

# Donde no hay justicia no hay eucaristía

## José María Castillo<sup>1</sup>

Hace unos años, el párroco de un pueblo andaluz se atrevió a negar la comunión a una devota acaudalada que se había gastado más de medio millón de pesetas en un broche de oro y piedras preciosas. El párroco tenía sus razones para tomar semejante decisión. Junto a unos pocos terratenientes que vivían en la abundancia, entre los que destacaba la devota feligresa del broche de oro, se encontraba la consabida masa del pueblo con sus lacras sociales de siempre: paro, emigración, jornales insuficientes, analfabetismo y miseria en todos los sentidos. Así las cosas, el cura no tuvo que echar mano de muchos discursos para exponer su postura y las razones de su decisión ante la devota acaudalada: «Usted es una pecadora pública», le dijo. «Y yo no puedo dar la comunión a los pecadores públicos y escandalosos». No viene a cuento el relatar la serie de peripecias que se siguieron a este incidente. El hecho es que la devota se trasladó a la capital de la provincia, en donde poseía una buena mansión y en donde, por supuesto, no le faltó quien le administrara una y muchas comuniones. Hasta que se murió, suponemos que en paz y con buena conciencia.

Este hecho resulta evidentemente sintomático, No sólo por lo que supone de juicio moral ante una situación concreta. Sino, sobre todo, por las consecuencias que entraña para la teología eucarística. Quiero decir que no se trata de una cuestión que interesa simplemente al moralista, sino ante todo de un asunto que afecta directamente a la teología dogmática. ¿En qué sentido?

Para no andar con rodeos, vayamos derechamente al centro de la cuestión: ¿qué relación se debe establecer entre la eucaristía y la justicia? Esta pregunta se desdobra en tres: 1) ¿es la justicia una *condición* necesaria para poder celebrar la eucaristía?; 2) ¿se trata más bien de una *consecuencia* de la celebración eucarística?; 3) ¿se puede decir que la justicia es un *constitutivo* esencial de la eucaristía?

La experiencia nos enseña que la justicia no se ha exigido, de hecho, ni como condición, ni como consecuencia, ni menos aún como constitutivo de la celebración eucarística. En este sentido es elocuente el silencio de la teología dogmática sobre este asunto<sup>2</sup>. Más elocuente aún resulta la desconexión entre justicia y eucaristía

---

<sup>1</sup> Publicación original: J. Alonso, J. I. González Faus, V. Codina, J. M. Castillo, J. Vives, *Fe y Justicia*, Sígueme, Salamanca 1981, págs. 135-171.

<sup>2</sup> La bibliografía que poseemos sobre el tema toca la cuestión indirectamente y no con demasiada profundidad. Se pueden citar algunos títulos indicativos: P. Blanquart, *Foi et politique: La Lettre* (1967) 1-6; J. Robert, *Peut-on eucharistiquement servir le Seigneur et l'argent?: La Lettre* (1968) 1-6; P. Jacquemont, *Du bon usage de l'eucharistie: mf. Cath. mt.* (1968) 6-7; J. P. Jossua, *L'eucharistie que fait l'église, fait l'église*, en *L'église vers l'avenir*, Paris 1969, 93-98; J. Guillet, *Jésus et la politique*, en *Que dites-vous du Christ?*, Paris 1969, 223-233; Chr. Duquoc, *Le repas du Seigneur, sacrement de l'existence réconciliée: Lumière et Vie* 18 (1969) 52-62; A. Hamman, *Du symbole de foi à l'anaphore eucharistique*, en *Kyriakon*, Münster 1970, 835-843; J. M. González Ruiz, *Genése des communautés de base: Lumière et Vie* 19 (1970) 43-60; J. Guichard, *Communautés de base el contexte politique: Lumière et Vie* 19 (1970) 77-102. También aporta ciertos elementos de juicio que pueden ser útiles la obra de W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1964. Así como el estudio histórico de A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale*, Paris 1968. Yo he publicado dos breves artículos sobre el tema: *Donde no hay justicia no hay eucaristía: Vida Nueva* 8 (1971) 19-27; *La eucaristía, problema político: Vida Nueva* 883 (1973) 22-31. Véase también el escrito

que se advierte en los documentos pontificios: ni los documentos sobre la justicia se han preocupado para nada de la eucaristía, ni los documentos sobre la eucaristía han afrontado el tema de la justicia<sup>3</sup>. Tanto para los teólogos como para el magisterio eclesiástico se trata de dos cuestiones que no parecen tener mucha relación la una con la otra.

Es verdad que los moralistas han dicho siempre que para comulgar es necesario estar en gracia. Lo que supone, entre otras cosas, tener la conciencia limpia en todo lo que afecta a la justicia. Desde este punto de vista se puede decir que la justicia ha sido exigida, al menos en ciertos casos, como condición necesaria para poder participar en la eucaristía. Por otra parte, los teólogos han insistido frecuentemente en que la caridad y la unidad son frutos muy propios de este sacramento. Lo que quiere decir que las relaciones correctas entre los hombres son una consecuencia enteramente natural de la celebración eucarística.

Pero todo esto es lo que se dice. ¿Qué es, sin embargo, lo que en realidad se hace? Todos sabemos de sobra que por todas partes se celebran misas en las que participan personas que cometen atropellos, que van a seguir cometiendo injusticias y que, desde luego, ni se les pasa por la cabeza que la justicia sea un constitutivo de la celebración, como lo son el pan y el vino o las palabras que pronuncia el sacerdote. Y aquí me parece que no será necesario echar mano de muchos ejemplos para convencerse de lo que acabo de decir. En la España franquista y en otros muchos países del mundo, los dictadores y los tiranos, que atropellan sistemáticamente los derechos fundamentales de la persona, son recibidos con toda solemnidad a la puerta de los templos y colocados en sitial preferente para participar en la celebración de la eucaristía. Lo que quiere decir, evidentemente, que ni la jerarquía eclesiástica ni los teólogos han tomado en serio la relación que necesariamente existe entre la justicia y la eucaristía. Sean cuales sean las teorías que cada uno pueda tener sobre este asunto, el hecho es que la justicia no se requiere —en la práctica y en la generalidad de los casos— ni como condición, ni como consecuencia, ni menos aún como constitutivo de la celebración. Ahora bien, si estamos persuadidos de que la eucaristía es el signo eficaz que expresa y realiza la unidad entre los creyentes<sup>4</sup>, entonces no habrá más remedio que admitir que toda teología que, en la práctica legitime o tolere una celebración que resulte compatible con la injusticia, es una teología insuficiente. Porque se trata de una teología que no toca fondo. Es decir, se trata de una teología que se detiene en lo periférico y en lo accidental, mientras que lo verdaderamente esencial queda intacto.

Es más, se puede afirmar que tal teología no es solamente insuficiente, sino que además es falsa. En la medida en que pone el ser y la esencia de la eucaristía en lo que no está. Quiero decir, el problema más profundo que aquí se nos plantea consiste en determinar si lo esencial de la eucaristía está en la conversión del pan y del vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo. O si, más bien, lo esencial de la

---

policopiado de J. Mansir-J. P. Jossua, *Divisions des chrétiens et vérité de l'eucharistie*, Paris 1971.

<sup>3</sup> Que yo sepa, jamás los documentos sociales del magisterio pontificio han abordado el tema de la relación entre la justicia y la celebración del culto cristiano. Y por lo que respecta a los documentos papales sobre la eucaristía, sólo se puede citar una alusión, de pasada, en la *Mysterium fidei* a que la eucaristía debe promover entre nosotros el amor «social»: AAS 57 (1965) 772. Esto resulta tanto más chocante si tenemos en cuenta que en la tradición profética del antiguo testamento el tema de la justicia se vincula íntimamente al tema del culto: para los profetas de Israel, donde no hay justicia no hay culto agradable a Dios. La bibliografía sobre este asunto es inmensa. Me limito a remitir al excelente estudio de L. Ramlot en *Dict. de la Bibl.*, Supp. 8, 1121-1166.

<sup>4</sup> En la constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II se destaca de manera singular este aspecto de la eucaristía como signo de la unidad entre los fieles: LG 4; 7, 2; 11, 1.

eucaristía está en que ese pan y ese vino, convertidos en el cuerpo y en la sangre de Cristo y comidos por los participantes, son el signo eficaz que realiza y expresa la unidad entre los hombres. En este caso, evidentemente, la búsqueda de una sociedad más justa y de unas relaciones más fraternales entre los hombres sería no sólo una condición y una consecuencia de la celebración, sino sobre todo un constitutivo esencial de la eucaristía. Tanto o más esencial incluso que el pan y el vino que se ofrecen sobre el altar. Hasta tal punto que de la misma manera que no es posible celebrar la eucaristía donde no hay pan y vino, igualmente tendría que ser imposible celebrar este sacramento donde no hay hombres que ofrecen las suficientes garantías de que se empeñan seriamente en esa búsqueda de una sociedad más justa y de unas relaciones más fraternas entre ellos y con los demás. ¿Qué se puede decir sobre todo este asunto?

