sacramentis*, c. 6, D. 849.

(26) El *Catecismo* del Concilio de Trento se expresa con toda claridad al explicar por qué este sacramento se llama “comunión”, sirviéndose de unas palabras de San Juan Damasceno: “*Hoc sacramentum Christo nos copulat, atque eius carnis et deitatis participes efficit, nosque inter nos in eodem Christo conciliat ac coniungit, et veluti unum corpus coagmentat*” (II, 4, 4. El texto del Damasceno en *De fide orthodoxa*, l. 4, cap. 14, PG 94, 1169). Tenemos aquí, explicitando el dogma, la profundización que había hecho la teología de la Edad Media, cuyo legado puede resumirse en estas palabras de un recopilador: “Acerca de la Eucaristía hemos de decir que se da en ella el *sacramentum tantum*, que son las especies de pan y de vino; también se da la *res tantum* que es el Cuerpo Místico de Cristo; y tenemos en ella la *res et sacramentum*, es decir, el Cuerpo verdadero de Cristo, el que tomó de la Virgen, y que es la *res* de lo primero y el *sacramentum* de lo segundo”. (HUGO RIPELINO DE ESTRASBURGO, *Compendium theologiae veritatis* VI, 6 (Lyon 1649, p. 457), citado por DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, p. 126).

los que se honran con el nombre de cristianos puedan finalmente reunirse y permanecer unidos en este signo de unidad, en este vínculo de caridad, en este símbolo de concordia" (27).

3. *El reciente magisterio de la Iglesia.*

León XIII, en la encíclica *Mirae charitatis*, presentará esta doctrina como tradicional, argumentando desde el texto paulino (1 Cor 10, 17) hasta los citados pasajes de Trento, pasando por Cipriano, Agustín y Tomás (28); y S. Pío X calificará a la "mesa eucarística" como "símbolo, raíz y principio de la unidad católica" (29).

La encíclica *Mystici Corporis*, de Pío XII, recogerá esta doctrina tradicional al afirmar que "el sacramento de la Eucaristía es una imagen viva y admirable de la unidad de la Iglesia", y que "la Sagrada Eucaristía lleva esta unión como a su cumbre en esta vida mortal" (30), haciendo unos importantes desarrollos doctrinales sobre la unidad y la estructura de la celebración eucarística.

Lo mismo debe decirse de la gran encíclica sobre la liturgia *Mediator Dei*, en la que Pío XII afirma que "la Iglesia de Jesucristo tiene sólo este pan (eucarístico) con que satisfacer los anhelos y deseos de las almas, con que unir las estrechísimamente a Jesucristo, y con que obtener que todos sean un solo cuerpo (1 Cor 10, 17) y se unan como hermanos los que se sientan a la misma mesa celestial, para, con la fracción de un mismo pan, recibir el don de la inmortalidad" (31). Unas páginas más arriba la encíclica había hecho unas interesantes consideraciones sobre la

(27) *D. de SS. Eucharistia*, cap. 8, D. 882. Este pasaje lo volverá a tomar la encíclica *Mysterium fidei* para "expresar una vez más el deseo de la unidad de todos los cristianos" (p. 773).

(28) DS 3362; texto completo de la encíclica en ASS 34 (1901) 648-650.

(29) Const. *Tradita ab antiquis*, en AAS 4 (1912) 615.

(30) AAS 35 (1943) 233.

(31) AAS 39 (1947) 565. El Papa remite a S. Ignacio de Antioquía, *Ad Eph.* 20 (PG 5, 661).

unidad de la Iglesia en la perspectiva no ya del sacramento, sino del sacrificio (32).

No es, pues, una doctrina novedosa la que vamos a encontrar en los documentos del Concilio Vaticano II, sino la proclamación, una vez más, de este patrimonio bíblico y tradicional. La novedad va a estar, más bien, en la insistencia sobre el tema en perspectiva eclesiológica: si el magisterio anterior, de ordinario, nos ofrecía la doctrina con ocasión de explicar la naturaleza de la Sagrada Eucaristía, ahora el Santísimo Sacramento aparece al penetrar el Concilio en la naturaleza de la Iglesia y tratar de comprender su misión. Los pasajes son muy numerosos, diseminados en casi todos los documentos. Nos interesan especialmente los contenidos en la Constitución sobre la Iglesia y en el Decreto de Ecumenismo (33).

Los dos textos principales se encuentran en *Lumen Gentium*. El primero contempla *in recto* al *sacramentum unitatis*: "Por el sacramento del pan eucarístico —leemos en el capítulo primero— se representa (*repraesentatur*) y se realiza (*efficitur*) la unidad de los fieles, que constituyen en Cristo un único Cuerpo" (34). Y el texto remite al conocido versículo paulino (1 Cor 10, 17). En el capítulo segundo se refiere inmediatamente a los fieles e *in obliquo* al sacramento, pero la doctrina es idéntica: "alimentados con el Cuerpo de Cristo en la asamblea sagrada, manifiestan de modo concreto la unidad del Pueblo de Dios, que por este Augustísimo Sacramento *apte significatur et mirabiliter efficitur*" (35). Tal vez lo más característico de estas fórmulas sea su exacto atenimiento a la terminología más clásica en materia sacramentaria (36). Las fórmulas de

(32) *Ibidem*, 558-559. Vid. infra nota 98.

(33) Un elenco de los textos eucarísticos del Conc. Vaticano II ha sido presentado por J. SOLANO, *La Eucaristía* (Madrid, 1969) 37-98; y un buen comentario en A. HUERGA, *La Eucaristía en la Iglesia*, en "Comunión" 2 (1969) 227-259.

(34) *Lumen Gentium*, 3.

(35) *Ibidem*, 11.

(36) Encontramos aquí lo que había formulado con palabra clara y precisa Santo Tomás de Aquino: "la unidad del Cuerpo místico, es decir, de la Iglesia, se encuentra en la Eucaristía, porque este sacra-

Lumen Gentium serán repetidas por el Decreto *Unitatis redintegratio*, que, al exponer los factores de la unidad eclesial, se refiere a la Eucaristía del siguiente modo: Cristo “instituyó en su Iglesia el admirable sacramento de la Eucaristía, por el cual *unitas Ecclesiae et significatur et efficitur*” (37). La más acabada comprensión del *sacramentum unitatis* la encontramos en la Constitución sobre la Iglesia, al describir el *munus* santificador del Obispo y la naturaleza de las “congregaciones locales de los fieles”, que merecen el nombre de Iglesias en el Nuevo Testamento. Con textos patrísticos, litúrgicos y de Santo Tomás, la Constitución muestra cómo es la legítima celebración de la Eucaristía donde tiene lugar la máxima realización cotidiana de la esencia profunda de la Iglesia: “En esas comunidades se reúnen los fieles para la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor, a fin de que por el Cuerpo y la Sangre del Señor quede unida toda la fraternidad [oración mozárabe]. En todo altar, reunida la comunidad por el ministerio sagrado del Obispo [San Ignacio], se manifiesta el símbolo de aquella caridad y unidad del Cuerpo místico de Cristo, sin la cual no puede haber salvación [Santo Tomás]. En estas comunidades, aunque con frecuencia sean pequeñas y pobres y vivan en la dispersión de los gentiles, está presente Cristo, que con su poder da unidad a la Iglesia una, santa, católica y apostólica [San Agustín]: porque la participación del cuerpo y la sangre de Cristo no hace otra cosa sino que pasemos a ser aquello que recibimos [San León Magno]” (38).

Copiemos finalmente otros dos textos: en el primero,

mento es signo y causa de ella. En este sacramento hay algo que es *res tantum*, es decir, la unidad del Cuerpo místico, es decir, de la Iglesia, que este sacramento significa y causa”.

(37) *Unitatis Redintegratio*, 2/a. En el mismo decreto (n. 4/c.) se encuentra otra fórmula, semejante a la tercera citada de Trento: “El Concilio espera que poco a poco, superando los obstáculos que se oponen a la perfecta comunión eclesial, todos los cristianos se congreguen en una única celebración de la Eucaristía, en la unidad de la una y única Iglesia...”

(38) *Lumen Gentium*, 26/a.

tomado del Decreto sobre la función pastoral de los obispos, se exhorta a los obispos a procurar que sus fieles participen "en el misterio pascual por medio de la Eucaristía, *ita ut unum arctissimum efficiant Corpus in unitate charitatis Christi*" (39). El segundo, condensadísimo, es del Decreto *Ad gentes* y en él se nos dice que la tarea principal de los presbíteros consiste "in Eucharistia, quae Ecclesiam perficit" (40), es decir, que consuma y lleva a su plenitud el ser de la Iglesia.

Las aportaciones del magisterio de Pablo VI son numerosas e importantes: muchas de ellas no sólo en orden a transmitir el dato común de la fe, sino a salir al paso de actitudes erróneas o menos rectas sobre nuestro asunto (41). Dejemos constancia tan sólo de las estrictas afirmaciones de la Encíclica *Mysterium fidei* referentes a nuestro tema, haciendo notar que el Papa da la doctrina *formalmente* como recibida y con objeto de matizarla debidamente: "El simbolismo eucarístico [...] nos hace comprender perfectamente el efecto propio de este sacramento, que es la unidad del Cuerpo Místico..." (42). "El sacramento de la Eucaristía es signo y causa de la unidad del Cuerpo místico" (43).

No entramos en un análisis más pormenorizado de los textos: su lectura es suficiente para mostrarnos cómo, en perfecta continuidad de magisterio, la Eucaristía es reconocida y proclamada como signo y causa de la unidad de la Iglesia; y basta para comprender por qué incluso los manuales de corte clásico sobre la Eucaristía han introducido ya nuestro tema en sus páginas (44).

(39) *Christus Dominus*, 15/b.

(40) *Ad Gentes*, 39.

(41) Una buena selección de textos en o. c. en nota 33, pp. 99-240.

(42) *Mysterium fidei*, p. 765.

(43) *Ibidem*, p. 772.

(44) Uno de ellos calificaba como *proxima fidei* la siguiente tesis: "Communione, usu scilicet Ecclesiae convivii seu sacramenti unitatis in Christo, confirmatur mutua Ecclesiae membrorum unio" (cfr. J. DE BACCIOCHI, *L'Eucharistie*, Paris 1964, p. 103). Ya antes, I. A. DE ALDAMA, *Sacrae Theologiae Summa*, IV (Madrid 1953) 391, había calificado una tesis semejante como *de fide divina et catholica definita*.

II

ESTUDIO DE LA PECULIAR NATURALEZA DE LA
UNIDAD ECLESIAL SIGNIFICADA Y PRODUCIDA
POR LA EUCARISTIA (CUESTION "QUID SIT")

A la hora de profundizar en las razones teológicas de la íntima relación afirmada entre Eucaristía e Iglesia y, más concretamente, entre Eucaristía y *unidad* de la Iglesia, vamos a proceder del siguiente modo: comenzamos por afirmar la presencia real-sustancial de Cristo en la Eucaristía como raíz de todo su dinamismo unificante; estudiamos después qué tipo de realidad eclesial viene implicada, como realidad previa, en la celebración del Santo Sacramento, para terminar describiendo la unidad eclesiástica que debe considerarse efecto formal de la comunión eucarística. Nuestra exposición pretende ofrecer el patrimonio de la doctrina católica sobre la materia (45).

1. *La presencia real-sustancial de Cristo como razón última de la fuerza unitiva de la Eucaristía.*

Toda la teología elaborada a lo largo de siglos sobre nuestro asunto no es un mero producto intelectual en torno al ideal de una humanidad unida, que se expresa simbólicamente en unas celebraciones fraternales, sino que ha partido del dato central y sublime de la fe eucarística, es decir, de la presencia real de Nuestro Señor Jesucristo que se nos ofrece bajo las especies de pan y de vino. Ahí se sitúa, efectivamente, el arranque de cualquier consideración de las relaciones entre el misterio eucarístico y la unidad eclesiástica: "La Eucaristía contiene aquello que es el fundamento mismo del ser y de la unidad de la Iglesia, a sa-

(45) Cfr. bibliografía de nota 7. La *Instrucción* allí nombrada será citada en adelante: *Instructio*, seguida del número y la página de AAS.

ber, el Cuerpo de Cristo ofrecido en sacrificio y dado a los fieles como Pan de vida eterna" (46). Sin el Cuerpo de Cristo presente en el Altar *vere, realiter et substantialiter* (47) y como tal comido por los fieles, el tema de nuestro trabajo y, sobre todo, la fe de la Iglesia, no pasaría de bellas consideraciones simbólicas. Efectivamente, "el simbolismo eucarístico, si nos hace comprender bien el efecto propio de este sacramento, que es la unidad del Cuerpo místico, no explica, sin embargo, ni expresa la *naturaleza* del sacramento por la cual éste se distingue de los demás" (48). Esta afirmación de la encíclica *Mysterium fidei* es capital para una correcta teología eucarística. El efecto unificante, tan bellamente expresado por los signos eucarísticos, sólo es posible a partir del peculiar *contenido* de esos signos, que ellos solos no aclaran y que no es otro sino la presencia real-sustancial de Cristo en ellos: "la perpetua instrucción impartida por la Iglesia a los catecúmenos, el sentido del pueblo cristiano, la doctrina definida por el Concilio de Trento y las mismas palabras de Cristo al instituir la Santísima Eucaristía, nos obligan a profesar que la *Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la que padeció por nuestros pecados, y a la que el Padre, por su bondad, ha resucitado*" (49). En la objetiva y misteriosa realidad del Cuerpo del Señor se fundamenta el misterio de reconciliación del hombre con Dios (el sacrificio de Alianza) y la comunión con Cristo y entre sí de los que comen el Pan de vida (eucaristía como sacramento). Sólo desde la presencia real se entiende cómo es posible que la Eucaristía sea sacrificio (sin ofender a la unicidad del sacrificio de la Cruz) y cómo sea un misterio de comunión (sin quedarse en el mero simbolismo).

Tomás de Aquino expresaba este doble momento con su habitual rigor. En el *Comentario a San Juan*, al explicar

(46) *Instructio*, 2 a) p. 519.

(47) CONC. DE TRENTO, *Decretum de SS. Eucharistia*, canon 1, D. 883.

(48) *Mysterium fidei*, p. 765.

(49) *Ibidem*. Lo subrayado en el texto es una cita de Ignacio de Antioquía, *Ad Smyrn.* 7, 1 (PG 5, 714).

el versículo "et panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita" (6, 52 b), se detenía en la palabra *panis*, viendo en ella el signo de la unidad de la Iglesia. He aquí su exégesis: "Cuius ratio est, quia hoc est sacramentum corporis Christi; corpus autem Christi est Ecclesia, quae consurgit in unitatem corporis ex multis fidelibus: unde istud est sacramentum unitatis Ecclesiae" (50). Pero esta significación del pan —*species sacramenti*— resta vacía, es decir, inútil para lo intentado, o, dicho de otro modo, no causa lo que significa, si no es porque en el sacramento, además del signo y a través de él, se da lo que él llama la *veritas sacramenti*: "Veritas autem huius sacramenti insinuat cum dicit *caro mea est*. Non dicit autem 'carnem meam significat', sed *caro mea est*; quia secundum rei veritatem [esta es la expresión de Tomás para designar la realidad objetiva de las cosas] hoc quod sumitur, vere est corpus Christi" (51). De esta forma la *veritas* del Cuerpo eucarístico del Señor que está en el Altar produce, a la vez que significa, la unidad de todos los comensales de este divino banquete.

Digámoslo de nuevo: según la voluntad de Jesús, lo que une a los fieles en la celebración eucarística es la realidad objetiva del Cuerpo del Señor. La exégesis de S. Pablo que hicimos más arriba y los numerosos textos del magisterio lo muestran sobradamente. Sólo así se hace comprensible el dinamismo de la Eucaristía: la *res tantum*, la finalidad última del misterio —que es la constitución de una mística unidad entre Cristo y los cristianos— se hace posible porque sobre el Altar está aquello que es *sacramentum et res*; sacramento que produce esa realidad última porque contiene —¡el nexo es causal!— la realidad del Cuerpo y la Sangre del Señor. Si no hay presencia real de Cristo, no hay Cuerpo Místico de Cristo. Por supuesto que la relación entre ambas magnitudes, si bien es *ex opere operato*, no es sin embargo automática: puede interponerse un óbice. Pero, aunque no hubiera óbice —y esto es lo que

(50) *In Ioh 6, 52* (Marietti, 960).

(51) *Ibidem*, 962.

ahora nos interesa subrayar—, si allí no está realmente el Cuerpo del Señor, no hay efecto unitivo: este proviene, exclusivamente (aquí está el *ex opere operato*), de aquella presencia sustancial.

Esta y no otra, a mi entender, es la razón de que el Decreto sobre la S. Eucaristía de Trento, del que hemos obtenido tan bellas y rotundas afirmaciones en orden a nuestro tema, esté casi totalmente dedicado a afirmar y proteger la doctrina de la presencia real. Ya desde el proemio del Decreto, citado antes, vimos cómo el Concilio quiso expresar la doctrina de fe en la Eucaristía (sobre todo, la presencia real) precisamente *porque* la Eucaristía es, por voluntad de su Fundador, símbolo de la unidad y de la caridad de los cristianos (52). La presencia real aparece en nuestro contexto como verdadero artículo "*stantis et cadentis unitatis Ecclesiae*": la unidad que Cristo ha querido para su Iglesia sólo se edifica sobre la base de la presencia real sustancial del *Corpus verum* del Salvador. (A esta capital afirmación de la fe tendremos ocasión de volver más adelante).

2. La estructura "Iglesia-Eucaristía-Iglesia" como expresión del dinamismo unificante del sacramento del Altar.

Este punto de partida —el *Corpus verum* de Cristo presente en el sacramento— tiene unas profundas implicaciones que ahora querríamos brevemente describir. La vivencia de nuestra época ha puesto el acento en el efecto unitivo de la Eucaristía: el misterio eucarístico significa y produce la unidad de la Iglesia. De la frase citada al principio de este artículo la sensibilidad de muchos se centra

(52) Cfr. el texto citado en nota 23. Sólo afirmando y protegiendo la totalidad de la doctrina sobre "la fe, el uso y el culto de la S. Eucaristía" (*Ibidem*) se honra el proceso sacramental que lleva a la consecución de la *res* del sacramento. Esta finalidad del Decreto Tridentino no es puesta de relieve, ordinariamente, por los estudiosos de nuestro tema.

en la segunda parte: "la Eucaristía *hace* la Iglesia". Acabamos de ver cómo esto es así porque el Cuerpo de Cristo está realmente presente en el sacramento. Pero con frecuencia queda preterida —y, a veces, desdibujada— la primera y originaria afirmación: ¡es la Iglesia la que hace la Eucaristía! Como nos han recordado los textos ya examinados del magisterio, Cristo dejó el augustísimo sacramento *a su Iglesia*, y es la Iglesia por tanto, quien lo celebra, confecta y administra: sin la Iglesia no hay Eucaristía (53). Esto, que parece obvio, sin embargo, no siempre es debidamente considerado; lo que, a mi entender, es causa de un buen número de confusiones y perplejidades a la hora de comprender la relación entre la Eucaristía y la unidad de la Iglesia.

Para hacer un poco de luz, vamos a partir del texto del Concilio Lateranense IV, que —como antes apunté— describe el dinamismo eclesial de la Eucaristía de la forma más sintética y convincente (54). Allí se afirma: 1.º, la existencia de la Iglesia Universal; 2.º, en su seno, el sacramento eucarístico, con la presencia real y sacrificada de Cristo; y todo ello —3.º— para que recibamos a Cristo (la participación de su divinidad) *ad perficiendum mysterium unitatis* (55). De este modo aparece como una triple fase de la interrelación de la Eucaristía y la Iglesia, que estudiaremos a continuación y que podríamos formular así: Iglesia-Eucaristía-Iglesia.

(53) J. L. Illanes lo ha expresado muy claramente en el contexto de la Eucaristía como "fin y consumación de todos los Sacramentos" (3 q 63 a 6): "Al decir que la Eucaristía edifica la Iglesia no queremos atribuir ese efecto al solo sacrificio de la Misa, que, obviamente, se celebra y adviene en una Iglesia que existe con anterioridad a ella" (J. L. ILLANES, *La Misa, centro de la actividad de la Iglesia*, en *SCRIPTA THEOLOGICA* 5 [1973] 748).

(54) Vid. el texto citado en nota 20.

(55) Hagamos notar ya desde ahora que, según la expresión del Lateranense IV, la Eucaristía no "crea" la Iglesia, sino que la presupone y la consume (*perficit*). Es la misma idea que con gran sobriedad expresa el Conc. Vat. II en el texto citado en nota 40. Santo Tomás de Aquino hizo un profundo comentario de los dos grandes decretos de aquel Concilio Ecuménico en dos de sus opúsculos teológicos. El que a nosotros afecta es la *Expositio Primae Decretalis*, II.

3. *La Iglesia una y unida en su estructura fundamental es la que celebra la Eucaristía.*

¿Qué quiere decir el hecho de que sea la Iglesia, la Iglesia de Cristo, la que hace la Eucaristía? ¿Qué *presupone*, qué *implica* el Cuerpo de Cristo objetivamente presente en el Altar como sacrificio y como sacramento?

He aquí la respuesta de dos célebres testigos de la Tradición: Ignacio de Antioquía y Justino. Dice el primero: "Tened cuidado, pues, de participar de una sola Eucaristía: porque una es la carne de Nuestro Señor Jesucristo y uno el cáliz en la unidad de su sangre, uno el Altar y uno el Obispo con su presbiterio y los diáconos consiervos míos: para que todo lo que hagáis, lo hagáis conforme al querer de Dios" (56). El texto de S. Justino: "Este alimento es llamado por nosotros Eucaristía, de la que a nadie es lícito participar, sino al que cree ser verdaderas nuestras doctrinas, y se ha lavado en el baño que da la remisión de los pecados y la regeneración, y vive conforme a lo que Cristo enseñó" (57). Si el texto de S. Ignacio pone de relieve que es al sacerdocio ministerial a quien corresponde realizar la conversión eucarística, las palabras de S. Justino nos dicen quiénes pueden participar en la celebración: el requisito más radical es el Bautismo.

Este doble dato de la tradición de la fe será recogido por el Doctor Angélico al decir que "todo cristiano, por el *hecho* de estar bautizado, tiene el *derecho*, de ser admitido a la mesa del Señor" (58), y que "a todo bautizado le ha sido concedida *por Cristo* la potestad de sumir este Sacramento, pero sólo al sacerdote, por la ordenación, se le confiere la potestad de celebrarlo (*conficere*) *in persona Christi*" (59). Vamos a considerar más despacio este patrimonio doctrinal de fe.

"Por su propia naturaleza —dice un reciente documento

(56) S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Phil.* 4 (PG 5, 700).

(57) S. JUSTINO, *Apologia*, I, 66, 1 (PG 6, 428).

(58) 3 q. 80 a. 6.

(59) 3 q. 82 a. 1.

de la Santa Sede sobre nuestro asunto— el sacramento del Cuerpo y de la sangre de Cristo, *dado a la Iglesia para constituir-la*, comporta el *poder ministerial*, conferido por Cristo a sus apóstoles y a sus sucesores, los obispos junto con los presbíteros, de actualizar sacramentalmente su acto sacerdotal por el que se ofreció de una vez por todas a su Padre en el Espíritu Santo y se entregó a sus fieles para que fueran en *El una sola cosa*" (60).

El Cuerpo de Cristo, por tanto, está en el Altar no como fruto de una iniciativa espontánea y privada de hombres que quieren ser una sola cosa, sino como consecuencia de una acción de naturaleza jerárquica: es el efecto del ejercicio de poderes ministeriales conferidos por Cristo, poderes que no tiene cualquiera, sino sólo los apóstoles y sus sucesores, que son los obispos y, subordinadamente, los presbíteros. Aparece así, como momento esencial y constituyente de la celebración eucarística, la Iglesia provista de su estructura fundamental; estructura que procede de la voluntad fundacional de Cristo: la celebración de la Eucaristía sólo es posible como acción de lo que llama *Lumen Gentium* la "*índoles sacra et organice exstructa communitatis sacerdotalis*" (61). De esta forma vemos cómo la estructura misma, sagrada y orgánica, de la Iglesia, institución de salvación, pertenece al *signo* de unidad que es la Eucaristía: en cada celebración de la Misa el celebrante y los fieles representan —insisto: constitutivamente— la *unidad* orgánica de la Iglesia: hay uno —obispo, presbítero— que representa a Cristo Cabeza y tiene de Cristo el poder ministerial de consagrar, y los demás —fieles cristianos— se unen a él y juntos ofrecen el sacrificio y se alimentan del Cuerpo y la Sangre del Señor. Como dice la *Instructio generalis missalis romani*, "la celebración de la Misa es una acción de Cristo y del Pueblo de Dios *jerárquicamente* ordenado" (62).

Es importante hacer notar que esta índole social y je-

(60) *Instructio*, 2 a), p. 519.

(61) *Lumen Gentium*, 11/a.

(62) *Instructio generalis missalis romani*, I, 1.

rárquica de la Santa Misa se cumple en toda recta celebración: también en la Misa privada, como ha puesto de manifiesto repetidas veces el Magisterio eclesiástico desde la negación luterana (63). “No se puede exaltar tanto la llamada Misa ‘comunitaria’ —leemos en la encíclica *Mysterium fidei*— que se descarte la Misa privada” (64). Detrás de esta desviación, de claro abolengo protestante, y que es uno de aquellos motivos de ansiedad a que aludía Pablo VI al comienzo de su encíclica, se descubre fácilmente su causa: se ha oscurecido la raíz del *effectum unitatis* del sacramento eucarístico. Es cierto, se ve cómo en esta patológica vivencia de la unidad de la Iglesia el acento tiende a desplazarse del misterio de comunión con Cristo —que acontece hasta en la más modesta celebración: “un sacerdote con solo el ministro que le ayuda y le responde” (65)— hacia una consideración meramente sociológica y colectivista de la unidad. El misterio de comunión sería más el fruto de la tensión horizontal de la asamblea, que el don gratuito que se nos da con el cuerpo sacrificado de Cristo, presente en el Altar. La unidad resultante, cuando las cosas se entienden así, ya no es la *κοινωνία* que testimonia la tradición eucarística de la Iglesia primitiva, ya no es el Cuerpo Místico de Cristo, constituido por la participación de la gracia capital de Cristo que nos hace miembros de su Cuerpo: es, más bien, el producto de una acertada “dinámica de grupo”. Pero a estas cuestiones volveremos más adelante. Quede ahora asentado solamente que en *toda* recta celebración de este sacramento se representa el carácter social, orgánico y jerárquico de la Iglesia. Tomemos de nuevo el hilo de nuestro discurso.