### 1. La doctrina eucarística actual

La teología eucarística que poseemos en la actualidad tiene sus orígenes en la gran escolástica y, más tarde, en la doctrina que definió el concilio de Trento. De ahí que los planteamientos y las soluciones de nuestra teología vienen a coincidir en lo fundamental con los planteamientos y las soluciones que ya dieron los teólogos medievales y luego el concilio de Trento. Esto es verdad hasta tal punto, que se puede afirmar con toda seguridad que los recientes problemas planteados por los teólogos acerca de la transfirmitación y la transignificación, en el fondo, lo que vienen a indicar es que, cuando se trata de la teología eucarística, seguimos obsesionados por los viejos planteamientos del medioevo, concretamente por el problema de la presencia de Cristo en la eucaristía y por el problema de cómo explicar esa presencia, que es la cuestión fundamental que se plantean los teólogos a partir de las controversias eucarísticas de los siglos IX y XI.

La problemática y las preocupaciones de la gran escolástica se centran en las cuestiones ya conocidas, que hoy se encuentran en cualquier tratado dogmático sobre la eucaristía: la presencia y la transubstanciación, la permanencia de Cristo en las especies consagradas después de la misa, el poder para consagrar la eucaristía, el carácter sacrificial de la misa y, finalmente, las cuestiones litúrgicas referentes a la adoración y al culto que merece este sacramento<sup>5</sup>.

El concilio de Trento, que no pretendió sino refutar los errores de los reformadores<sup>6</sup>, centró sus preocupaciones en la misma problemática que la teología había heredado de la edad media. Así consta por los títulos de los capítulos de la sesión XIII<sup>7</sup> y más en concreto por los cánones<sup>8</sup>. Solamente en el *Proemium* se hace una referencia, de pasada, a la dimensión eclesiológica que tiene la eucaristía<sup>9</sup> pero de eso ya no se vuelve a hablar ni en los capítulos ni en los cánones, a no ser una alusión velada que se hace al final del capítulo segundo<sup>10</sup>. Tenemos, por tanto, que todo el interés del concilio se centró en las cuestiones referentes a la presencia, la transubstanciación, el carácter sacrificial de la misa y el respeto, adoración y veneración que merece el sacramento.

---

<sup>5</sup> Para toda esta problemática cf. B. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, en M. Schmaus-A. Grillmeier, *Handbuch der Dogmengeschichte* IV/4b, 24-44, con amplia bibliografía.

<sup>6</sup> De hecho, lo que se propuso a la discusión de los teólogos y de los padres fueron los errores de los reformadores. Cf. Concilium Trid. V, 869s. Sobre este punto, véase B. Neunheuser, *o.c.*, 51-52; J. P. de Jong, *L'eucharistie comme réalité symbolique*, Paris 1972, 121-139.

<sup>7</sup> Cf. DS 1636-1650.

<sup>8</sup> Cf. DS 1651-1661.

<sup>9</sup> El texto dice simplemente: «. . .quam alioqui Salvator noster in Ecclesia sua tamquam symbolum reliquit eius unitatis et caritatis, qua christianos omnes ínter se coniunctos et copulatos esse voluit»: DS 1635.

<sup>10</sup> Cf. DS 1638.

Evidentemente en esta teología medieval y tridentina hay ausencias y silencios de gran envergadura. Ante todo, aquí no se dice prácticamente nada de la dimensión eclesiológica de la eucaristía. El sacramento del altar es una cosa santísima que se ha de tratar con sumo respeto<sup>11</sup> pero el hecho es que la eucaristía no aparece como el centro de la vida de la iglesia. La dimensión comunitaria, por tanto, está ausente. Aquí conviene tener presente que cuando en el siglo XII se sistematiza la teología como ciencia, al aparecer los diversos tratados teológicos, curiosamente no se elaboró ninguna forma de reflexión propiamente teológica sobre la iglesia<sup>12</sup>. Toda la doctrina medieval sobre los sacramentos nació así desvinculada de la eclesiología. Y por eso nació desvinculada de la dimensión necesariamente comunitaria que tiene todo sacramento, sobre todo la eucaristía. Por otra parte, el concilio de Trento, que fue convocado para resolver los graves problemas eclesiológicos que había planteado la Reforma, sorprendentemente en ninguna de sus sesiones abordó el tema de la iglesia<sup>13</sup>. De ahí se siguieron dos consecuencias sumamente graves por lo que respecta a la doctrina eucarística del concilio. En primer lugar, lo mismo que había ocurrido en la edad media, nuevamente nos volvemos a encontrar con una teología eucarística que no arranca de la eclesiología, ni tiene en la iglesia su centro y su marco de comprensión. En segundo lugar, este concilio, que pretendió defender y exaltar el sacramento de la eucaristía, en realidad lo que hizo fue marginarlo en el conjunto de la vida de la iglesia. Puesto que, según las ideas teológicas de aquel tiempo, el centro de la iglesia no estaba en la eucaristía, sino en Roma y en el régimen eclesiástico dirigido por el aparato clerical. Ahora bien, el concilio no sólo no se opuso a estas ideas, sino que más bien las favoreció<sup>14</sup>. Por otra parte, al quedar marginada la dimensión eclesial y comunitaria de la eucaristía, quedó también silenciada su función social y pública. De ahí la «privatización» y la «espiritualización» de la celebración eucarística: los frutos de la eucaristía son la santificación de las almas y la purificación de las faltas<sup>15</sup>. La adoración, la devoción y la piedad son los temas que desarrolla ampliamente la literatura eucarística. Pero nada se dice acerca de la dimensión social que tiene la eucaristía, tal como aparece en los capítulos diez y once de la primera Carta a los corintios y en los relatos del libro de los Hechos. De esta manera, quedó

---

<sup>11</sup> El título del capítulo octavo es *De usu admirabilis huius sacramenti*: DS 1648. La eucaristía es una cosa santa que «se usa».

<sup>12</sup> En ninguno de los grandes escolásticos existe un tratado sistemático *De ecclesia*. Los temas eclesiológicos son, en la edad media, asunto de juristas y canonistas. Las razones de esta laguna singular han sido expuestas por U. Valeske, *Votum ecclesiae*, München 1962, 9-10. Ha tratado este asunto más detenidamente A. Antón, *De ecclesia*, Roma 1966, 85-99, con bibliografía.

<sup>13</sup> Quizás la razón de este hecho se debe a que el papado temía las secuelas del conciliarismo y eso impidió que la cuestión de la iglesia se pusiera en el orden del día. Por otra parte, el concilio sólo pretendía afirmar, frente a la Reforma, los artículos en los que existía unanimidad católica. Cf. Y. Congar, *L'église de saint Agustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 364-365.

<sup>14</sup> Es importante notar que el centralismo romano, tan ardientemente propugnado por Gregorio VII, se acentúa considerablemente a partir de Trento. A partir de Pablo III se organiza la curia romana (Santo Oficio, en 1542) y se perfecciona por Pablo IV, Pío IV y Pío V; pero sobre todo por Sixto V (1587). Según Trento, Cristo no es sólo el redentor, sino también el legislador (DS 1571 y 1620) en la iglesia. Como se ha dicho acertadamente, «se abría una era de juridicismo para la eclesiología teórica»: Y. Congar, *o.c.*, 368.

<sup>15</sup> De tal manera que, cuando se hace mención de los temas fundamentales de la «memoria» y la «proclamación», eso se aplica inmediatamente a esos temas puramente espiritualistas y privados. Cf. el capítulo segundo de la sesión XIII: DS 1638.

enteramente marginado uno de los aspectos más fundamentales que, como veremos, tuvo la eucaristía en tiempo de los padres.

En resumen, se puede afirmar que la teología escolástica y tridentina destaca fuertemente ciertos aspectos del misterio eucarístico, pero deja enteramente en la penumbra o incluso olvida por completo otras cuestiones que son básicas y esenciales en la revelación del nuevo testamento y en la tradición primitiva de la iglesia.

Ahora bien, esta teología, unilateral e incompleta, al fijar su atención sólo en algunos aspectos del misterio eucarístico (presencia, transubstanciación, sacrificio), ha impuesto en la iglesia una determinada lectura de los datos históricos: se ha tomado como punto de partida el dato dogmático y desde él se ha interpretado y se ha «leído» el nuevo testamento y la tradición de los padres. El papel del teólogo dogmático consistía en demostrar que los datos del nuevo testamento y de la tradición antigua apoyaban y legitimaban plenamente la definición tridentina. Lo demás no interesaba. Y así, un determinado método teológico se ha superpuesto y se ha impuesto sobre la historia<sup>16</sup>. Con la consecuencia nefasta de que, en virtud de este procedimiento metodológico, hoy nos encontramos con que sabemos mucho de ciertos aspectos del misterio eucarístico, mientras que otros —que como veremos son más fundamentales— están aún por elaborar.