El análisis del n.º 1 de este apartado II apuntaba a algo de la máxima importancia: para que pueda darse la *res* eucarística, que es la unidad del Cuerpo místico, es neces-

(63) Cfr. CONC. DE TRENTO, *D. de SS. Missae sacrificio*, cap. 6 y c. 8 (D. 944 y 955); Pío XII, *Enc. Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 562, D. 3854; PABLO VI, *Enc. Mysterium fidei*, AAS (1965) 755 y 761-762; CONC. VAT. II, *Const. Sacrosanctum Concilium*, 27.

(64) *Mysterium fidei*, p. 755.

(65) *Ibidem*, p. 761.

ria la *res et sacramentum*, es decir el Cuerpo verdadero de Cristo; ahora vemos que, para que éste se dé, es necesario que se dé la Iglesia *orgánicamente* expresada en la estructura sacerdote-fieles de la comunidad eucarística. Dicho con otras palabras: para que surja el *efecto* de unidad hace falta que le preceda una *realidad* de unidad. No es la *res tantum* de la Eucaristía el mágico resultado unificador de un caos precedente, sino algo que profundiza y consuma una unidad eclesial previa: "La Iglesia Católica está firmemente convencida de que la Eucaristía debe ser antes que nada el sacramento (o el signo) más importante y público de la unidad ya alcanzada entre los comulgantes" (66).

Tenemos, pues, a la comunidad *organice exstructa* (67) reunida en torno al Altar, con el celebrante actuando *in persona Christi* (68) por virtud del sacramento del orden, que lo sitúa en el ámbito de poder ministerial unido a la sucesión apostólica. Pero se impone una nueva consideración: la comunidad local que se reúne para celebrar la Eucaristía representa y hace presente a la Iglesia universal: "En estas comunidades... está presente Cristo, que con su poder da unidad (*consociatur*) a la Iglesia una, santa, católica y apostólica" (69). De ahí el vivo sentimiento, que

(66) En este sentido, el acuerdo de la tradición de la Iglesia ortodoxa con la doctrina católica es absoluto: "la Iglesia —escribe el ortodoxo I. BRIA (*Intercommunion et unité*, en "Istina" 14 [1969] 225), sintetizando la doctrina oriental— es condición de la Eucaristía y la unidad en la Iglesia constituye una condición de la comunión eucarística: los cristianos, por tanto, no pueden participar en la misma Cena si no forman una sola *Ecclesia*". ¿Cuál es la razón de esto? Respuesta de otro teólogo ortodoxo: "porque la eucaristía es un acto de comunión de la Iglesia por medio del cual la Iglesia se expresa a sí misma y realiza su unidad: de ahí que sólo puede cumplirse en la Iglesia y por la Iglesia" (G. A. GALITIS, *Le problème de l'intercommunion sacramentelle avec les non-Orthodoxes d'un point de vue Orthodoxe*, en "Istina", *ibidem*, 214).

(67) *Lumen Gentium*, 11/a.

(68) Cfr. *Lumen Gentium*, 28/a. "Sacerdos, dum consecrat, non profert verba ista ex persona sua sed quasi ex persona Christi consecrantis" (S. TOMÁS, *In I Cor 11*, 24 [657]). "Profert autem ea ex persona Christi, a quo virtutem sumpserunt" (*Ibidem*, 667). Cfr. también 3 q. 78 aa. 1 y 4; q. 82 aa. 1, 2 ad 2, 3, 5, 5 ad 3, 6 arg. 2 y 7 ad 3. La terminología fue recogida en Trento, después por el *Catecismo Romano* (II, 4, 77) y de ahí pasa a la *Enc. Mediator Dei* y al Concilio Vaticano II (las referencias en *Lumen Gentium* 28/2, nota 67).

(69) *Lumen Gentium*, 26/a.

han tenido todas las generaciones cristianas, de que la Eucaristía ha de celebrarse en comunión jerárquica con toda la Iglesia: “la relación entre la celebración local de la Eucaristía y la comunión con la Iglesia universal queda destacada en el hecho de que en las plegarias eucarísticas se haga mención especial del Papa, del obispo del lugar y de los demás obispos que pertenecen al Colegio episcopal” (70).

La Iglesia, pues, en su unidad fundamental, en su estructura de institución divina, en su índole orgánica y jerárquica, aparece implicada en toda verdadera celebración eucarística. Podríamos decir que la recta celebración del sacrificio del Altar surge de la Iglesia estructurada por los caracteres sacramentales del Bautismo y del Orden: por la unidad *fundamental* del Bautismo y por la unidad *estructurante* del Sacerdocio ministerial (71).

4. La “unidad de fe” como síntesis de la unidad eclesial previa a la celebración de la Eucaristía.

Pero el texto de S. Justino antes citado nos dice algo más, y de la máxima importancia: no basta el bautismo, sino que hace falta creer, ser creyente; en palabras más exactas: sólo se puede dar la Eucaristía al que tiene la fe de la Iglesia, “al que cree ser verdad lo enseñado por nosotros” (τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ’ ἡμῶν). De este modo, y desde la primitiva cristiandad, la *unidad de fe* aparece como ingrediente insustituible de esa unidad de la Iglesia que es previa a la celebración de la Eucaristía: los que se reúnen en torno al Altar deben tener ya antes la misma fe. Santo Tomás de Aquino veía esta unidad de fe tan implicada en la naturaleza misma de la unidad de la Iglesia que decía que la “*unitas Ecclesiae est praecipue propter fidei unitatem*, nam Ecclesia nihil aliud est quam

(70) *Instructio*, 2, c), p. 520.

(71) Por aquí puede verse cómo la cuestión del ministerio eclesial está indisolublemente unida a la de la Eucaristía como signo y causa de la unidad de la Iglesia.

aggregatio fidelium" (72). Pero hemos de detenernos ahora en el análisis de esta fundamental adquisición: la fe de la Iglesia como requisito necesario para la fructuosa participación de este sacramento.

Todas las consideraciones que venimos haciendo se dirigen a comprender la *res* última de la Eucaristía: la *unitas Ecclesiae*, el *corpus Christi mysticum*. Esta divina κοινωνία en Cristo tiene —como vimos antes— un especial presupuesto: el cuerpo eucarístico del Señor, presente sobre el Altar. Pues bien, a todo lo que la doctrina católica exige para que se dé esa primera realidad fundamental, lo llamaremos "condiciones de realidad"; que, en su íntima entraña, consisten en la actuación de un sacerdote válidamente ordenado con la intención de hacer lo que objetivamente realiza la Iglesia en la consagración eucarística: la transubstanciación del pan y del vino en el Cuerpo y la Sangre del Señor (73).

Pero la *real* "immolatio huius sacramenti" no lleva consigo de modo automático la *recta* celebración del misterio eucarístico. Para conseguir la *res* última de la Eucaristía hacen falta, además, las que podríamos llamar "condiciones de rectitud o de dignidad" (74). A ellas, sobre todo, se re-

(72) *Exp. Primae Decretalis*, II (Marietti, 1182).

(73) Es doctrina expresada en la profesión de fe exigida a los valdenses: "Ad quod officium tria sunt necessaria: scilicet certa persona, id est presbyter ab episcopo ad illud proprie officium constitutus, et illa sollemnia verba, quae a sanctis Patribus in canone sunt expressa, et fidelis intentio proferentis" (D. 424); y sancionada por el Lateranense IV: "Hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus" (D. 430). La necesidad de la intención fue de nuevo recordada en el Concilio de Florencia: no puede dudarse de que "post praedicta verba consecrationis corporis a sacerdote cum intentione conficiendi prolata, mox in verum Christi corpus transubstantietur" (D. 715). Esta doctrina es la concreción para el caso de la Eucaristía del principio general sacramentario que se desprende de un canon de Trento: "Si quis dixerit in ministris, dum sacramenta conficiunt, et conferunt, non requiri intentionem, saltem faciendi quod facit Ecclesia, anatema sit" (D. 854).

(74) La terminología que utilizamos para designar este doble tipo de condiciones se inspira en Santo Tomás y San Agustín. Agustín: "aliud est aliquid omnino non habere, aliud autem non recte habere" (*Contra Parmen.*, c. 13, n. 28 [PL 43, 70], citado por Santo Tomás: 3 q. 82 a. 7). Tomás: "sacerdotes, si sint haeretici vel schismatici vel excommunicati, vel peccatores, quanvis habeant potestatem consecrandi

fería el Apóstol Pablo cuando decía que “quien come el pan o bebe el cáliz del Señor indignamente, será reo del Cuerpo y la Sangre del Señor” (75). Desde entonces la Iglesia, en su doctrina oficial y en la reflexión de sus teólogos, ha ido explicitando esa “dignidad” en la celebración y recepción del Cuerpo de Cristo, sin la cual se hace ilusoria para los comulgantes la *res* eucarística; más todavía, celebrar o sumir la Eucaristía en ese caso pasa a ser uno de los pecados más graves, según la sentencia común (76). Estas “condiciones de rectitud” se resumen en el “estado de gracia” o, como prefiere decir Santo Tomás en nuestro caso, en la “fides formata” de los comulgantes (77). La doctrina católica afirma, en efecto, que un cristiano no puede acercarse al sacramento con conciencia de pecado mortal: si se viera en esa situación, debe reconciliarse primero con Cristo y con la Iglesia, impetrando el perdón divino y recibiendo en el sacramento de la Penitencia (78). Por la naturaleza misma de las cosas, el juicio primero acerca de si se

Eucharistiam, non tamen ea *recte* utuntur, sed peccant utentes” (3 q. 82 a. 9). Ambos tipos de condiciones son necesarias para la autenticidad cristiana de la celebración y participación de la Eucaristía, para su “verdad”, como diría Santo Tomás; aunque a distintos niveles: las “condiciones de realidad” son necesarias para que el sacrificio eucarístico sea “verum veritate sacramenti”, las “condiciones de rectitud” son las que se exigen para que sea “verum veritate fructus” (cfr. 3 q. 82, a. 7 ad 1). Nuestra distinción fundamenta, en el terreno dogmático, la que hacen los moralistas cuando distinguen entre los requisitos *ad validitatem* y *ad liceitatem*.

(75) 1 Cor 11, 27.

(76) Cfr. 3 q. 80 a. 5.

(77) “Peccatores, qui defectum fidei patiuntur *formatae* circa ipsum, repelluntur a contactu huius sacramenti” (3 q. 80 a. 4 ad 1). “Ad manducationem non sunt admittendi nisi soli illi qui non solum sacramentaliter (es decir, por el Bautismo), sed etiam realiter (es decir, por la gracia) sunt Christo coniuncti” (*Ibidem* ad 4). Como es sabido, del estado de gracia no cabe certeza en sentido estricto, sino sólo un conocimiento conjetural: “homo non potest per certitudinem scire utrum ipse habeat gratiam; coniecturaliter aliquis cognoscere potest se habere gratiam” (1-2 q. 112 a. 5). Esta doctrina es de fe: “Quilibet... de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum” (CONC. DE TRENTO, *D. de iustificatione*, cap. 8 y c. 13, D. 802 y 823).

(78) “Ecclesiastica consuetudo declarat, eam probationem necessariam esse, ut nullus sibi conscius peccati mortalis, quantumvis sibi contritus videatur, absque praemissa sacramentali confessione ad Sa-

da o no esa situación, reside en la conciencia del creyente, ilustrada por la doctrina de la Iglesia sobre fe y costumbres (79).

Todo esto es cosa sabida y no debemos demorarnos en ello. Pero, en cambio, es del máximo interés para nuestra investigación considerar que estas "condiciones de rectitud" no se resuelven sólo en esa situación subjetiva del individuo, ni en el ámbito de lo que llaman los canonistas el "fuero interno". La Iglesia, que es una comunidad social y visible, para la recta celebración de los sacramentos y, más en concreto, para la participación en la Eucaristía, tiene unos criterios disciplinares objetivos, que no son mera "disciplina", sino —lo veremos más despacio— radical expresión jurídica de su propio ser. El hilo de nuestro caminar pide que consideremos el más originario de todos ellos: la necesidad de la fe, de la unidad de fe.

Digamos, ante todo, que la aceptación *interior* de la *recta fides*, es decir, el asentimiento interno a las verdades reveladas en que consiste la virtud de la fe, queda fuera del ángulo de mira en que ahora nos situamos; pues, precisamente por ser una cosa interior, se reconduce a las "condiciones de rectitud" pertenecientes a la conciencia del sujeto (80). Lo que más pone de manifiesto la relación objetiva entre la unidad de la Iglesia y la Eucaristía es el acto *externo*, lo que la teología llama técnicamente confe-

cram Eucharistiam accedere debeat" (CONC. DE TRENTO, D. de SS. Eucharistia, cap. 7, D. 880). Cfr. el c. 11 de la misma sesión (D. 893) y el CIC, c. 807.

(79) Precisamente es este "examen", dirigido —como dijo Trento (D. 900)— "a explorar los senos y escondrijos de la conciencia", el que lleva, en su caso, a acudir a la penitencia sacramental, es decir, a manifestar los propios pecados y a someterse al *iudicium Ecclesiae* en la persona del legítimo ministro, que *juzga* a partir de los actos sacramentales del penitente —contrición manifestada, confesión, satisfacción— y de sus disposiciones. Es decir, al *juicio subjetivo* del penitente sobre la situación de su conciencia sigue, previa la confesión de boca, el juicio sacramental del ministro sobre la *manifestación* que aquel hace de su conciencia. A esto apunta el conocido axioma "de internis neque Ecclesia iudicat". Cfr. CONC. DE TRENTO, D. de S. Paenitentiae, cap. 5 (D. 899-900).