## 2. La ruptura del siglo IX

En todo el tiempo de los padres y en la alta edad media, hasta el siglo IX, no se produjo ninguna controversia eucarística. Es curioso que en aquellos siglos, en los que hubo controversias teológicas de toda índole (sobre Dios, sobre Cristo, la Virgen, la gracia, el bautismo, etc.), no se suscitara ninguna controversia acerca de la eucaristía<sup>17</sup>. ¿Es que no hubo motivos para ello? En seguida vamos a hablar de este asunto. De momento lo que interesa es destacar que la primera controversia acerca de la eucaristía se produce en el siglo IX, entre Pascasio Radberto y Ratramno<sup>18</sup>.

Esta controversia se suscitó desde el momento en que Pascasio empezó a difundir unas ideas que en aquel tiempo sonaron como una novedad inaudita. Esta novedad consistía en que Pascasio se empeñaba en demostrar la identidad de la carne y la sangre que se dan en el sacramento con la carne y la sangre históricas de Jesús.

---

<sup>16</sup> Un ejemplo típico de este procedimiento lo tenemos en el artículo de G. Bareille, *Eucharistie d'après les pères*: DTC 5, 1121-1138, en el que se muestra un empeño muy particular por probar que la doctrina eucarística de los padres coincide plenamente con el dogma posterior y no ofrece dificultades al respecto.

<sup>17</sup> En su enumeración minuciosa de las herejías antiguas, Agustín sólo cita, acerca de la eucaristía, el error de los acuarios: «Aquarii ex hoc appellati sunt quod aquam offerunt in poculo sacramenti, non illud quod omnis ecclesia»: *De haeresibus* LXIV: CC 46, 329. La misma afirmación en el *Praedestinatus* I, 64: PL 53, 609, obra que quizás sea de Arnobio el Joven. Ambos dependen de Filastro, *Liber de haeresibus* 49: CSEL 38, 40. En tiempos de san León, la controversia contra estos extraños herejes prosigue en Roma. Cf. *Sermo* 42, 5: PL 54, 279. Pero proviene de mucho antes. Clemente de Alejandría habla de ellos (*Strom.* 1, 19). Y en la iglesia de Africa existían, según nos consta por el testimonio de Cipriano, *Epist.* 63, 1, 1: Ed. J. Campos, Madrid 1964, 599. También Ireneo nos habla de ellos (*Adr. Haer.* V, 1, 2-3). Se trataba de una herejía encratista. Cf. P. Batiffol, *Aquariens*, en *Dict. Arch. Chrét. et Lit.* 1, 2648-2654. Más ampliamente en P. Lebeau, *Le vin nouveau du royaume*, Bruges 1966, 142s. En todo el tiempo anterior al siglo IX no tenemos noticia de ninguna controversia eucarística de carácter doctrinal.

<sup>18</sup> Para esta controversia, cf. B. Neunheuser, *o.c.*, 15-19. Más ampliamente en J. R. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, 144s.

Sus afirmaciones en este sentido son tajantes. Para Pascasio, en efecto, aunque Cristo está en el sacramento bajo la figura o apariencia del pan y del vino, en realidad lo que allí hay es la misma carne que nació de María, la que padeció en la cruz y luego resucitó en el sepulcro<sup>19</sup>. Pascasio ya no habla de la *figura corporis*, como hablaban los padres (en seguida lo vamos a ver), sino de la *figura panis et vini*. El acento ha cambiado radicalmente. Pero, sobre todo, lo que más llama la atención es el realismo que intenta identificar la carne y la sangre sacramentales con la carne y la sangre históricas<sup>20</sup>. En consecuencia, para Pascasio Radberto, hablar de *realismo* es lo mismo que hablar de *fisicismo*: la realidad es la realidad física y, por tanto, la realidad histórica. De tal manera que fuera de este ámbito de comprensión no existe para él otra realidad.

Ahora bien, resulta significativo el hecho de que cuando Pascasio empezó a difundir estas ideas, en seguida se eleva la protesta de Rabano Mauro, arzobispo de Maguncia y hombre de gran saber enciclopédico<sup>21</sup>, que se indignó ante las teorías de Pascasio y llegó a afirmar que tal doctrina constituía una novedad que jamás había oído, ni visto ni leído<sup>22</sup>. En el mismo sentido, Escoto Eriúgena, como nota Geiselmann, lucha de manera idéntica «por la interpretación simbólica del sacramento» y «contra el realismo que a sus ojos amenaza con destruir lo esencial de lo que constituye el sacramento, la función simbólica»<sup>23</sup>. Desde este punto de vista, se comprende fácilmente la postura de Ratramno. Para él, en efecto, la conversión no se podía producir *corporaliter*, puesto que no se produce el más mínimo cambio en el orden físico, sino sólo *spiritualiter* y, por tanto, en apariencia o figura (*figurate*)<sup>24</sup>.

A juzgar por los testimonios de la época, la doctrina de Pascasio resultó ser una innovación inaudita. Y no sólo inaudita, sino, sobre todo, inadmisibles. Lo cual es significativo. Porque evidentemente, si echamos un vistazo a no pocos libros de espiritualidad eucarística que han circulado ampliamente entre el pueblo cristiano, se tiene la impresión de que la doctrina que exponen está más cerca de las innovaciones intolerables de Pascasio que de la doctrina simbólica de Ratramno. Y por supuesto, está fuera de duda que la doctrina eucarística que, según parece, era la comúnmente admitida en aquellos tiempos, hoy sería rechazada como herética por cualquier teólogo que, Denzinger en mano, se pusiera a enjuiciarla.

Desde este punto de vista, se puede decir que en el siglo IX se produce una auténtica ruptura. Por eso se comprende que hasta aquel momento no se produjera ninguna controversia eucarística. Como se comprende igualmente que, a partir de

---

<sup>19</sup> «Et quia voluit, licet in figura panis et vini maneat, hace sic esse omnino, nihilque aliud quam caro Christi es sanguis post consecrationem credenda sunt... et ut mirabilis loquar, non alia plane quam quae nata est de María el passa in cruce et resurrexit de sepulchro»: *De corpore et sanguine Domini* I, 2: PL 120, 1269.

<sup>20</sup> Más tajante, si cabe, es Pascasio en la carta al monje Frudegardo: «Ergo cum ait: *hoc est corpus meum*, vel caro mea est, seu *hic est sanguis meus*, non aliam puto insinuasse, quam propriam et quae nata est de Maria virgine, et pependit in cruce, neque sanguinem alium quam qui profusus est in cruce et tunc erat in proprio corpore»: *Epist. de corpore et sanguine Domini*: PL 120, 1351 B.

<sup>21</sup> Para este punto, cf. J. Turmel, *Histoire des dogmes* V, Paris 1936, 422-423.

<sup>22</sup> «Numquam me prius audisse, vidisse, legisse»: PL 112, 1513. Para Rabano Mauro, se trata de un error que hay que refutar: «Quidam nuper de ipso sacramento corporis et sanguinis Domini non rite sentientes dixerunt: hoc ipsum corpus et sanguinem quod de Maria Virgine natum est... cui errori quantum potuimus ad Egilium abbatem scribentes de corpore ipso quid vere credendum sit, aperuimus»: *Paenitentiale* 33: PL 110, 493 A.

<sup>23</sup> *O.c.*, 221-222. Y así se alza contra los que «visibilem eucharistiam nil aliud significare praeter se ipsam volunt asserere, duro clarissima praefata tuba clamat non illa sacramenta visibilia colenda neque pro veritate amplexanda»: *Exp. super ierach. cael.* I, 3: PL 122, 140 C.

<sup>24</sup> *De corpore et sanguine Domini*, 16: PL 121, 134 B.

entonces, se susciten las disputas sobre la eucaristía, que más tarde se van a acentuar con Berengario, en el siglo XI, y que finalmente van a representar el giro decisivo en la teología eucarística, que cuaja definitivamente en la gran escolástica. En realidad, ¿qué es lo que había ocurrido? Ante todo, es evidente que a partir de aquel tiempo los autores no se contentan con afirmar el hecho de la presencia de Cristo en la eucaristía, sino que además quieren explicar el cómo de esa presencia. Por otra parte, esta explicación se empieza a plantear a partir de categorías aristotélicas, no a partir de las ideas platónicas como ocurría en tiempo de los padres. Lo que quiere decir que el problema que se planteaba era un problema propiamente filosófico<sup>25</sup>.

Pero más que las nuevas ideas filosóficas, lo que sin duda influyó más decisivamente en todo este cambio fue la nueva orientación que en aquel tiempo se produjo en cuanto a la comprensión de la iglesia. En efecto, a partir de finales del siglo VIII, y después a lo largo del siglo IX, se pierde progresivamente el sentido de comunidad y la iglesia es vista, más bien, como iglesia militante en la que el clero ocupa un puesto fundamental<sup>26</sup>. En este mismo tiempo se acentúan los signos de separación del clero y los fieles: el canon es recitado en voz baja, el sacerdote celebra de espaldas al pueblo, la gente ya no entiende el latín de la liturgia, los fieles no llevan ya las ofrendas al altar, la misa tiende a convertirse en una cosa santa que pasa delante de la gente<sup>27</sup>. Dicho de otra manera, la eucaristía deja progresivamente de ser una experiencia comunitaria y pasa a ser un asunto de especulación de los eclesiásticos, mientras que para el pueblo lo que queda es el aspecto de devoción espiritualista y privatizada. Como es sabido, a lo largo de la edad media lo que acapara la atención de los fieles es la elevación de la hostia después de la consagración, la exposición y la bendición con el Santísimo, la exaltación de la fiesta del Corpus<sup>28</sup>. En consecuencia, lo fundamental del misterio eucarístico ya no es la experiencia c sino el hecho de la presencia. De ahí la nueva orientación teológica. Como se ha dicho, con toda razón, al enjuiciar la doctrina eucarística de la baja escolástica, el interés de la teología se limita a la presencia real y a la transubstanciación, y lo que es aún peor, en estas realidades sólo se considera el aspecto filosófico natural. La significación histórico-salvífica y religiosa de la eucaristía queda relegada a segundo plano. En la teología se convirtió la eucaristía en un campo de especulaciones metafísicas, y en la praxis estaba desnaturalizada<sup>29</sup>.

### 3. *El simbolismo de los padres*

La impresión de conjunto que produce la lectura de los textos eucarísticos de los padres es que el problema que les preocupa no es cómo explicar la presencia de Cristo en la eucaristía, sino cómo aplicar el hecho de esa presencia a la vida de la comunidad. De ahí que los textos resulten chocantes para nuestra mentalidad cuando hablan de esa presencia.

---

<sup>25</sup> Sobre este punto, cf. J. R. Geiselman, *o.c.*, 363-364.

<sup>26</sup> Cf. J. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, Madrid 1953, 122.

<sup>27</sup> Sobre estos cambios, cf. la amplia documentación que ofrece Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen-âge*, Paris 1968, 96-97.

<sup>28</sup> Precisamente a partir del siglo IX se empieza a conservar la eucaristía en los templos, en sagrarios adosados al muro de la iglesia; en el año 1210, primer testimonio de la elevación de la hostia después de la consagración; en el año 1264, fiesta del Corpus; año 1301, la bendición con el Santísimo; año 1394, la exposición. De los excesos y extravagancias que se cometieron en este tiempo en cuanto se refiere a la veneración de la hostia nos informa ampliamente J. Jungmann, *o.c.*, 170-173.

<sup>29</sup> J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, en *Mysterium salutis* IV/2, 244.

Evidentemente, no se trata aquí de hacer una exposición exhaustiva de la doctrina patristica sobre la eucaristía. Para lo que aquí nos interesa, bastará con presentar algunos datos, suficientemente conocidos, y que resultan elocuentes por sí mismos a la hora de hablar del simbolismo que caracteriza la teología eucarística de los padres.

Como es sabido, lo que caracteriza a la doctrina eucarística de la escuela de Alejandría no es el tema de la presencia real, sino la apropiación espiritual del Logos, de tal manera que toda apropiación espiritual del Logos se convierte en una eucaristía<sup>30</sup>. Esto no quiere decir que en la cena del Señor no esté el cuerpo y la sangre del Logos<sup>31</sup>. Lo que quiere decir es que el cristiano perfecto, el gnóstico, comulga de una forma más espiritual, mediante el conocimiento y, en definitiva, mediante la suprema contemplación. Estas ideas, que ya aparecen claramente en Clemente de Alejandría<sup>32</sup>, se radicalizan en Orígenes. Por supuesto, él admite la presencia real<sup>33</sup>, pero la entiende como figura<sup>34</sup>, es decir, en sentido simbólico. Además, está fuera de duda que Orígenes convierte la palabra en el verdadero sacramento del Logos y en verdadero contenido de la eucaristía, como demuestra su exégesis del relato de la institución<sup>35</sup>.

Es verdad que en la escuela de Antioquía se acentúa el interés por lo histórico y lo concreto, y por eso se destaca la atención hacia la humanidad completa de Jesús<sup>36</sup>. De ahí que Juan Crisóstomo<sup>37</sup> y Teodoro de Mopsuestia<sup>38</sup> insisten en que los elementos consagrados son realmente el cuerpo y la sangre de Cristo. Pero, junto a estos datos, en la tradición oriental aparecen con frecuencia y con toda naturalidad expresiones que se refieren claramente al sentido simbólico de la eucaristía. Así, los términos *antitypon* y *omoionoma* se repiten una y otra vez<sup>39</sup>. Y más aún, en los

---

<sup>30</sup> Sobre este punto, cf. J. Betz, *o.c.*, 213. Ha tratado más ampliamente este tema P. T. Camelot, *L'eucharistie dans l'école d'Alexandrie*: Divinitas 1 (1957) 71-92.

<sup>31</sup> J. Betz, *o.c.*, 213, nota 27, aduce abundantes testimonios en este sentido, a los que se puede sumar el texto meridiano de Orígenes, *Contr. Cels.* VIII, 33.

<sup>32</sup> *Stromata* V, 10, 66: GCS 2, 370, 20. Cf. J. Betz, *o.c.*, 213.

<sup>33</sup> Además del texto citado en la nota 30, cf. también *Hom. in Ex.* XIII, 3.

<sup>34</sup> «Expectat nos, ut bibat de generatione vitis huius. Cuius vitis? Illius, cuius ipse erat figura: Ego sun vitis, vos palmites. Unde et dicit quia sanguis meus vere est potus, et caro mea vere est cibus»: *Hom. in Lev.* VII, 2: GCS 30, 376, 6-9. Por esto se comprende que para Orígenes, lo mismo que Cristo se ha llamado «viña», también se ha llamado «pan de vida»: *In Joan I*, 207: GCS 10, 37.

<sup>35</sup> *In Mt ser.* 85: GCS 40, 196, 19.197, 6. Cf. J. Betz, *o. e.*, 213. Pero la documentación de Orígenes sobre este punto es mucho más abundante. Cf. *In Joan X*, 102: GCS 10, 188; X, 103-107: GCS 10, 188-189. *De orat.* XXVII, 5: GCS 3, 366, 1-15; XXVII, 9: GCS 3, 369, 1-22; *Hom in Gen.* I, 17: GCS 30, 22; XII, 5: GCS 30, 112, 3-5; XIV, 4: GCS 30, 126; *Hom. in Ex.* VII, 5: GCS 30, 212; VII, 8: GCS 30, 215, 6-14; XI, 3: GCS 30, 254, 25-27; XIII, 3: GCS 30, 274, 5-13; *Hom. in Lev.* IV, 10: GCS 30, 331, 7-9; V, 8: GCS 30, 349, 13-20; *In Lc XXIX*: GCS 49, 169, 7 170, 3.4; *In Cant.* II: GCS 33, 167, 28-29; *Hom. in Is.* III, 3: GCS 33, 256, 28-30; *Hom. in Ez.* XIV: GCS 33, 453, 13-15. Se trata, por consiguiente, de una idea constante en la doctrina eucarística de Orígenes.

<sup>36</sup> Cf. J. Betz, *o.c.*, 215.

<sup>37</sup> Los testimonios abundan, sobre todo en *In 1 Cor hom.* 24: PG 61, 200-205. Para la doctrina eucarística de la escuela de Antioquía, cf. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1*, Freiburg 1955, 217-242.

<sup>38</sup> *In Mt 26, 26 comm.*: TU 61, 133-134. En virtud de la anámnesis, no sólo la persona, sino la acción salvífica de Jesús se hace actual y presente. Cf. J. Quasten, *The liturgical mysticism of Theodore of Mopsuestia*: Theolog. Studies 15 (1954) 431-439.

<sup>39</sup> Por ejemplo: Serapión de Tmuis (*Euchol.* XIII, 12 y 14: Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum* II, Paderborn 1905, 174, 12 y 23); Macario (*Hom.* XXVII, 17: PG 34, 706); Cirilo de Jerusalén (*Catech.* XXIII, 20: PG 33, 1123);



autores griegos posteriores a Efeso se impone la idea de que el pan y el vino permanecen lo que son, no sufren ningún cambio de naturaleza, pero sí un cambio de nombre, que es afirmado por la fe<sup>40</sup>. Por otra parte, a causa de la doctrina de las dos naturalezas de Cristo, incluso rigurosos calcedonenses como el papa Gelasio, Efrén de Antioquía e implícitamente también Leoncio de Jerusalén<sup>41</sup>, rechazan la mutación de la naturaleza de los elementos.

Igualmente, en la tradición latina, el lenguaje simbólico se repite de manera insistente. Ya en Tertuliano aparece el término figura aplicado a la eucaristía<sup>42</sup>, expresión que con toda seguridad se refiere a las categorías simbólicas del platonismo<sup>43</sup>. También entre los africanos, Cipriano utiliza fórmulas que no pueden ser entendidas sino en un sentido netamente simbólico<sup>44</sup>.