(80) Moralmente esta situación se resuelve en el fuero interno sacramental, al que alude la nota anterior.

sión o *profesión de fe* (81), acto por el cual se significa exteriormente —con palabras, obras y actitudes— la fe que se tiene en el corazón (82). Pues bien, esta profesión de fe ortodoxa de cada participante —sacerdote y fieles— y, por consiguiente, la pública *unitas fidei* de toda la comunidad que se congrega en torno al Altar, es una *dimensión constitutiva* —y por tanto, una exigencia— de la *recta* celebración y participación del Sacramento. Dicho de otro modo: la pública profesión de fe católica es una objetiva condición de rectitud para la participación en la Eucaristía (83).

Hemos de repetirlo: la Iglesia que celebra la Eucaristía no es una masa amorfa, sino una Iglesia una y unida: es una Iglesia que tiene “*unus Dominus, una fides, unum baptisma*” (Eph. 4, 5). El sacramento del Bautismo, por el que Cristo pasa a ser *nuestro* Señor, y la unidad de fe constituyen así la base eclesial primera e indispensable para participar rectamente del Augusto Sacramento. La *unidad de profesión de fe* aparece de este modo como esa específica *unitas fidei*, previa a la celebración de la Eucaristía, que hemos visto exigir a toda la Tradición, porque

(81) Cfr. 2-2 q. 3 a. 1.

(82) “*Exterior locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quae sunt fidei est proprie actus fidei, ita etiam et exterior confessio*” (*Ibidem*). “*Ad fidei veritatem pertinet non solum ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio. Quae quidem fit non solum per verba quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta quibus aliquis fidem se habere ostendit*” (2-2 q. 124 a. 5).

(83) Nótese que hablamos de la *recta* celebración. La Iglesia enseña que la fe ortodoxa del ministro no se requiere para la *válida* confección del sacramento. Es cuestión aclarada desde la época del donatismo y tiene el carácter de dogma de fe para el caso del bautismo (cfr. CONC. DE TRENTO, sess. 7, c. 4, D. 1616), y de *fidei proximum* para los otros sacramentos (cfr. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, VI, Madrid 1963, p. 96). Esta doctrina está al servicio del hecho capital de que Cristo mismo es el ministro principal de los sacramentos, lo que trae como consecuencia que la comunidad de los fieles, al recibirlos, no esté a merced de las disposiciones personales del celebrante: “*Si quis dixerit ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, a. s.*” (CONC. DE TRENTO, *D. de iustificatione*, c. 12, D. 855).

sin ella la Iglesia no es Iglesia, y sin Iglesia no hay Eucaristía.

Cuando esto se comprende en toda su hondura teológica, se comprende a la vez que la Iglesia, desde sus orígenes, haya exigido Bautismo y profesión de fe católica para que alguien sea admitido a la participación del Cuerpo y la Sangre del Señor. Y también se ve la *ratio* de que haya apartado de la comunión eucarística —“ex-comunión”—, ante todo, a los que no están en la unidad de la fe, a los herejes. La profunda coherencia que esta *praxis* eclesial guarda con la autocomprensión que la Iglesia tiene de su propio ser venía expresada por la tradición teológica del siguiente modo: “El pecado contra la fe, al separar a un hombre —*funditus*: desde la raíz— de la unidad de la Iglesia, es, rigurosamente hablando, el que hace al hombre más inepto para la recepción de este sacramento, que es precisamente el *sacramentum unitatis Ecclesiae*” (84).

Con mucha más razón vale para la Eucaristía lo que, a propósito del Bautismo, dice Santo Tomás: “*Ecclesia intendit homines baptizare ut emundentur a peccato. Et ideo, quantum est de se, non intendit dare baptismum nisi habentibus rectam fidem, sine qua non est remissio peccatorum. Et propter hoc interrogat ad baptismum accedentes, an credant*” (85). Ciertamente que la Iglesia sabe que un hombre puede “engañarla” y confesar por fuera una fe que no cree en el corazón. Pero hasta el corazón no llega la Iglesia, sino

(84) Eph. 4, 5.

(85) 3 q. 80 a. 5 ad 2. Este es, en efecto, el testimonio unánime de la tradición. Véase, como una muestra entre mil, este antiguo texto de una homilía pascual: “Se comerá en una única casa, y no sacaréis fuera las viandas, porque única es la asamblea y única es la casa, esto es, única la Iglesia, en la que se come el Cuerpo Sagrado de Cristo; y, por esto, fuera de la única casa no se sacarán las viandas, antes el que coma en otro lugar será castigado como impío y ladrón” (*Homilía Pascual del Pseudo-Hipólito*, 163, 3-8 [“Sources Chrétiennes”, n.º 27], citada por J. IBÁÑEZ-F. MENDOZA, *Concepto de “sotería” en las homilías pascuales de tradición asiática*, en “*Orientalia Christiana Periodica*” 39 [1973] 359-360). Como acertadamente comentan estos autores, la insistencia en la unidad y en la unicidad de la Iglesia no apunta, ante todo, a lo específico de la Iglesia frente al mundo no cristiano, sino al misterio de la comunión eclesial frente a las divisiones y herejías que aparecen en el siglo II (*ibidem*, p. 360, nota 2).

sólo Dios. Lo que la Iglesia no puede hacer es admitir al Bautismo o a la Comunión eucarística a quien no la “engaña”, sino que “manifiesta” tener una fe que no es la de la Iglesia o, tomando de nuevo las palabras de San Justino, “a quien no cree que sean verdaderas las cosas que nosotros enseñamos”. Por eso —porque el ser de la Iglesia arranca de la unidad de fe— si la Iglesia admitiera a los herejes formales a la Mesa del Señor, se pondría en absoluta contradicción consigo misma.

Es, pues, la totalidad de la Iglesia unida en la fe la que realiza la Eucaristía, cuya celebración podríamos calificar, en este sentido, como la fe objetiva, la fe profesada de la Iglesia *in actu*, como ha dicho Mons. Escrivá de Balaguer: “Es toda nuestra fe la que se pone en acto cuando creemos en Jesús, en su presencia real bajo los accidentes de pan y de vino” (86). “Los cristianos reunidos en torno al Altar ofrecen el sacrificio por manos del sacerdote, que actúa *in persona Christi*, y representan la comunión del Pueblo de Dios unido en la profesión de una misma fe. Constituyen así el signo y como la manifestación de una presencia más vasta”: la Iglesia universal (87). Sólo aquellos que profesan la misma fe son aptos para la nueva y más profunda unidad que va a significar y causar el sacramento. Si no se da la unidad de fe, los participantes no pueden significar y adquirir la *res* última de la Eucaristía. Por el contrario, los creyentes, profesando la misma fe, anuncian y significan —no por la unidad sociológica del grupo, sino precisamente por la unanimidad en la confesión de fe— lo que va a acontecer misteriosamente en el Altar.

Es interesante subrayar ahora de nuevo que esta unidad de fe requerida para la celebración eucarística no es algo extrínseco a la misma, un mero requisito disciplinar o jurídico. Al decir esto, no hacemos sino aplicar al caso eminente de la Eucaristía algo que es común a todos los sacramentos: ya desde su origen, esta exigencia aparece co-

(86) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid⁹, 1974, n.º 153.

(87) *Instructio*, 2, b), p. 520.

mo algo emanado de la naturaleza misma del acontecimiento, pues los sacramentos son los "sacramentos de la fe" (88). El mismo Justino señala, primero, la fe y, luego, el bautismo, que es el orden lógico en los adultos (89). Pero los sacramentos son *sacramenta fidei* no sólo porque deben ser recibidos con fe y en la fe, sino además porque, al celebrarlos, se significa, se proclama y se "realiza" la fe objetiva de la Iglesia, las verdades esenciales de la fe: son "celebraciones de la fe". En este sentido, y del modo más radical, puede decirse que la celebración de "los sacramentos se presenta como otro modo de expresión, más complejo que el verbal, del único *Credo*" (90). Lo que el *Credo* proclama en palabras, la acción litúrgica lo pone en acto. Esto es lo que expresaba Santo Tomás de Aquino cuando llamaba a los sacramentos "confessiones fidei", "protestationes fidei" (91). No en el sentido posterior que darían los Reformadores del siglo xvi a estas expresiones, como si todo el ser del sacramento consistiera en significar la fe *subjetiva* de los participantes en la "ceremonia" litúrgica. No, para Santo Tomás —y para toda la teología católica— los sacramentos son confesiones y proclamaciones de fe en este doble sentido: primero, en cuanto que lo que acontece por el rito sacramental, lo allí significado y causado —en última instancia, el misterio redentor de Cristo—, es una realidad objetiva de fe; segundo, en cuanto que la Iglesia y cada uno de los participantes, a través de la celebración misma, confiesen su fe: esa fe que es precisamente la que lleva a la Iglesia a congregarse para ofrecer el Sacrificio eucarístico y comulgar el Cuerpo del Señor, consumando así su unidad (92).

(88) La expresión es habitual en Santo Tomás: cfr. 3 q. 48 a. 6 ad 2; *In IV Sent.* dist. 17, q. 3, a. 1, sol. 5; dist. 27, q. 3, a. 3, ad 2; etc.

(89) Por lo demás, el Apologista griego se limita a hacerse eco de la palabra misma de Jesús: "El que creyere y se bautizare..." (Mc 16, 16). El mismo Santo Tomás repite con insistencia que el hombre se une a Dios y que la Iglesia se edifica "por la fe y los sacramentos de la fe" (cfr. 3 q. 48 a. 6 ad 1).

(90) G. GARRONE, *Leçons sur la foi*, Toulouse 1955, p. 34.

(91) "Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem qua homo iustificatur" (3 q. 61 a. 4). Cfr. 3 q. 62 a. 6.

(92) Este sentido *objetivo* de la *protestatio fidei* que se da en el

Este testimonio unánime de la más antigua y constante tradición, lo recoge la Iglesia al decirnos que la celebración del sacramento del Cuerpo y la Sangre del Señor comporta, por su misma naturaleza, "la fe de la Iglesia, que se profesa en la acción eucarística misma y por medio de la cual la Iglesia responde en el Espíritu Santo al don de Cristo tal como es en verdad y realidad". "Por sí misma la celebración de la Misa es una profesión de fe en la que la Iglesia universal se reconoce a sí misma. Considérese el contenido admirable de las plegarias eucarísticas y las riquezas de las otras partes de la Misa... y podrá constatararse que no cabe una más impresionante verificación del principio *lex orandi lex credendi*" (93). De ahí que la misma fe que se exigió al catecúmeno en el Bautismo sea ahora proclamada en la Eucaristía de dos modos: en el símbolo *verbal* (credo) y en el símbolo *real* (Cuerpo de Cristo); y de ahí, en consecuencia, que los que no profesan la misma fe sean incapaces de reunirse *dignamente* para la celebración común de la Cena del Señor.

Pero podemos acceder a la necesidad de la unidad de fe en la celebración eucarística no sólo a partir del concepto general de *sacramenta fidei*, sino del específico contenido del sacramento del Altar. En efecto, es la realidad sustancial del Cuerpo de Cristo, presente por la conversión eucarística, la que exige la unidad de fe de los participantes: primero, como es obvio, fe en su realidad eucarística y, como necesariamente implicada, fe en todo lo que Dios por Cristo ha revelado y la Iglesia enseña. Si se ven las cosas en profundidad se comprende que sea así, pues hay una interdependencia ontológica entre la plenitud de la Reve-

sacramento es genialmente sorprendido por Santo Tomás al explicar las palabras de la forma de cada sacramento. Saliendo al paso *in antecessum* de la interpretación subjetivista que el protestantismo hacía del texto agustiniano "non quia dicitur, sed quia creditur" (S. AGUSTÍN, *In Ioh 15*, 2, tr. 80, 3; PL 35, 1840), Santo Tomás explica que la *eficacia* viene no "secundum exteriorem sensum vocis, sed secundum sensum verborum qui fide tenentur: et hic quidem sensus est *idem apud omnes*" (3 q. 60 a. 7 ad 1), porque es el sentido que le da la fe de la Iglesia.

(93) *Instructio*, 2 a) y b), pp. 519-520.

lación del Logos y la plenitud de su presencia en el Sacramento del Altar: "La Santa Misa —ha podido decirse— nos sitúa (...) ante los misterios primordiales de la fe, porque es la donación misma de la Trinidad a la Iglesia" (94). No pueden, por tanto, separarse la comunión eucarística y la comunión en la verdad: *credo quidquid dixit Dei Filius, nil hoc verbo veritatis verius*.

La asamblea eucarística y cada uno de sus miembros, por tanto, al confesar la realidad sustancial de Cristo sobre el Altar, expresa una unidad no sólo de fe en la presencia de Cristo bajo las especies del pan y del vino, sino además en toda la verdad revelada y, por ello, una unidad de integración total en esta Iglesia visible y de aceptación total de esta misma Iglesia como maestra auténtica de la fe confesada: porque de la Iglesia reciben los participantes no sólo el Cuerpo de Cristo sino toda la verdad acerca de Cristo; lo cual implica el reconocimiento de la autoridad de los ministros debidamente ordenados y constituidos. La participación en la Eucaristía de la Iglesia Católica es, por su propia naturaleza, una proclamación pública de la total y deliberada integración en esta única Iglesia con su estructura jerárquica divinamente instituida.

De esta forma podemos concluir este apartado diciendo que "la Eucaristía celebrada en común supone ya realizada, en sus rasgos esenciales e imprescriptibles, la unidad que el Señor ha querido para su Iglesia. La participación en la misma Eucaristía implica, por tanto, esta total comunión de vida, de pensamiento y de sentimientos que se manifiesta en la confesión de una misma fe y en la pertenencia a una misma Iglesia" (95).