Se ha dicho que, frente al simbolismo eucarístico de Agustín, se sitúa el realismo de Ambrosio, lo cual es verdad en términos generales<sup>45</sup>. Pero eso no significa que en Ambrosio no se encuentren expresiones claramente simbólicas. Así, el pan y el vino consagrados son *figura*<sup>46</sup> y *similitudo*<sup>47</sup> del cuerpo y sangre de Cristo. Ahora bien, en el lenguaje de Ambrosio, esos términos, lo mismo que la palabra *species*<sup>48</sup> se

---

Gregorio Nacianceno (Orat. VIII, 18: PG 35, 809); Epifanio (*Panarion haer.* 55, 6, 3-4: GCS 31, 331). Cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes* I, Paris 1915, 174-175.

<sup>40</sup> Así, Nestorio (*Liber Heraclidis* I/1, 41); Euterio de Tyana (*Antilogia*: Tetz 12 s.; *Epistola ad Caesarium*: PG 52, 570); Teodoreto (*Eranites* I: PG 83, 56; II: PG 83, 168). Cf. J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, 219.

<sup>41</sup> Gelasio (*De duabus naturis in Christo*, III: Thiel, 541); Efrén de Antioquía (según el testimonio de Focio: PG 103, 980); Leoncio de Jerusalén (*Adv. nestorianos* 53: PG 86, 1728). Cf. J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, 219.

<sup>42</sup> Textos clarísimos en *Adv. Marc.* III, 19: CSEL 47, 408; IV, 40: CSEL 47, 559. Según estos textos, el pan es «figura» del cuerpo de Cristo. También hay que incluir aquí el término *censetur*, con el que Tertuliano expresa que el cuerpo se adscribe a la categoría de pan: «tunc quod et corpus eius in pane censetur»: *De orat.* 6: CSEL 20, 184-185.

<sup>43</sup> La «figura» tiene en Tertuliano el sentido de una realidad anunciada en el antiguo testamento y cumplida en el nuevo. Los textos son, en este sentido, constantes y nos remiten, no a una identidad de tipo físico, sino a una realidad de carácter simbólico. Así especialmente en *De anima* 43: CSEL 20, 372; *De carnis resurr.* 37: CSEL 47, 79, en donde utiliza la expresión de *allegoria*. Pero los textos son mucho más abundantes: *Ad uxor.* I, 2: CSEL 70, 98; *De corona* 9: CSEL 70, 170; *De carne Christi* 8: CSEL 70, 213; *Adv. Iudaeos* 9: CSEL 70, 292; 10: CSEL 70, 302; *De idolatria* 5: CSEL 20, 35; *Ad nationes* II, 9: CSEL 20, 110; *De orat.* 4: CSEL 20, 183; 7: CSEL 20, 185; *De bapt.* 5: CSEL 20, 206; 8: CSEL 20, 207; *De anima* 43: CSEL 20, 372; *Adv. Marc.* II, 27: CSEL 47, 373; III, 16: CSEL 47, 403; IV, 21: CSEL 47, 491; IV, 40: CSEL 47, 559; V, 1: CSEL 47, 569; V, 7: CSEL 47, 593; V, 20: CSEL 47, 647; *Adv. Valen.* 3: CSEL 47, 179.

<sup>44</sup> Refiriéndose a los acuarios, Cipriano insiste en que en el cáliz se debe mezclar el vino con el agua: *Epist.* 63, II, 1: J. Campos, 600; IV, 3: 602; V, 1: 602; IX, 1: 605. Ahora bien, esto es necesario por el simbolismo que tiene el vino, en cuanto que «representa» y «expresa» la sangre del Señor: *Epist.* 63, II, 2: 600; VI, 2: 603; XI, 1: 607.

<sup>45</sup> En este sentido, G. Segalia, *La conversione eucaristica in s. Ambrosio*, Padova 1967, 15-30. Cf. también R. Johanny, *L'eucharistie, centre de l'histoire de salut chez saint Ambroise de Milan*, Paris 1968. Expresiones de este realismo sacramental en Ambrosio: *De Sacr.* IV, 4, 16: CSEL 73, 53; IV, 5, 23: CSEL 73, 56; también en *De Sacr.* IV, 4, 14: CSEL 73, 51-52; *De myst.* 9, 52: CSEL 73, 112.

<sup>46</sup> *De Sacr.* IV, 5, 21: CSEL 73, 55.

<sup>47</sup> *De Sacr.* IV, 4, 20: CSEL 73, 54.

<sup>48</sup> *De Sacr.* I, 6, 20: CSEL 73, 24; 1, 5, 17: CSEL 73, 23. El elenco de textos de Ambrosio en los que aparece la palabra «figura» ha sido elaborado por L. Lavorel,

contraponen a *veritas*, lo que quiere decir que el famoso obispo de Milán no excluye el lenguaje simbólico, sino que más bien lo acepta sin dificultad. En el mismo sentido, Jerónimo<sup>49</sup> y el Ambrosiaster<sup>50</sup> se refieren al cáliz como *typus* de la sangre de Cristo.

Pero es sin duda Agustín el autor que en la antigüedad presenta un lenguaje enteramente desconcertante cuando se refiere a la presencia eucarística<sup>51</sup>. Por supuesto, Agustín afirma la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en la eucaristía<sup>52</sup>. Pero una cosa es la afirmación de esa presencia y otra cosa es la explicación que da de ese misterio. Para él, la eucaristía es esencialmente un signo. En este sentido, es *signum*<sup>53</sup>, *figura*<sup>54</sup> y *similitudo*<sup>55</sup> del cuerpo y de la sangre. Pero, para Agustín, recibir a Cristo en el signo (sólo sacramento) no es recibirlo en verdad, *re ipsa*<sup>56</sup>, *re vera*<sup>57</sup>. De donde resulta que el cuerpo y la sangre de Jesús no están contenidos directamente en los signos sagrados, sino que permanecen fuera de ellos<sup>58</sup>. Por otra parte, en la doctrina de Agustín, el cuerpo eucarístico de Cristo es la iglesia entera, es decir, la totalidad de los fieles.

Esto aparece expresamente dicho en el comentario al capítulo sexto del evangelio de Juan<sup>59</sup>. Y más claramente aún en el sermón 272 en el que la explicación de la presencia eucarística está en el hecho de que todos los creyentes formamos un cuerpo, el Cuerpo de Cristo<sup>60</sup>. Evidentemente, aquí se refiere al contenido simbólico

---

*Oblats et corps du Christ sur l'autel d'après st. Ambroise*: Rech. de Théol. Anc. et Méd. 24 (1957) 220, nota 81.

<sup>49</sup> *In Hicrem.* VI, 17, 6: CC 74, 305; *Adv. Iovin.* II, 17: PL 23, 325 A.

<sup>50</sup> *In Epist.* I ad Cor. XI, 26: PL 17, 256 B.

<sup>51</sup> La doctrina de Agustín a este respecto ha sido motivo de controversias y polémicas, que, en algunos puntos, están aún por esclarecer. Cf. P. T. Camelot, *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de st. Agustin*: Rev.Sc.Ph.Th. 31(1947) 394.412; W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis*, Frankfurt 1970, 100 a.; W. Gessel, *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, Wiirzburg 1966.

<sup>52</sup> Por ejemplo: «quod autem fides vestra postulat instruenda panis est corpus Christi, calix sanguis Christi»: *Serm.* 272: PL 38, 1246; cf. también: *En. in Ps* 98, 9: PL 37, 1264; *En. in Ps* 33, 1.10: PL 36, 306.

<sup>53</sup> *C. Adim.* 12: CSEL 24, 140.

<sup>54</sup> *In Ps* 3, 1: PL 36, 73.

<sup>55</sup> *Ep.* 98, 9: CSEL 34, 530. Por lo demás, como se ha dicho, en la visión platonizante de Agustín, el signo remite a la verdadera realidad (*res*), como la cosa concreta a su idea, pero queda muy lejos de alcanzar la densidad ontológica de aquélla. Se trata, más bien, de la semejanza (*similitudo*), de tal suerte que secundum quendam modum el sacramento del cuerpo de Cristo es el cuerpo de Cristo. *Ep.* 98, 9: CSEL 34, 531; 3. Betz, *La eucaristía, misterio central*, 225.

<sup>56</sup> *Ep.* 185, 11, 50: CSEL 57, 43.

<sup>57</sup> *De Civ. Dei* 21, 25: CSEL 40, 2, 567.

<sup>58</sup> En este sentido, cf. J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, 225.

<sup>59</sup> Los textos de Agustín en este sentido son terminantes: «Norunt fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non negligant. Fiant corpus Christi, si volunt vivere de spiritu Christi». Y conste que dice estas cosas explicando las palabras «panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita»: *Tract. in Joh.* 26, 13: CC 36, 266. Y más claramente aún: «Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta ecclesia ja praedestinitis et vocatis, et iustificatis, et glorificatis sanctis, et fidelibus eius»: *Trac. in Joh.* 26, 15: CC 36, 267.