Se puede resumir todo lo anterior diciendo que "el sacramento de la Eucaristía, integralmente comprendido con estos tres elementos (poderes ministeriales, comunión jerárquica de los ministros, unidad de fe), significa una unidad ya existente perfeccionada por él: la unidad inamisi-

(94) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, o. c. en nota 86, n. 87.

(95) F. MARTY, *L'Eglise Catholique et l'intercommunion*, en "La Documentation Catholique" 65 (1968) 1213.

ble de la Iglesia de Cristo" (96). Esa unidad es la que el Decreto *Unitatis Redintegratio* califica de "unidad de la una y única Iglesia, la unidad que Cristo dio a su Iglesia desde un principio y que subsiste indefectiblemente en la Iglesia Católica y esperamos crezca de día en día hasta la consumación de los siglos" (97).

5. *La unidad eclesial que es efecto formal de la Eucaristía.*

Estas últimas palabras del Decreto de Ecumenismo, que aluden a un crecimiento en la unidad, nos obligan a un nuevo paso en nuestro análisis. Hemos visto, como dice Illanes, que es la Iglesia una y unida, "fundada, convocada y sostenida por Cristo, la que celebra la Santa Misa, y la que de esa forma es llevada a su perfección" (98).

(96) *Instructio*, 2, a), p. 519.

(97) *Unitatis Redintegratio*, 4/c.

(98) J. L. ILLANES, o. c. en nota 53, p. 748. Nuestra investigación contempla ahora sólo el efecto unitivo del *usus sacramenti*, es decir, de la Eucaristía como comunión o recepción sacramental del Cuerpo y la Sangre de Cristo. Pero esta, como es sabido, es el modo más perfecto de participación en el sacrificio de la Misa, que tiene su cumbre ontológica en la consagración eucarística. En cada *celebración* de la Misa la Iglesia expresa —vid. *supra* párrafo n. 3— y alcanza su unidad, por ser la Misa, esencialmente, el mismo sacrificio de la Cruz, el acto máximo de Cristo Cabeza que, en cada celebración asume a sus miembros místicos para ofrecerlos consigo, en apretada unidad, al Padre. La Encíclica *Mystici Corporis* expresó la unidad de la Iglesia realizada en el ofrecimiento del Santo Sacrificio de la Misa del siguiente modo: "Quiso Cristo nuestro Señor que esta admirable y nunca bastante alabada unión, con la que nos juntamos entre nosotros con nuestra divina Cabeza, se manifestara a los fieles de un modo singular por medio del Sacrificio Eucarístico. Porque en él los ministros sagrados hacen las veces no sólo de nuestro Salvador, sino también del Cuerpo Místico y de cada uno de los fieles; y en él también los mismos fieles, reunidos en comunes votos y oraciones, ofrecen al Padre el Cordero sin mancilla, hecho presente en el Altar a la voz del solo sacerdote, como hostia agradabilísima de alabanza y de propiciación por las necesidades de toda la Iglesia. Y así como el divino Redentor, al morir en la Cruz, se ofreció a sí mismo al Eterno Padre como Cabeza de todo el género humano, así también, 'en esta oblación pura', no sólo se ofrece al Padre como Cabeza de la Iglesia, sino que ofrece en sí mismo a sus miembros místicos, pues a todos ellos, aun a los más débiles y enfermos, los incluye amorosísimamente en su corazón" (*Mystici Corporis*, p. 233). Cfr. los desarrollos de esta idea en *Mediator Dei*, pp. 558-560.

Este efecto unitivo de la Eucaristía es el que San Pablo había designado con la escueta y célebre expresión: ἐν σῶμα, un cuerpo; es el que la Iglesia implora cuando celebra el Santo Sacramento (99), y el que la Tradición, como hemos visto, ha desarrollado y explicitado. Citemos las expresiones de Santo Tomás, que compendian toda esa Tradición: la *res* última del sacramento, su efecto unitivo es el “*corpus mysticum*” (100), el “*corpus Christi mysticum*” (101), la “*societas sanctorum*” (102), la “*unitas ecclesiastica*” (103), la “*unitas corporis mystici*” (104), la “*unitas Ecclesiae*” (105). Todas ellas significan que el efecto propio de la Eucaristía es la unión de los fieles a Cristo Cabeza y, por tanto, con los demás miembros del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

Todas estas expresiones, sin embargo, no acaban de decirnos lo que estamos buscando, pues, como hemos establecido en el apartado anterior —obligados por el patrimonio de la fe—, la “*unitas Ecclesiae*” es una realidad *previa* al sacramento Eucarístico, ya que es la Iglesia quien “hace” la Eucaristía. Por otra parte, a la doctrina sobre la Eucaristía como *sacramentum unitatis Ecclesiae* podría ponérsele el reparo de que no es compatible con la doctrina neotestamentaria sobre el Bautismo; pues lo propio de los bautizados, como hemos visto, es ser miembros de la Iglesia y constituir así la unidad de la comunidad eclesial. San Pablo lo dice claramente: “Todos los que habéis sido bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo. Ya no hay judío ni griego, ni siervo ni libre, ni varón ni mujer: porque todos vosotros sois *una sola cosa* (εἷς) en Cristo Jesús” (106).

(99) Véase, como prototipo de numerosas secretas y postcomuniones, sobre todo esta de la antigua misa romana *ad tollendum schisma*, “Haec tua, Domine, sumpta sacra communio, sicut fidelium in te unionem praesignat, sic in tua Ecclesia unitatis quaesumus operetur effectum”.

(100) 3 q. 73 a. 1 arg. 1.

(101) 3 q. 80 a. 4.

(102) *Ibidem*.

(103) 3 q. 67 a. 2; q. 73 a. 2 sed c.

(104) 3 q. 73 a. 3.

(105) 3 q. 65 a. 3.

(106) Gal 3, 27-28.

Más todavía: es por la unidad creada en el Bautismo cómo formamos un solo cuerpo: "Todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar *un solo cuerpo*" (εἰς ἓν σῶμα) (107).

Tenemos, pues, que San Pablo pone el Cuerpo de Cristo, la unidad que forman los cristianos, en relación tanto con el Bautismo como con la Eucaristía. Surge entonces la cuestión: ¿es el Bautismo o es la Eucaristía el sacramento que nos constituye en Cuerpo del Señor? La respuesta no es fácil, sobre todo si no quiere ser tajante o excluyente; pero sería por lo menos ingenuo ver una contradicción entre las dos series de afirmaciones paulinas. La Tradición, por el contrario, ha visto y expresado su mutua complementariedad; y es precisamente al tratar de captarla como daremos con la respuesta a nuestra pregunta por el específico efecto unitivo de la Eucaristía.

Esa complementariedad de los pasajes paulinos puede expresarla bien este texto de Santo Tomás: "Por el bautismo el hombre se hace partícipe de la unidad de la Iglesia, de donde recibe el derecho a acceder a la mesa del Señor", a esa mesa precisamente en la que se nos da —dice citando a 1 Cor 10, 17— "el sacramento de la unidad de la Iglesia" (108). El Bautismo, pues, según Santo Tomás interpretando a San Pablo, introduce en la unidad de la Iglesia, y los bautizados están así en condiciones de poder participar en el "sacramentum unitatis Ecclesiae", que es la Eucaristía y no el Bautismo. Santo Tomás hará un fiel desa-

(107) 1 Cor 12, 13.

(108) 3 q. 67 a. 2. En cierto sentido, ambos sacramentos —Bautismo y Eucaristía— podrían pues calificarse como sacramentos de la unidad de la Iglesia, aunque Santo Tomás, sin excepción, reserva este nombre para el Augusto Sacramento. Estamos ante un caso semejante al que contempla el Doctor Común al comienzo del tratado eucarístico de la *Summa*. Ante la objeción que considera impropios los nombres usuales de este sacramento —eucaristía, viático, sacrificio y *synaxis* o comunión— por estimarlos *comunes* a los demás sacramentos, Tomás responde no negando lo afirmado, sino diciendo que "todo lo que es común a todos los sacramentos, se le atribuye *antonomastice* a la Eucaristía, *propter eius excellentiam*" 3 q. 73 a. 4 ad 2). Todo nuestro esfuerzo teológico se dirige a captar el *quid* de esa excelencia de la Eucaristía en orden a la *res* última de todos los sacramentos: la vida de la gracia.

rollo de la doctrina paulina, que consistirá sustancialmente en mostrar cómo todos los sacramentos tienden a consumarse en la Eucaristía y cómo ésta expresa *in via* el misterio de comunión que es la esencia de la Iglesia y que aparecerá consumado *in patria*. Los pasos de su razonamiento son éstos:

1.º “Todos los sacramentos se ordenan hacia la Eucaristía como a su fin” (109). Razón: en los otros sacramentos se contiene la *virtus Christi*; en el Sacramento del Altar, *ipse Christus* (110).

2.º Esta ordenación es especialmente evidente en el Bautismo, pues este sacramento, en concreto, “*ordinatur ad Eucharistiae receptionem*” (111). Como consecuencia, es el hombre cristiano, el creyente, quien adquiere por el Bautismo un dinamismo hacia la Eucaristía: “*per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam*” (112).

3.º La diferencia entre el *corpus* que forman los bautizados y el *corpus* que resulta de la Eucaristía es la diferencia que se da entre lo incoado y lo consumado: “El Bautismo es el principio de la vida espiritual y la puerta de los sacramentos. La Eucaristía, en cambio, es *quasi consummatio spiritualis vitae* y el fin de todos los sacramentos... De ahí que la recepción del Bautismo sea necesaria para *incoar* la vida del espíritu, y la recepción de la Eucaristía lo sea para *consumarla*” (113).

Es interesante notar cómo en un reciente estudio sobre el misterio eucarístico el Prof. H. J. Weber llegaba, desde el ángulo de la teología bíblica, a resultados semejantes a

(109) 3 q. 65 a. 3.

(110) *Ibidem*.

(111) *Ibidem*.

(112) 3 q. 73 a. 3.

(113) *Ibidem*. La investigación bíblica y teológica no ha podido agregar aportaciones que modifiquen este planteamiento. Cfr. T. G. DE OLIVEIRA, *Batismo e Eucaristia, Incorporação em Cristo e seu significado eucarístico*, en “Ora et labora” 2 (1955) 12-27; A. PIOLANTI, *Gli effetti del sacramento dell'Eucaristia: saggio di una nuova sintesi*, en “La Scuola Cattolica” 83 (1955) 3-28.

los de nuestra investigación histórico-dogmática (114). Para Weber, en contraste con Härdelin (115) y otros autores, la *Grundidee* del sacramento eucarístico es la *κοινωνία*, la comunión, la edificación de la comunidad en Cristo, la unión con Cristo y entre nosotros: "Sólo partiendo de aquí puede comprenderse en su justa perspectiva el santo acontecimiento" (116). A continuación se esfuerza en determinar qué sea esa comunión que resulta de la celebración eucarística. Pero antes advierte algo que es importante al hilo de nuestra consideración: "No hay que ver en el acto eucarístico la *constitución* de la Iglesia como comunión y el *hallazgo* de su unidad: de lo contrario, estaríamos asignando a la Eucaristía unos efectos que se originan en el Bautismo. Más bien hay que decir que Cristo hace posible por la Eucaristía la plena realización de lo que el cristianismo ya es por el Bautismo" (117). Dicho en otras palabras: tenemos aquí lo que hemos llamado, siguiendo a Santo Tomás, *unidad incoada* como fruto de Bautismo, *unidad consumada* como efecto de la Eucaristía.

Llegados a este punto se impone una aclaración terminológica, que dará luz al resto de nuestra investigación. Estamos hablando de *unidad incoada* y *unidad consumada* de la Iglesia. Al referirme a esta última para designar la que es efecto propio de la Eucaristía he agregado la expresión *in via*. Con esto quiero salir al paso de un posible equívoco. Porque la nota de incoación en lo relativo a la unidad, y en general a todas las demás propiedades de la Iglesia, abarca a la realidad completa de ésta en su fase terrestre: por tanto, también al sacramento eucarístico, que —como los demás sacramentos— pertenece al régimen de signos característico de esta fase del misterio eclesial. Santo Tomás, al que sigo en estas consideraciones, cuando habla de *unitas consummata*, sin más matices, piensa siempre

(114) H. J. WEBER, *Eucharistie-Sakrament der Christus-gemeinschaft*, Köln 1974.

(115) A. HÄRDELIN, *Liturgie im Widerstreit*, Einsiedeln 1970; cfr. P. RODRÍGUEZ, *recensión* en *SCRIPTA THEOLOGICA* 5 (1973) 470-475.

(116) H. J. WEBER, *o. c.*, p. 23.

(117) *Ibidem*.

—con toda razón— en la realidad terminal de la Iglesia, la Iglesia *in patria*, que es la que realiza a la perfección la esencia de la Iglesia (118). Pero en la Eucaristía se da de tal modo una misteriosa presencia de los bienes escatológicos que, al referirse a ella, el Doctor común usa con frecuencia, según hemos visto, la expresión *consummatio*. De ahí las categorías teológicas que empleo en este escrito: *unidad incoada*, para apuntar a la significada por el Bautismo; *unidad consumada in via*, para nombrar la propia del Sacramento del Altar (que, por ser propia de la Iglesia peregrinante, pertenece al régimen de *incoación* y de fe); *unidad consumada*, para designar, *simpliciter*, a la unidad de la Iglesia *in patria*.

Pues bien, a nosotros lo que nos interesa es penetrar en la peculiar naturaleza de esa *consummatio unitatis Ecclesiae* que es propia de la Eucaristía. Adelantemos que la misma terminología que he decidido emplear apunta ya a que la perfección de unidad que el Sacramento eucarístico proporciona a la Iglesia tiene mucho que ver con la esencia misma de la Iglesia, esencia cuyo *exemplar* es la Iglesia celeste. Pero esto es precisamente lo que debemos investigar más despacio.

Para profundizar en los dos momentos —bautismal y eucarístico— de la unidad eclesial puede ayudarnos una consideración sobre la insistencia con que Santo Tomás llama al Bautismo “sacramentum fidei” (119) y a la Eucaristía “sacramentum caritatis” (120), contraponiéndolos expresamente: “Eucharistia est sacramentum caritatis sicut

(118) Por tomar un ejemplo entre muchos, véase este comentario de Santo Tomás a la oración de Jesús “ut omnes unum sint”: “Sed hic est quaestio: quia *unum* perfecte erimus in patria, ubi non erit tempus credendi: inconvenienter ergo post unitatem subdit *ut mundus credat quia tu me misisti*. Sed dicendum quod hic non loquitur de unitate consummata, sed *inchoata*” (*In Ioh* 17, 21 [Marietti, 2242]).

(119) 3 q. 39 a. 5; q. 66 a. 1 ad 1; la terminología proviene de S. Agustín (*Ep. 98 ad Bonifacium*, PL 33, 354) y de S. Jerónimo (*In Matthaeum* 28, 28; PL 26, 227) y será recibida oficialmente por el *Catecismo Romano* (II, 2, 4).

(120) 3 q. 73 a. 3 ad 3; 78 a. 3 ad 6; 80 a. 3 arg. 4; también procede de S. Agustín (*In Ioh*, tr. 26, 13; PL 35, 1613) y es nombre recibido por el *Catecismo Romano* (II, 4, 4).

baptismus fidei" (121). Como es sabido, Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, basa toda su doctrina de la vida teologal —vida de fe, esperanza y caridad—, por una parte, en el dinamismo paulino de la "fides quae per caritatem operatur", que él llama "fe formada" (122); por otra, en el sentido escatológico de las tres virtudes, también de inspiración paulina: ahora vemos *in specie*, entonces veremos *facie ad faciem* (123), ahora permanecen fe, esperanza y caridad: en el cielo, sólo la caridad (124). La meta escatológica de esta vida teologal es la comunión de vida divina, inicial ahora, perfecta *in patria*.

"El Bautismo se llama *sacramentum fidei* porque la fe es el fundamento de la vida espiritual". De ahí que el modo de unidad *eclesiástica* significado por el Bautismo apunte, ante todo, a la *inserción* en el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, connotando por el carácter bautismal la estructura fundamental de esta Iglesia de Cristo en su fase provisoria y peregrinante, que es la que hemos descrito más arriba y que se sintetiza, como hemos visto, en la estructura que surge de los caracteres sacramentales, y en la unidad de fe. "La Eucaristía, en cambio —continúa Tomás— se llama *sacramentum caritatis* porque la caridad, según San Pablo (Col 3, 14), es el *vinculum perfectionis*" (125). De ahí que toda esa estructura eclesial, que surge de los caracteres sacramentales, se ordene, como a su plenitud y del mismo modo que el Bautismo y los demás sacramentos, a la Eucaristía, *sacramentum caritatis*, igual que la fe y la esperanza se ordenan a su plenitud, que es la caridad.

Esto es así —nos dirá Santo Tomás— porque en la Eucaristía se significa y se nos ofrece, por el Cuerpo de Cristo, la total unión de los hombres con Dios que es propia de la consumación escatológica: "sumptio Christi sub hoc sacramento ordinatur, sicut ad finem, ad fruitionem pa-

(121) 3 q. 74 a. 4 arg. 3.

(122) Gal 5, 5; cfr. 3 q. 80 a. 4.

(123) 1 Cor 13, 12.

(124) 1 Cor 13, 13.

(125) 3 q. 73 a. 3 ad 3.

triae" (126). Como diría después Scheeben, "la Eucaristía se llama *communio*, es la comunión *per excellentiam*, porque de suyo es el vínculo más íntimo y real que une al hombre con Cristo y, en Cristo, con la Trinidad por una parte y, por otra, con todos los hombres que participan de la Eucaristía" (127). Quizá la más incisiva fórmula para expresar la *res tantum* de la Eucaristía, en contraposición al efecto propio del Bautismo, es la que encontramos en las obras de Mons. Escrivá de Balaguer, cuando distingue, con lenguaje patristico, entre la "cristificación" que produce el Santo Sacramento y la mera "configuración (con Cristo)" que da el Bautismo, abarcando aquélla el hacernos "una sola cosa en Cristo con todos los cristianos" (128). La realidad, la *res* producida por el *sacramentum caritatis*, es, pues, la comunión final con Dios en Cristo, anticipada —es alimento de peregrinos— en el régimen de fe que es propio de la Iglesia de la tierra. De ahí que presuponga todo el régimen de fe inaugurado por el Bautismo, que tiende, por su propia naturaleza, a la Eucaristía (129). De esta forma la Eucaristía aparece como el sacramento consumativo de la vida teológica personal, del

(126) 3 q. 80 a. 2 ad 1.

(127) M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, § 71, 4 (ed. castellana, Barcelona 1957, p. 567).

(128) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, 88. El texto sobre la "cristificación" es el siguiente: "En la Misa se encamina hacia su plenitud la vida de la gracia, que fue depositada en nosotros por el Bautismo, y que crece, fortalecida por la Confirmación. Cuando participamos de la Eucaristía, escribe San Cirilo de Jerusalén, experimentamos la espiritualización deificante del Espíritu Santo, que no sólo nos configura con Cristo, como sucede en el bautismo, sino que nos cristifica por entero, asociándonos a la plenitud de Cristo Jesús (Catequesis, 22, 3). La efusión del Espíritu Santo, al cristificarnos, nos lleva a que nos reconozcamos hijos de Dios. El Paráclito, que es caridad, nos enseña a fundir con esa virtud toda nuestra vida; y, consummati in unum (Ioh XVII, 23), hechos una sola cosa con Cristo, podemos ser entre los hombres lo que San Agustín afirma de la Eucaristía: signo de unidad, vínculo del Amor (S. AGUSTÍN, In Ioannis Evangelium tractatus, 26, 13; PL 35, 1613)" (*Ibidem*, 87).

(129) Así lo ha entendido el Decreto de Ecumenismo cuando dice: "El bautismo se ordena a la íntegra incorporación a la institución de salvación tal como Cristo en persona la quiso y, finalmente, a la íntegra participación en la comunidad eucarística" (*Unitatis Redintegratio*, 22/b).

dinamismo de los sacramentos y, en consecuencia, como signo y causa de la *unidad consumada* de la Iglesia *in via*.

Pero al llegar aquí, un nuevo obstáculo parece disolver lo esforzadamente conseguido. Y proviene la dificultad de una renovada meditación de la realidad del Bautismo. Efectivamente, cuando en las páginas anteriores describíamos la realidad eclesial previa a la celebración eucarística y la poníamos en relación con el Bautismo, éste —como es lógico— aparecía ante todo contemplado en su efecto “eclesial” (*res et sacramentum*), que es el carácter bautismal, con sus secuelas para la estructura visible de la Iglesia y su exigencia de unidad de fe. Pero a nadie se le oculta que ya por el Bautismo el hombre recibe la gracia santificante y se convierte, por tanto, en miembro vivo del Cuerpo de Cristo, unido a Dios por la caridad. De esta forma, todos los razonamientos anteriores sobre el Bautismo-sacramento de la fe y la Eucaristía-sacramento de la caridad parecen quedar desvirtuados por esta realidad insoslayable. En todo caso, valdrían como piadosa pedagogía de los ritos sacramentales, pero no resistirían el rigor de un análisis teológico, que busca la *res* del sacramento.

Santo Tomás, que es consciente de esta dificultad de que hablamos, da un principio de solución, una respuesta que aparece, a primera vista, excesivamente audaz, pero que en realidad es luminosa. Es tal su convicción de que la comunión perfecta de los hombres con Dios (y, por tanto, entre sí) es fruto *exclusivo* de la manducación del Cuerpo de Cristo y de la consiguiente identificación eucarística con él, que nos vendrá a decir que no se da en la historia humana una realidad de gracia santificante que no sea efecto de la recepción, al menos espiritual, del Cuerpo eucarístico del Señor. Para esto construirá toda una doctrina del *votum Eucharistiae*, según la cual el mismo Bautismo concede la gracia santificante y la unión con Dios, que es propia de la caridad, porque en él hay un voto objetivo de la Eucaristía, que anticipa sus efectos: “este sacramento (la Eucaristía) tiene *ex se ipso* la virtud de conferir la gracia: y no hay nadie que pueda tener la gracia antes de re-

cibirlo, a no ser *ex aliquali voto ipsius*" (130). De esta forma, Santo Tomás nos ofrece una grandiosa concepción de la estructura interna del orden sacramental en la Iglesia, en el cual la Eucaristía aparece no sólo como el primero y más excelente de todos los sacramentos, sino como aquel por cuya virtud los otros sacramentos dan la gracia: "*ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur*" (131).

Esta profunda doctrina del Doctor Angélico ha servido de base a la exposición que hace el *Catecismo del Concilio de Trento* de toda la economía sacramental de la donación de la gracia: "*prima enim gratia (qua omnes praeditos esse oportet antequam sacram Eucharistiam ore contingere audeant, ne iudicium sibi manducent et bibant) nemini tribuitur, nisi hoc ipsum sacramentum desiderio et voto percipiant*". La razón que da el *Catecismo* es esta: "*est enim omnium sacramentorum finis et ecclesiasticae*

(130) 3 q. 79 a. 1 ad 1. La explicación de Santo Tomás es reductible, por lo demás, aquí, como en tantos otros puntos, a la de San Agustín. Exponiendo la teología del africano, Grabowsky escribe: "¿Cómo debemos armonizar los efectos del bautismo con los de la Eucaristía en relación con el Cuerpo Místico de Cristo? Por la Eucaristía acrecentamos nuestra vida de gracia y perfeccionamos la unión con Cristo mediante un sacramento cuya verdadera finalidad es unir a los hombres individualmente con Cristo y corporativamente con los demás miembros de Cristo. Por esto, somos lo que recibimos, *ya que nos hemos convertido también en su Cuerpo y mediante esta gracia llegamos a ser lo que recibimos* (S. AGUSTÍN, *Sermón 227*, PL 38, 1103), a saber su cuerpo. Por el bautismo nos hacemos miembros de Cristo, porque este sacramento está intrínsecamente relacionado con la Eucaristía y contiene virtualmente en sí la plenitud de la vida eucarística. Pero la Eucaristía, que contiene el verdadero cuerpo de Cristo y nos une a El, significa en su plenitud y realiza en grado máximo nuestra incorporación mística" (J. GRABOWSKY, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, Madrid 1965, p. 180). A nuestro parecer este autor traslada un tanto a San Agustín desarrollos que, con base agustiniana, son propios de Santo Tomás, sobre todo, en lo referente al contenido virtual en el Bautismo de la plenitud de vida eucarística. Esta doctrina es temática de Santo Tomás a través de su citada doctrina sobre el Bautismo como *votum Eucharistiae* (cfr. 3 q. 73 a. 3; 79 a. 1 ad 1; 80 a. 1 ad 3, a. 2, a. 11). Con esta matización no tenemos inconveniente en hacer nuestra la observación de Grabowsky: "Las varias maneras de expresar la relación entre el sacramento del Bautismo y el de la Eucaristía en los escritos de los autores modernos son adaptaciones de la teología de San Agustín" (o. c., p. 181, nota 103).

(131) 3 q. 79 a. 1 ad 1.

unitatis ac coniunctionis symbolum" (132). Poco antes, el mismo documento ha explicado que la comprensión del carácter central que tiene la Eucaristía respecto de los demás sacramentos sólo puede captarse "si omnium sacramentorum vi atque natura patefacta, Eucharistiam fonti, cetera rivulis comparaverint. Vere enim ac necessario fons omnium gratiarum dicenda est, cum fontem ipsum coelestium charismatum et donorum, omniumque sacramentorum auctorem Christum Dominum admirabili modo in se contineat, a quo, tanquam fonte, ad alia sacramenta quidquid boni et perfectionis habent, derivatur" (133). El P. Sauras ha dado una interpretación, a mi entender no superada (134), de esta posición que arranca de Santo Tomás. Distingue el teólogo dominicano una doble consideración de la Eucaristía:

a) Como *sacramento particular*, es ella "uno" de los siete sacramentos y desempeña una función particular, con su específica gracia sacramental —contradistinta de la gracia sacramental de los otros seis—, que Sauras llama *gracia cibativa*: gracia que produce en el orden sobrenatural los efectos propios del alimento.

b) Pero, además —y ante todo— la Eucaristía es *sacramento general*, en cuanto que es no sólo el fin de todos los sacramentos, sino *el principio* de que depende su eficacia: en este sentido llena una función universal y desempeña su virtualidad salvadora al realizarla cualquiera de los otros sacramentos, porque el fin está siempre presente en las cosas que a él se ordenan. Esa virtualidad, según Sauras, es la gracia —la gracia *simpliciter*— en cuanto sobrenaturalmente *vivificadora* (no en cuanto que es *sanante* del pecado), según la palabra antes citada de Santo Tomás:

(132) II, 4, 50.

(133) *Ibidem*, 47.