<sup>60</sup> «Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur... Corpus ergo Christi si vis intelligere, Apostolum audi dicentem fidelibus, vos autem estis corpus Christi, et membra (1 Cor 12, 27). Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum ja mensa dominica positum est: mysterium vestrum accipitis»: PL 38, 1247.

de la eucaristía, en cuanto que en ella se simboliza la unión de todos los creyentes en Cristo. En consecuencia, para Agustín, lo fundamental de la eucaristía no es el hecho de la presencia, sino el hecho comunitario. Por consiguiente, la eucaristía se ha de entender de manera figurada o simbólica: en ella no se trata de comer la carne de Cristo, sino de estar en comunión con el Señor y de recordar eficazmente su pasión<sup>61</sup>.

Ahora bien, a la vista de toda esta serie de textos patrísticos, cabe deducir una conclusión que resulta enteramente lógica: es chocante que estas expresiones, tan poco apropiadas e incluso tan desconcertantes, ciada nuestra mentalidad actual, no dieran motivo a ninguna controversia, ni siquiera fueran consideradas en ningún momento como ideas sospechosas o inexactas. Eso quiere decir, evidentemente, que en aquellos siglos, tanto en oriente como en occidente, no se daba importancia alguna al modo de explicar la presencia de Cristo en la eucaristía. La importancia y la atención del misterio eucarístico no se ponía en eso, sino en otras cosas de las que vamos a hablar a continuación. Concretamente, se trata de la penitencia pública y de la ofrenda de los fieles<sup>62</sup>.

#### 4. Penitencia pública y ofrenda de los fieles

En toda la iglesia antigua, hasta el siglo VII, existieron dos instituciones eucarísticas que en aquellos siglos acapararon fuertemente la atención: la penitencia pública y la ofrenda de los fieles. Dos instituciones que, desde distintos puntos de vista, tendían a una misma cosa: salvaguardar la conexión necesaria que tiene que darse entre la celebración de la eucaristía y el comportamiento ético-social de los cristianos. La penitencia pública en cuanto que excluía de la participación en la eucaristía a quienes manchaban con su conducta la santidad de la comunidad creyente. Y la ofrenda de los fieles en cuanto que la celebración de la eucaristía era el momento en que los cristianos ponían en práctica la comunicación de bienes, para ayuda de los necesitados y de los débiles.

---

<sup>61</sup> Al explicar cómo se ha de entender el texto evangélico «nisi manducaveritis carnem fidei hominis et sanguinem biberitis, non habebitis vitam in vobis», afirma: «figura ergo est, praecipiens passioni domini esse communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit»: *De Doctr. Christ.* III, 24: CC 32, 92. Este es el texto que había leído el monje Frudegardo, contemporáneo de Pascasio y Ratramno, y que le había turbado con toda razón: *Epist. de Corp. et Sang. Dom.*: PL 120, 1352 A.

<sup>62</sup> Como es ya bien sabido, esta manera de hablar de los padres se explica por la filosofía subyacente, a saber el platonismo. En efecto, la filosofía del «símbolo» o de la «imagen» se puede considerar desde el punto de vista de la filosofía aristotélica o desde el punto de vista de la filosofía platónica. Desde el punto de vista de la filosofía aristotélica, la «imagen» es externa al modelo que tal imagen representa; la imagen se sitúa al nivel de un simbolismo vaciado de contenido real, porque esta filosofía no reconoce la existencia del mundo de las «ideas», lo que lleva consigo que las «imágenes» no pasen de ser meros signos vacíos de realidad objetiva. En la filosofía platónica, por el contrario, las «imágenes» no sólo representan las ideas celestes, sino que además participan de ellas, porque es propio de los seres de este mundo el ser verdaderos en la medida en que participan de la realidad inteligible última, es decir, del mundo de las «ideas». Desde este punto de vista, hablar de imágenes o símbolos es hablar de la realidad, que se nos da simbólicamente. El genio de Tertuliano llega a afirmar que el esquema platónico es providencial para llegar a comprender mejor la revelación divina. *De anima* 43: CSEL 20, 372. Para un juicio de conjunto de la influencia del platonismo en los padres, cf. R. Arnou, *Platonisme des pères*: DTC 12, 2388-2392. La problemática del símbolo ha sido analizada por Karl Rahner, *Para una teología del símbolo*, en *Escritos de teología* IV, 283 s. Este problema, en relación a la eucaristía, ha sido estudiado por J. P. de Jong, *L'eucharistie comme réalité symbolique*, Paris 1972.

Evidentemente, no se trata aquí de hacer la historia detallada de estas dos instituciones, que por lo demás han sido ya suficientemente estudiadas<sup>63</sup>. Sólo pretendo destacar algunos datos que nos ayuden a comprender en qué cosas puso su atención y de qué cosas hizo verdadero problema la iglesia de los primeros siglos cuando se trataba de celebrar la eucaristía.

En cuanto a la penitencia pública, el hecho mayor de aquella disciplina eclesiástica consistía, como es bien sabido, en la exclusión de la comunión eucarística. Hasta tal punto que algunos creían, en tiempos de Ambrosio, que toda la penitencia consistía sólo en eso. Los que así actúan, afirma Ambrosio, son para sí mismos jueces demasiado severos: se infligen una pena, pero rehúsan el remedio<sup>64</sup>. Por consiguiente, lo que en definitiva se ponía en juego era la admisión o la exclusión de la comunidad, lo que llevaba consigo la participación o no participación en la comunión eucarística. Lógicamente esto quiere decir que la comunidad cristiana era esencialmente comunidad eucarística. Hasta el punto de que excluir de la comunidad era lo mismo que excluir de la eucaristía. Desde este punto de vista, se puede asegurar que la institución penitencial de aquellos siglos era, no sólo una cuestión que naturalmente ha de interesar a los estudiosos de la penitencia sacramental, sino que, incluso antes que eso, interesa esencialmente a la comprensión de la eucaristía. En cuanto que, si algo se tuvo como absolutamente claro e indiscutible en la tradición de la iglesia antigua, fue el convencimiento práctico de que en la eucaristía no puede participar todo el mundo. Y además, el convencimiento también de que la participación en la eucaristía no es un asunto privado que cada uno debe resolver según su conciencia<sup>65</sup>. Ahora bien, es evidente que este hecho implica toda una comprensión de la eucaristía: el problema principal que sobre todo preocupó a aquellas primeras generaciones de creyentes no fue el problema de cómo explicar la presencia de Cristo en los elementos del pan y del vino, sino el problema de la comunidad en cuanto comunidad sana, es decir, no adulterada por el escándalo. Esto sí se consideró un constitutivo verdaderamente indispensable de la celebración eucarística.

En efecto, los pecados que excluían al creyente de la eucaristía eran los pecados escandalosos<sup>66</sup>, entre los que se enumeraban de manera especial los pecados contra el prójimo, no sólo el homicidio y el robo, sino además la *pleonexia* (avaricia) y la *adikia* (injusticia)<sup>67</sup>. Esta razón formal, es decir, el escándalo, por la que se consideraban ciertos pecados como excluyentes de la eucaristía, es destacada por Cipriano. Así, cuando se le plantea el caso de unas jóvenes

---

<sup>63</sup> Para la penitencia pública, véase la amplia bibliografía que presenta B. Poschmann, *Busse und Letzte Olung*, en M. Schmaus-J. R. Geiselman-H. Rahner, *Handbuch der Dogmengeschichte* IV/3, Freiburg 1951, 18 y 42. Para la iglesia latina, es importante el trabajo de C. Vogel, *El pecado y la penitencia*, en B. Häring y otros, *Pastoral del pecado*, Estrella 1966, 209-339. Un resumen reciente, con buena información, en J. Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia*, Salamanca 1975, 169-298. Para la ofrenda de los fieles, A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale*, Bruges 1968, 231-295. También aporta datos interesantes Y. Congar, *Les biens temporels de l'église d'après sa tradition théologique et canonique*, en *Eglise et pauvreté*, Paris 1965, 233-258. Cf. también J. Stelzenberger, *Karitas und Liturgie: Liturgisches Lehren* 1 (1934) 105-117; B. Capelle, *Quête et offertoire: La Maison Dieu* 24 (1950) 121-138; B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, Upsala 1951, 19-164.

<sup>64</sup> *De Paenit.* II, 9, 89: CSEL 73, 198; cf. también I, 2, 5: CSEL 73, 121.

<sup>65</sup> Téngase en cuenta que la excomunión asociada a la penitencia consistía esencialmente en la exclusión de la eucaristía, y no sólo de la comunión, sino también de las ofrendas. En consecuencia, a los pecadores se les asignaba un sitio especial, el *locos paenitentium*. Cf. B. Poschmann, *o.c.*, 46.