(134) Vid. E. SAURAS, *Tratado de la Eucaristía*, en "Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino", vol. 13 (Madrid, BAC 164, 1957) pp. 451-464. Ya antes había abordado la cuestión en el estudio *¿En qué sentido depende de la Eucaristía la eficacia de los demás sacramentos?*, en "Revista Española de Teología" 7 (1947) 303-336.

de la eficacia de este sacramento depende que, en cualquier situación, alguien reciba la gracia, *per quam spiritualiter vivificetur* (135). De ahí que nuestro autor contemple la anticipación unificadora que opera el Bautismo y la resuelva del siguiente modo: "Si se trata de la incorporación a la Iglesia-sociedad religiosa establecida por Cristo, la realiza el Bautismo *por sí mismo* mediante el carácter, que es uno de sus efectos, y que es precisamente el que nos sigila como cristianos". Nada nuevo para nosotros: es lo que hemos considerado detenidamente al contemplar la realidad de Iglesia previa a la Eucaristía, que brotaba de los caracteres sacramentales y de la unidad de fe que fluye naturalmente de ellos. Pero —sigue Sauras— "si se trata de la incorporación vital a Cristo, que no se realiza por el carácter, sino por la gracia, la hace el Bautismo por sí en el aspecto negativo; y *mediante el voto eucarístico* que lleva implícito, en el aspecto positivo" (136). Aquí es donde está la aportación de nuestro autor, interpretando el *volunt Eucharistiae* de Santo Tomás: la gracia que da el Bautismo, en su más radical formalidad —que es la elevante—, es ya gracia *eucarística*; o dicho de otro modo: la vida nueva del cristiano, la entidad sobrenatural fruto de la donación divina, la *res* más profunda conseguida en el Bautismo es *eucarística*. Santo Tomás lo dice a la letra, haciendo suyo un texto que él creía de San Agustín (137): "los fieles se hacen partícipes del Cuerpo y la Sangre del Señor —*spiritualiter*, puntualiza el Aquinate— cuando en el Bautismo se hacen miembros del cuerpo de Cristo" (138).

De esta forma hemos obtenido una respuesta a la pre-

(135) 3 q. 79 a. 1 ad 1. El *Catecismo Romano* afirma el carácter formalmente vivificativo de la gracia eucarística a partir del cap. VI de San Juan y sirviéndose de unas palabras de S. Cirilo de Alejandría: "Dei Verbum uniens se ipsum propriae carnis fecit ipsam vivificativam. Eum ergo decebat miro quodam modo uniri corporibus per sacram eius carnem et praetiosum sanguinem, quae accipimus in benedictione vivificativa in pane et vino" (II, 4, 49; el texto de S. Cirilo es de In Lc. 23, 10, PG 72, 92).

(136) E. SAURAS, o. c., pp. 451-460.

(137) En realidad es más tardío: PSEUDO-BEDA, In 1 Cor 10, 17; cfr. *Summa Theologica*, ed. BAC 83, p. 683.

(138) 3 q. 80 a. 9 ad 3.

gunta originaria acerca de la unidad eclesial que es efecto *específico* de la Eucaristía. Pero esta respuesta no ha dejado de ser sorprendente, ya que la captación de eso específico —la comunión de vida divina en Cristo— sólo nos ha sido posible estableciendo su anticipación allí donde se da la realidad de la gracia santificante y concretamente en el Bautismo. Lo cual lleva inevitablemente a una segunda pregunta: ¿No queda con esta doctrina desvirtuada la recepción *sacramental* del Cuerpo de Cristo? Y dicho positivamente: ¿hay *algo más* cuando se recibe el Cuerpo de Cristo no sólo *spiritualiter*, sino *sacramentaliter et spiritualiter*? La respuesta es indiscutiblemente afirmativa: sí, hay algo más. Santo Tomás, después de explicar la anticipación del efecto unitivo de la Eucaristía, agrega: “y sin embargo, no es inútil la comunión *sacramental* del Cuerpo de Cristo, pues se asimila más plenamente (*plenius*) el efecto de este sacramento al recibir el sacramento que cuando es sólo con el deseo, lo mismo que sucede con el bautismo” (139). De ahí que el mismo Santo Tomás califique de *perfecto* al modo *sacramental* (y espiritual, claro está) de sumir el Cuerpo del Señor (140).

6. *Nueva consideración de la “res et sacramentum” de la Eucaristía en orden a la explicación del “mysterium unitatis Ecclesiae”.*

Pero ésto, siendo ya importante, no es suficiente, pues nos interesa el contenido teológico *específico* de esa participación sacramental en la Eucaristía.

(139) 3 q. 80 a. 1 ad 3. La misma respuesta, formulada negativamente, la encontramos de nuevo en el *Catecismo* del Concilio de Trento. Al hablar de aquellos “qui desiderio et voto propositum coelestem illum panem comedunt, fide viva incensi, quae per dilectionem operatur”, asegura que “si non omnes, maximus certe utilitatis fructus consequuntur” (II, 4, 55). El *Catecismo* demuestra especial insistencia, *ibidem*, en ponderar la eficacia de la comunión no sólo espiritual sino sacramental. Sobre el tema, cfr. 2-2 q. 80 a. 1: “Utrum debeant distinguere duo modi manducandi corpus Christi, scilicet spiritualiter et sacramentaliter”.

(140) 3 q. 80 a. 1 ad 3.

¿Han dicho algo más los teólogos? Un Scheeben, que ha profundizado como pocos este misterio de comunión, nos dirá lo siguiente: "La significación de la Eucaristía consiste precisamente en ésto: que en ella la unidad real del Hijo de Dios con todos los hombres *se realiza, se completa y se confirma*; que los hombres se incorporan a El del modo *más perfecto, íntimo, real y sustancial* para así formar parte como miembros de su propio cuerpo. La idea de nuestra real y sustancial incorporación en Cristo es la idea clave de todo el misterio eucarístico" (141). Unas páginas antes había escrito: "Nos unimos con El, nuestra Cabeza, en un solo Cuerpo, nos hacemos cuerpo suyo en un sentido *mucho más real y pleno* de cuanto lo somos por el hecho de haber asumido El en su propio cuerpo virtualmente todo el linaje humano, o por la fe y el Bautismo, que nos franquearon ya el acceso a la vida" (142). Y un poco después: "hemos de ver en la Eucaristía la *profundización o intensificación* de la unión general entre el Hombre-Dios y los hombres, realizada mediante la Encarnación y mediante la fe y el Bautismo" (143).

"Según la profunda doctrina paulina, escribe Dillenschneider, la Iglesia es Cristo glorioso incorporándose sus miembros hasta el fin de los tiempos. Por la unión con el Cuerpo glorioso de Cristo en la Eucaristía nos identificamos *cada vez más* con Cristo resucitado y llegamos a ser, también *cada vez más*, Cuerpo de Cristo y, por tanto, la Iglesia" (144). Jean Mouroux, por su parte, ha intentado una explicación de este Cuerpo místico, efecto de la Eucaristía, que ponga en relación nuestra temporalidad con la extratemporalidad actual del Cuerpo de Cristo: "Cristo se hace presente a través del signo eucarístico, porque el signo es una pura relación que significa eficazmente al mismo Cristo tal como está en la eternidad. Por otra parte,

(141) M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, § 70 (ed. castellana, Barcelona 1957, p. 507).

(142) *Ibidem*, § 71, 1 (p. 509).

(143) *Ibidem*.

(144) C. DILLENSCHNEIDER, *El dinamismo de nuestros sacramentos*, Salamanca 1965, p. 120.

mediante la consagración y la comunión eucarísticas la Iglesia y los cristianos quedan agregados a Cristo, se convierten por ello mismo en su Cuerpo y en sus miembros, en una palabra, llegan así a la unidad y a la eternidad. Por esa acción sacramental tan humanamente temporal, la Iglesia se hace contemporánea de su Señor, porque se le confía la misión de compartir su amor, su ofrenda y su vida. La temporalidad de la Iglesia viene a ser entonces un movimiento de eternización, porque Cristo asume esa temporalidad en su presente eterno, y porque el presente temporal de la Iglesia, basado espiritualmente sobre el presente de Cristo, a él vuelve por la acción sacramental en el tiempo" (145).

Hemos subrayado intencionadamente unas palabras en estos textos de Scheeben y de Dillenschneider con objeto de mostrar cómo, respecto del modo de unión con Cristo y con los fieles significado por la Eucaristía, no dicen otra cosa sino que es "más íntimo, más real y pleno, más profundo" que el producido por el Bautismo. El mismo Weber, en el texto arriba citado, nos dirá que por la Eucaristía se obtiene "la plena realización de lo que el cristiano ya es por el Bautismo". Estamos, siempre, ante el *plenius* de Santo Tomás de Aquino. Ni una palabra más. Difícil es, en efecto, decir algo más. El dinamismo Iglesia-Eucaristía-Iglesia es un misterio de fe, inefable. Baste decir, con la Tradición, que la Eucaristía es signo y causa de la unidad de la Iglesia, y que esa unidad es el misterioso Cuerpo del Señor: "Christus totus, caput et Corpus" (146), que se consuma *in via* en la celebración del sacramento del Altar. Esto es lo que dirá el mismo Tomás, intentando exponer el contenido de esa plenitud: para los que ya han recibido *in voto* la Eucaristía, "cuando reciben el sacramento *realiter*, se aumenta la gracia y se lleva a su perfección la vida espiritual" (147). Respecto de la realidad eclesial que

(145) J. MOUROUX, *Le mystère du temps*, Paris 1962, p. 209, citado por C. Dillenschneider, *ibidem*.

(146) S. AGUSTÍN, *In ep. Ioh.*, tr. 1, 2 (PL 35, 1979).

(147) 3 q. 79 a. 1 ad 1.

precede al sacramento, surgida a partir del Bautismo, y respecto a la recepción *in voto* de la Eucaristía, la comunión sacramental significa por tanto, un crecimiento que es “consumación”, “perfección”.

Si es difícil *in statu viae* penetrar en el contenido específico de esa mayor plenitud de la *res tantum* eucarística, sí es posible, a nuestro parecer, indagar en el por qué de esa extrema riqueza unificante que se da en la manducación sacramental del Cuerpo adorable del Señor. Santo Tomás nos brinda un cauce para la investigación al permitirnos, con ocasión del célebre *plenius*, a la dinámica general de los sacramentos: aquí ocurre, nos dice, lo mismo que sucede en el Bautismo (148). También podría habernos reenviado a la Confirmación (149); pero allí de nuevo reconduce al lector a los efectos del *votum baptismi*. ¿Qué sucede, pues, cuando aquel que ha recibido el bautismo de deseo recibe el bautismo sacramental? Sin duda, lo recibe *perfectius*, nos dirá con palabra equivalente a la que usa después para la Eucaristía (150). Y esa perfección consiste: primero, en la recepción del carácter bautismal, por el cual los que son bautizados sacramentalmente “se configuran con Cristo y se conforman a los otros miembros de Cristo” (151); de esto carecen los que sólo se bautizan *mentaliter*. Es, sin duda, por razón del carácter que puede decirse de los bautizados que “incorporantur Christo quodammodo *corporaliter*” (152). La segunda perfección consiste en que, cuando se recibe el bautismo *realiter*, “fit plenior remissio [peccatorum], quantum ad liberationem a tota pena” y, en cuanto al aspecto positivo de la justificación, “maiorem copiam gratiae et virtutum consequuntur” (153).

Como vemos, a propósito del Bautismo permanece la misma ambigüedad —o mejor, la misma indeterminación—

(148) 3 q. 80 a. 2 ad 3.

(149) 3 q. 72 a. 6 ad 1.

(150) 3 q. 69 a. 1 ad 2.

(151) 3 q. 68 a. 1 ad 2.

(152) 3 q. 69 a. 5 ad 1.

(153) 3 q. 69 a. 4 ad 2.

en lo referente a la *res tantum* del sacramento ("*plenior remissio*", "*maior copia gratiae*"); pero ha aparecido un dato del máximo interés en el ámbito de la *res et sacramentum*, que es el carácter bautismal: éste es propio y exclusivo de los que se bautizan *realiter*. Si trasladamos este cuadro de los efectos del Bautismo a la Eucaristía, nos encontramos con que la *res tantum* —el *effectum unitatis Ecclesiae*—, que se había conseguido ya por el *votum Eucharistiae* (explícito o implícito), se hace sin duda de una extrema plenitud, como dijimos. Pero también aquí se da algo que no se tiene de ningún modo en el mero propósito, deseo o voto de la Eucaristía: me refiero a la presencia en el comulgante de la *res et sacramentum* del misterio eucarístico que, como es sabido, consiste en el Cuerpo y la Sangre del Señor sustancialmente presentes bajo las especies eucarísticas.

El principio clásico de teología sacramentaria *sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum* expresa todo el dinamismo de la significación y causación de la gracia cristiana (154). Según él, la realidad que se designa como *res et sacramentum* tiene un carácter mediador respecto de todo el proceso de la santificación del hombre, a la que se ordena por institución divina toda la economía sacramental; de manera que, si el sujeto no pone óbice, la gracia específica del sacramento, su fuerza santificadora ha de ponerse necesariamente en relación con el despliegue de la virtualidad y de la promesa divina inherente a esa realidad intermedia. Desde ella tiene lugar esa especial plenitud de gracia que hemos encontrado proclamada por todas partes. Pero todo esto adquiere una singular gravedad y trascendencia cuando pensamos efectivamente en la peculiar naturaleza de lo que en la Sagrada Eucaristía se llama *res et sacramentum*. No es algo que

(154) Santo Tomás lo recoge de la tradición teológica que arranca de S. Agustín. Vid. 3 q. 63 a. 6 obj. 3 y ad 3; q. 66 a. 1. Para toda la cuestión, pero centrado en el estudio de la *res et sacramentum*, vid. I. BONETTI, "*Res et sacramentum*" nella concezione tomista dei sacramenti, en "Divus Thomas" 55 (1952) 228-237.

se da en el individuo y reductible, desde el punto de vista metafísico, a uno de los géneros accidentales. Aquí la *res et sacramentum* es *ipse Christus*! Cristo mismo en su función mediadora bajo los accidentes de pan y de vino, en el ejercicio inmediato de su salvífica capitalidad. Y a este Cristo, en su corporalidad eucarística, no lo reciben quienes sólo se unen a él por el *votum sacramenti* (155), pues se diría que tienen todavía un modo “imperfecto” de ser asumidos por El.

El camino para entender la función formalmente unitiva del sacramento del Altar nos lo ofrece, pues, el mismo Doctor Común, cuando afirma que todos los efectos de la Eucaristía y, por tanto, este efecto último que estamos investigando, han de buscarse a partir de lo que constituye su misterio central: la presencia sustancial del Salvador: “*effectus huius sacramenti debet considerari, primo quidem et principaliter, ex eo quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus*” (156). Esa misteriosa unidad de la Iglesia, esa realidad que nos aglutina en *un cuerpo*, no es sino el mismo cuerpo de Cristo, al que nos identificamos por la comunión los que ya éramos sus miembros. En efecto, el modo de *unitas ecclesiastica* que produce este sacramento, a diferencia de la realidad eclesial precedente significada y anticipada por el Bautismo, sólo se explica por el núcleo central de la Eucaristía, que ha sido nuestro punto de partida metodológico: la presencia real-sustancial de Cristo bajo las especies consagradas. La unidad consumada de la Iglesia procede del sacramento eucarístico “por esta sola razón: porque en él se contiene *ipse Christus* sustancialmente, mientras que en los otros sacramentos se contiene una cierta *virtus instrumentalis* participada de Cristo” (157). De ahí que la *Instructio*, con palabras muy exactas, asegure que “la Eucaristía produce la unidad de la Iglesia o, más *formalmente*, produce el *cuerpo místico*; y esto porque contiene el cuerpo real de Cris-

(155) 3 q. 65 a. 3.

(156) 3 q. 79 a. 1.

(157) 3 q. 65 a. 3.

to" (158). De esta forma, con toda la tradición, desde San Pablo a nuestros días, podemos decir que la unidad consumada de la Iglesia, expresada y producida por el Augusto sacramento del Altar, es una unidad que consiste, desde la tierra a la eternidad, en hacernos "concorporales", "consanguíneos" con Cristo; o con las palabras originarias y sencillas del Nuevo Testamento, si las tomamos con todo su realismo y toda su fuerza: "aunque somos muchos, formamos un solo Cuerpo, porque todos participamos del único Pan" (159).

De ahí que cuando se dice que la Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo y que ésta es su más excelente definición (160) se está aludiendo a dos cosas: primera, al modo concreto, histórico, de la Redención fruto del beneplácito divino, que ha querido restaurar todas las cosas a través de la *Encarnación* del Hijo (161) y de la consiguiente incorporación de toda la Humanidad; segunda, al misterio del Cuerpo y la Sangre del Señor que se dan como alimento a los hombres, pues sólo la Eucaristía realiza *formalmente* el designio divino de salvación por incorporación de todos los hombres a Cristo. Todas las otras formas de unidad eclesial preparan y anticipan, o bien se apoyan, en la unidad causada por el Sacramento del Altar: la "*res significata et non contenta* es el Cuerpo místico de Cristo, que es la *societas sanctorum*. Por eso, todo el que recibe este sacramento por ello mismo significa que él está unido a Cristo e incorporado a sus miembros" (162). Esto y no otra cosa es lo que nos dice la Tradición de la fe, expresada en el texto del Concilio lateranense IV: la recepción de la Eucaristía no hace brotar, como por encanto, la realidad de la Iglesia, sino que ha sido instituida *ad perficien-*

(158) *Instructio*, 3, b), nota 8, p. 522.

(159) 1 Cor 10, 17.

(160) Pío XII, *Enc. Mystici Corporis*, 9, AAS 35 (1943) 201.

(161) "Por eso, al entrar en este mundo dice: sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo... Entonces dije: ¡he aquí que vengo a hacer, oh Dios, tu voluntad! En virtud de esta voluntad somos santificados, merced a la oblación de una vez por todas del cuerpo de Jesucristo" (Heb 10, 5-10).

(162) 3 q. 80 a. 4.

dum unitatis mysterium. Santo Tomás, no sin contenida emoción, cierra el artículo dedicado a los efectos de la Eucaristía copiando la célebre frase de San Agustín: “O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis” (163).

La determinación teológica de la mayor plenitud que produce la comunión sacramental permanece, pues, incuantificable para el hombre viador, pero la penetración en la estructura interna del misterio revelado nos ha hecho comprender algo de la máxima importancia gracias al *nexus mysteriorum*. En la comunión sacramental del Cuerpo de Cristo se da de la máxima forma conseguible en la tierra la realidad misma de la que gozaremos *in patria*. Allí habrán desaparecido todas las mediaciones eclesiológicas —que son propias de la Iglesia terrestre— y los hombres se unirán con Dios Uno y Trino y entre sí por la exclusiva e imparticipada mediación de la Humanidad de Cristo, siendo así, del modo más perfecto que imaginarse pueda, Cuerpo Místico de Cristo. Esto es lo que se anticipa de modo inefable cuando se recibe *realiter* aquí en la tierra el cuerpo eucarístico del Señor, y por esto —a mi entender, sólo por esto— es por lo que Santo Tomás afirma que sólo la recepción *sacramental* (y espiritual) de la Eucaristía *perficit* —perfecciona, lleva a término mientras caminamos— la vida cristiana (164). En la Eucaristía, como después en el Cielo, es Cristo Cabeza el que de modo inmediato nos toma y nos une a Sí haciéndonos miembros de su Cuerpo. De este modo, nuestra investigación acerca de la *res eucarística* nos ha obligado a tornar sobre lo que llamaron los medievales la *res et sacramentum* de este sagrado misterio de comunión, para descubrir en ella toda

(163) S. AGUSTÍN, *In Ioh.*, tr. 16, 13 (PL 35, 1613); cfr. 3 q. 79 a. 1.

(164) Por eso es de la máxima importancia el texto de Santo Tomás aludido en nota 147, cuyo tenor literal es el siguiente: “Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum *realiter* sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis *perficiatur*” (3 q. 79 a. 1 ad 1). Unas líneas más abajo explica Santo Tomás la naturaleza de esa *perfectio*: “proficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in se ipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum”.

la fuerza y toda la eficacia del plan salvífico de Dios. También en este punto aparecen como insuficientes los esquemas “generales” de teología sacramentaria, pues la realidad allí contenida —el Cuerpo y la Sangre de Cristo— no es “superable”, sino todo lo contrario: es el Cuerpo de Aquel en quien el Padre tiene puestas todas sus complacencias (165) y sólo siendo miembros suyos podemos los hombres ser gratos a Dios y contemplarle “sicuti est” (166). Sólo en la comunión sacramental se realiza en la tierra la presencia y la donación al hombre de los bienes escatológicos que, en última instancia, son Dios mismo.

Por eso, la Iglesia siempre ha entendido que la comunidad de Altar es la *meta* de la unión de los cristianos mientras peregrinamos aquí en la tierra (167): el grado máximo de unión y de unidad visible que cabe en la Iglesia militante se refleja en la celebración del Sacrificio y en la comunión eucarística, que produce la unidad consumada *in via*, al ser el trasunto histórico de la unión y unidad que posee la Iglesia celeste. La Iglesia de la tierra celebrando la Eucaristía y la Iglesia del cielo celebrando la gloria del Dios Uno y Trino representan el tipo máximo y perfecto de unidad eclesial que cabe respectivamente *in via* e *in patria*. Tanto una como otra consisten, por decirlo con las palabras mismas del Doctor Angélico, en “existere per coniunctionem ad Deum” (168) o, lo que es lo mismo, en la comunión de vida divina en Cristo.

(165) Cfr. Mt 9, 17.

(166) Cfr. 1 Ioh 3, 2.

(167) Esta doctrina tradicional es la que se recoge en la *Declaración* citada en nota 7, cuando dice que en la Semana de oraciones por la unidad de los cristianos se contiene, como resumen de todas nuestras peticiones, “nuestra súplica al Señor para que apresure el día en que podamos celebrar juntos el misterio del Cuerpo y la Sangre de Cristo” (n. 10, p. 188).

(168) 3 q. 79 a. 1 ad 1.

DE SSMA. EUCHARISTIA ET ECCLESIAE UNITATE

(Summarium)

*Intendit Auctor intimam investigare naturam theologiae habitudinis quae viget inter Sacramentum Eucharisticum et Ecclesiae unitatem. Quaestio perpenditur praesertim ut firmum doctrinale fundamentum inveniatur ad validam considerationem diversorum problematum indolis pastoralis et theologiae, quae exhibet sic dicta "intercommunio" *.*

Primo loco ponit Auctor quaestio "an sit" eamque solvit patrimonium biblicum et patristicum breviter proponendo atque doctrinam Magisterii Ecclesiastici accurate perscrutando. Responsio Traditionis fidei hac in re manifestatur unanimes: S. Eucharistia signum est et causa unitatis Ecclesiae, "causat scilicet unionem ad Christum et membra eius" (3 q. 79 a. 5).

Sed vere theologica in hac regione apparet potius quaestio "quid sit", aliis verbis, disputatio circa rationem ac naturam illius peculiaris relationis vigentis S. Eucharistiam inter et Ecclesiae unitatem. Existimatur ab Auctore praesentiam realem-substantialem Christi sub speciebus eucharisticis esse, teste traditione, verum fundamentum dynamismi unificantis quo Sacramentum Altaris ditatur. Dynamismus iste exprimi potest per structuram ternariam "Ecclesia-Eucharistia-Ecclesia", ut in articulo nuncupatur, secundum quam Sacramentum Eucharisticum Ecclesiam (iam constitutam) implicat ut realitatem praeviam, et Ecclesiam (perfectam) causat ut realitatem finalem. Scopus praecipuus huius investigationis consistit ergo in enu-

* Prof. P. Rodríguez problemata ista considerat in communicatione in "II Congresso Eucharistico Lusitano" (Bracarum, 1974) lecta sub titulo "La intercomunidad y la unidad de fe de la Iglesia" et typis edenda in Actis huius Congressi ac in Commentario "Ius Canonicum", vol. XIII, fasc. II, a. 1975.

cleatione naturae peculiaris quam manifestant illa duo momenta ecclesialia, praevium nempe et finale.

1. Vera et valida celebratio *S. Eucharistiae* necessario praeexigit structuram organicam et hyerarchicam Ecclesiae, illam scilicet quae oritur ex characteribus sacramentalibus Baptismi et Ordinis sacerdotalis. Sed recta celebratio huius Sacramenti non datur nisi illae verificentur quas Auctor vocat "conditiones rectitudinis", quarum praecipua at quasi ceterarum synthetica apparet "unitas fidei", vel melius "unitas professionis fidei" omnium ad Mensam Domini accedentium. Si enim Ecclesia ad Sacram Communionem eos admitteret qui fidem catholicam reiiciunt vel non profitentur, sibi ipsae graviter contradiceret.

2. His positis, Auctor investigat specificam unitatem ecclesialem quam *S. Eucharistia* tamquam rem sacramenti producit. Auctor eam designat expressione "unitas consummata in via", ut apte distinguatur tum ab "unitate inchoata" (realitas praevia quae per Baptismum et alia inducitur), tum ab "unitate simpliciter consummata", qua gaudet tantum Ecclesia in patria. Illa res ultima *S. Eucharistiae*, concludit Auctor, non est nisi finalis communio Ecclesiae cum Patre in Christo nunc in terris anticipata, id est, dum manemus sub regimine fidei et sacramentorum proprio Ecclesiae peregrinantis.

3. Postrema pars huius investigationis specificam propriamque considerat unitatem a *S. Sacramento* inductam, illam scilicet quae datur cum Corpus Christi sumitur sacramentaliter (et spiritualiter) et non tantum spiritualiter seu voto ac desiderio. Huic quaestioni respondit theologica traditio asserens rem sacramenti seu effectum unitatis hoc in casu plenius accipi (cfr. 3 q. 80 a. 1 ad 3). Inde quaerit Auctor intimam huius plenitudinis naturam eamque infert ex peculiaritate qua praeditur in hoc mysterio sic dicta "res et sacramentum", hoc est, ipse Christus substantialiter praesens sub eucharisticis speciebus. Nunc in terris (sicut postea in Patria absque sacramentali mediatione) Ecclesia

et christiani omnes unum cum Deo fiunt et inter se eo quod Christus ipse in Communionem Eucharisticam quasi physice eos trahit Sibi que ipsi intime coniungit tamquam membra Corporis sui.

Per modum conclusionis affirmari potest quae sequuntur: Cum dicitur, una cum Traditione, Eucharistiam "facere" Ecclesiam vel unitatem Ecclesiae "causare", hoc intelligi nequit quasi in communi participatione S. Sacramenti magice operetur effectus vi praeditus unificandi "chaos" ecclesialem praecedentem, sed significat quod SS. Sacramenti celebratio et susceptio Ecclesiam peregrinam, unitate sua fundamentali et organica praevidetur ditatam, quodammodo convertit in Mysticum Corpus Christi, sicque mirabiliter anticipatur sub regimine fidei illa perfecta unitas qua gaudet tantum coelestis Ecclesia.