<sup>66</sup> Cf. J. Turmel, *Histoire des dogmes* VI, Paris 1936, 114.

<sup>67</sup> En este sentido, véase C. Vogel, *o.c.*, 219-221.

consagradas, que habían quebrantado su virginidad, Cipriano exige la penitencia pública, es decir, las excluye de la eucaristía y da como razón que de esa manera se evita el escándalo para los hermanos<sup>68</sup>. Lo mismo en el asunto de los *lapsi*: lo que estaba en juego era la edificación y el ejemplo de la iglesia<sup>69</sup>. Por lo demás, esto no quiere decir que los pecados tuvieran que ser necesariamente notorios. También se exigía la penitencia para las faltas secretas. Pero, en todo caso, es seguro que, a partir del siglo IV, no existía ningún procedimiento penitencial privado para los *crimina* ocultos<sup>70</sup>.

En consecuencia, una de las ideas básicas que se impusieron en aquellos siglos es que quienes perjudicaban seriamente a la vida o a los bienes del prójimo no podían ser admitidos a la eucaristía. De este principio no quedaba excluido nadie, aunque se tratase de las personas constituidas en la más alta dignidad. Seguramente el caso más elocuente en este sentido es el de Ambrosio, cuando el emperador Teodosio cometió la masacre de Tesalónica<sup>71</sup>. La reacción de Ambrosio consistió, ni más ni menos, en una carta dirigida al emperador en la que le comunicaba que no celebraría delante de él el sacrificio si se atrevía a asistir<sup>72</sup>. La eucaristía no podía estar en connivencia con los dictadores y con los tiranos. No podía tolerar el atropello del hombre hacia su hermano.

---

<sup>68</sup> «Aut per ecclesiam scandalo se fratribus offerat»: *Epist.* 4, V, 1: J. Campos, 376.

<sup>69</sup> «Ne si quid abrupte et indigne vel a vobis promissum vel a nobis factum fuerit, apud gentiles quoque ipsos ecclesia nostra erubescere incipiat»: *Epist.* 15, III, 1: J. Campos, 414-415.

<sup>70</sup> Cf. B. Poschmann, *o.c.*, 44. Por esta misma razón, la penitencia tenía un carácter no sólo privado sino también público, de tal manera que los penitentes tenían que mantenerse en sitio aparte dentro de la iglesia, sin ser admitidos a la eucaristía hasta el momento de la reconciliación. Cf. en este sentido, Tertuliano, *De poenit.* VII, 10: CC 1, 333-334; IX, 1-6: CC 1, 336; XI: CC 1. 338-339; cf. J. Ramos-Regidor, *o.c.*, 185.

<sup>71</sup> Este asunto ha sido estudiado por J. R. Palenque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris 1933, 200-244. También por H. von Campenhausen, *Ambrosius von Milan als Kirchenpolitiker*, Berlin-Leipzig 1929, 212-240. Ha resumido bien el problema H. Rahner, *Kirche und Staat in frühen Christentum*, München 1961, 79-112. Ya una anécdota, bastante reveladora, puso de manifiesto la actitud de Ambrosio ante el emperador. Teodosio se traslada, en octubre de 1388, de Constantinopla a Milán. Según cuentan Sozomeno y Teodoreto, habiendo entrado el emperador en la iglesia para asistir al santo sacrificio, fue a colocarse en el coro, como era la costumbre en Constantinopla. Ambrosio le hizo salir y lo puso entre los simples fieles, de acuerdo con su fórmula: «Imperatur intra ecclesiam, non supra ecclesiam». Cf. J. R. Palenque, *o.c.*, 203; H. Rahner, *o.c.*, 101.

<sup>72</sup> «Offere non audeo sacrificium, si volueris assistere». Vale la pena leer todo el pasaje: *Epist.* 51: PL 16, 1160-1164. Esta actitud de Ambrosio se comprende mejor si tenemos en cuenta que para él la iglesia es la comunidad santa e inmaculada, que no admite en su seno la maldad y menos aún el escándalo. La documentación en este sentido es abundante: *Exp. Ev. Lc.* I, 17: CC 14/4, 15; II, 75: CC 14/4, 62-63; II, 84: CC 14/4, 68; II, 92: CC 14/4, 74; III, 23: CC 14/4, 88; III, 27: CC 14/4, 90; III, 29: CC 14/4, 91; III, 32: CC 14/4, 93; III, 33: CC 14/4, 94; IV, 50: CC 14/4, 124; precisamente porque la iglesia es así, santa e inmaculada, en la eucaristía no puede participar el que no está sano y vigoroso en Cristo: *Exp. Ev. Lc.* VI, 68: CC 14/4, 198; VI, 70: CC 14/4, 199; VII, 96: CC 14/4, 247; de ahí que nadie puede participar en los sacramentos si no vive esa santidad y predica al Señor: *Ex. Ev. Lc.* VII, 232; CC 14/4, 294; cf. X, 137: CC 14/4, 385; *De Myst.* 3, 18: CSEL 73, 96; 7, 35: CSEL 73, 103; 7, 38-39: CSEL 73, 105; *De paenit.* II. 4: CSEL 73, 174; *De obitu Val.* 6: CSEL 73, 333; *De obitu Theod.* 38: CSEL 73, 391; *De Spiritu sancto* I, prol. 1: CSEL 79, 15; *De Incar.* 5, 34: CSEL 79, 240.

Por lo que se refiere a la ofrenda de los fieles, sabemos que se trataba de una institución que formaba parte integrante del culto eucarístico<sup>73</sup>. Los testimonios de la iglesia antigua sobre este asunto son abundantes<sup>74</sup>. Aquí hay que recordar, ante todo, el texto que nos ha conservado el evangelio de Mateo: «si yendo a presentar tu ofrenda al altar, te acuerdas allí de que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, ante el altar, y ve primero a reconciliarte con tu hermano; vuelve entonces y presenta tu ofrenda» (Mt 5, 23-24). Se trata de un texto dirigido a la comunidad cristiana. En él se habla ya de la ofrenda. Y de la ofrenda asociada al comportamiento con relación a los hermanos. Lo que quiere decir que la ofrenda es absolutamente incompatible con la división entre el hombre y su hermano<sup>75</sup>. La *Didajé* (13, 1-7) habla de las primicias que hay que ofrecer a los profetas, «y si no hay profetas entre vosotros, ofrecedla a los pobres». El texto no dice de manera explícita si eso se hacía en un contexto cultural, pero parece lo más probable, ya

---

<sup>73</sup> En seguida vamos a ver en los testimonios de Justino, la *Didaskalía*, Cipriano, las *Constituciones apostólicas*, etcétera, cómo se habla de la ofrenda formando parte integrante de la celebración cultural. Para este asunto, cf. A. Harnman, *Vie liturgique et vie sociale*, 251-295, que es el estudio más completo sobre el tema. Hay elementos de juicio también en G. Uhlhorn, *Die christliche Liebestätigkeit*, Darmstadt 1959, 82-93, y en W. Schwer, *Almosen*, en *Reallexikon für Antike und Christentum* I, 304-307.

<sup>74</sup> Además de los testimonios que se van a citar a continuación, hablan claramente de la ofrenda: Orígenes, *Hom. in Lev.* III, 6: GCS 30, 310. 26-30; cf. también *Hom. in Num.* 11, 2: PG 12, 644; *Cont. Cels.* VII, 33-34: PG 11. 1566; Juan Crisóstomo, *In Gen.* 35, 5: PG 53, 328; *In Matth.* 64, 4: PG 57, 615; *In Eph.* 18, 3: PG 62, 125; *In Heb.* 12: PG 63, 98; *Adv. Jud.* 7, 4: PG 48, 921-922; sobre todo, asocia la idea de la ofrenda a la celebración eucarística en el texto admirable de *In Matth.* 50, 3, 4: PG 57, 507-510; Optato de Mileve, *Adv. Parm.* VI, 1: PL 11, 1064-1065; Jerónimo, *Ep.* 52, 9: PL 25, 535; *Ep.* 64, 2: PL 25, 601; Agustín recuerda el ejemplo de su propia madre que cada día llevaba la ofrenda al altar, *Conf.* V, 9, 17: PL 32, 714; por eso, la ofrenda de los fieles y la celebración eucarística están íntimamente ligadas, *Enchir.* 110: PL 40, 283; Cesáreo de Arles, *Serm.* 16, 2. Más testimonios sobre este asunto en A. Hamman, *o.c.*, 284-295. También es importante la documentación conciliar, que refleja la legislación del tiempo sobre el tema. Así el canon 11 de Nicea (Mansi II, 673), que une la ofrenda y la celebración litúrgica. Lo mismo el *Liber pontificalis* (ed. Duchesne, 1, 159). También el concilio de Gangres (siglo V), *Praef* (Mansi II, 1097); concilio de Elvira, can. 28 (Mansi II, 10); concilio IV de Cartago, can. 93 (Mansi III, 958); concilio de Vaison (siglo V), can. 4 (Mansi VI, 453-454); primer sínodo de Orleáns (siglo VI), can. 14 (Mansi VIII, 354). Para todo este asunto, puede consultarse el interesante trabajo de M. R. Mayeux, *Les biens de l'église considérés comme patrimoine des pauvres à travers les conciles occidentaux du VI<sup>e</sup> siècle*, en *Inspiration religieuse et structures temporelles*, Paris 1948, 139-209. También Y. Congar, *Les biens temporels de l'église d'après sa tradition théologique et canonique*, en *Eglise et pauvreté*, 233-258; Id., *Une réalité traditionnelle: l'église recours des faibles et des pauvres*, en *Eglise et pauvreté*, 259. 266. Ha estudiado este problema, por lo que se refiere a Inglaterra, B. Tierney, *Medieval poor law. A sketch of canonical theory and its application in England*, Berkeley-Los Angeles 1959. Sobre los abusos que se cometieron en el uso de las ofrendas litúrgicas, cf., por ejemplo, el tercer concilio de Braga, can. 6. y el de Lérida del año 524 (Mansi VIII, 157-158).

<sup>75</sup> El texto tiene sus paralelos en la literatura rabínica, lo que quiere decir que se trataba de una idea conocida por el judaísmo. Cf. E. Klostermann, *Das Matthäus evangelium*, Tübingen 1938, 44. Por lo demás, se puede discutir si estas palabras expresan literalmente una sentencia de Jesús o más bien una situación de la primitiva comunidad de Jerusalén. Cf. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1973, 69. En todo caso, reflejan una praxis significativa de la primitiva iglesia.

que asocia íntimamente a los profetas con los sacerdotes<sup>76</sup>. Por su parte, los *Oráculos sibilinos* nos informan de que en la celebración cultual se llevaban al altar, no sólo pan y vino, sino además vestidos y objetos para ayudar a las necesidades de la comunidad<sup>77</sup>.

Pero, sin duda alguna, el testimonio más importante del siglo segundo sobre la ofrenda de los fieles es el que nos presenta Justino<sup>78</sup>. La importancia de este testimonio estriba en que no representa solamente las ideas de un autor particular, sino que se trata de la praxis de las iglesias del siglo segundo en Palestina, Asia Menor y Roma<sup>79</sup>. Por otra parte, su *Apología* está dirigida al emperador, al senado y a todo el pueblo romano<sup>80</sup>. Se trata, por tanto, de un escrito público, que tenía evidentemente un carácter oficial, ya que era un escrito dirigido al gobierno. Lo que en él se cuenta es un conjunto de hechos que el gobierno podía controlar y comprobar<sup>81</sup>. Es claro que en un escrito de esa naturaleza no se podían falsificar los hechos, ya que eso hubiera sido peligroso y contraproducente<sup>82</sup>. Ahora bien, acerca de la eucaristía, destaca el hecho de que se trata de una experiencia comunitaria<sup>83</sup>, a la que no sólo todos los miembros de la comunidad asisten, sino además en la que todos participan<sup>84</sup>, en la que se exige como condición para participar el vivir «conforme a lo que Cristo nos enseñó»<sup>85</sup> y, sobre todo, en la que la celebración del misterio está esencialmente asociada a la ayuda mutua y a la puesta en común para socorrer «a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles y, en una palabra, a cuantos se hallan en necesidad»<sup>86</sup>. Según el testimonio de Justino, por consiguiente, en las iglesias del siglo segundo, hablar de la eucaristía era hablar, no sólo de un rito sagrado, sino al mismo tiempo era hablar de la ofrenda de los fieles, lo que suponía el poner en común con los necesitados lo que cada uno tenía. En el *Diálogo con Trifón*, la eucaristía está también esencialmente asociada al comportamiento ético, hasta el punto de que afirma que «las oraciones y acciones de gracias hechas por

---

<sup>76</sup> El texto dice exactamente en 13, 3: «Así, pues, tomarás primicia de los productos del lagar y de la era, de los bueyes y de las ovejas, y se los darás como primicias a los profetas, pues ellos son vuestros sumos sacerdotes» («autoi gár eisín oi árjieréis úmon»). A continuación añade que si no hay profetas, se dé a los pobres (13, 4).

<sup>77</sup> *Orac. sib.* VIII, 402-411, 411-483, 483-486, 496-500. Citado por F. J. Keating, *The agape and the eucharist in the early church*, London 1901, 105.

<sup>78</sup> Para un estudio sobre este punto en Justino, cf. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Freiburg 1955, 269-272. Para la eucaristía en Justino es clásico el estudio de A. von Harnack, *Brot und Wasser. Die eucharistische Elemente bei Justin*, Leipzig 1891. También buen estudio en J. de Watteville, *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premières siècles*, Neuchâtel 1966, 65-84.

<sup>79</sup> Como es sabido, Justino nació en Palestina (en Flavia Neápolis seguramente); convertido en Efeso, escribió su *Apología* en Roma hacia el año 150. Cf. J. Quasten, *Patrología I*, Madrid 1968, 196-197.

<sup>80</sup> *Apol.* I, 1: cd., D. Ruiz Bueno, 182.

<sup>81</sup> Cf. *Apol.* I, 14, 4: Ruiz Bueno, 184.

<sup>82</sup> Cf. J. de Watteville, *o.c.*, 65-66.

<sup>83</sup> Se trata de una reunión en la que participan los «que se llaman hermanos» («*epi tous legoménous adelfoús*»), y en la que están todos reunidos, donde todo el pueblo presente clama el «amén»: *Apol.* I, 65, 1-5: Ruiz Bueno, 256. Y más claramente cuando afirma que se reúnen todos para la celebración: «*koiné pantes ten sunéleusin poióúmeza*»: *Apol.* I, 67, 7: Ruiz Bueno, 259. En la mentalidad de Justino, la eucaristía, como acto privado, es algo completamente desconocido.

<sup>84</sup> Toda la comunidad es activa en la participación: *Apol.* I, 67, 5.

<sup>85</sup> *Apol.* I, 66, 1.

<sup>86</sup> *Apol.* I, 67, 6. Y conste que habla de esta ayuda mutua como de una parte integrante de la celebración eucarística. Cf. *Apol.* I, 67, 1.

hombres dignos son los únicos sacrificios perfectos y agradables a Dios»<sup>87</sup>. En consecuencia, se puede afirmar que para Justino no hay eucaristía donde no hay comportamiento ejemplar, sobre todo en relación a los débiles y necesitados. Ireneo, al referirse a la eucaristía, no habla directamente de la ofrenda de los fieles. Pero para comprender el pensamiento de este autor sobre la eucaristía hay que tener muy presente que todo él arranca de un principio fundamental, a saber: que Dios no necesita ni de nuestros sacrificios ni de nuestras ofrendas, sino que todo eso es necesario y tiene sentido porque es para nuestro bien, con tal que la ofrenda sea aceptada<sup>88</sup>. Ahora bien, la condición que se exige para ello es que el cristiano cumpla exactamente el mandato del Señor tal como aparece en Mt 5, 23-24<sup>89</sup>. Por consiguiente, para Ireneo, donde no hay un comportamiento correcto hacia el hermano no hay eucaristía agradable a Dios, ni semejante ofrenda aprovecha para nada al hombre<sup>90</sup>. Esto supuesto, la idea fundamental de Ireneo sobre la eucaristía, aquello que la distingue de cualquier otra acción religiosa<sup>91</sup>, es que ella es «la marca distintiva de la libertad» (*tekmérion tes eleuzerías*), en cuanto que es ofrecida por hombres libres<sup>92</sup>. Pero teniendo en cuenta que lo propio de los hombres libres es ofrecer lo que tienen, exactamente como la viuda pobre del evangelio que daba todo lo suyo y lo depositaba en el gazofilacio<sup>93</sup>. He ahí la imagen de la iglesia: ella es la comunidad eucarística que pone todo lo que tiene en común con los demás. Este pensamiento es tan fuerte en Ireneo que llega a afirmar la absoluta esterilidad del sacrificio cuando se ofrece por personas que viven entre sí divididas<sup>94</sup>, hasta el punto de que no es el sacrificio el que santifica al hombre,

---

<sup>87</sup> *Dial.* 117, 3: Ruiz Bueno, 505. Por lo demás, Justino afirma terminantemente que «Dios no tiene necesidad de ofrenda material alguna», sino que lo que quiere es la práctica de la justicia y el amor a los hombres: *Apol.* I, 10, 1: Ruiz Bueno, 190. Así, el culto que Dios quiere es dar lo que se tiene a los necesitados: *Apol.* I, 13, 1. Y la religión que agrada a Dios es la religión interior, la que reside en el corazón del hombre: *Dial.* 18, 2: Ruiz Bueno, 331. Porque Dios no tiene ya necesidad de sacrificios rituales: *Dial.* 23, 4. Cf. *Dial.* 40, 2; 43, 1; 67, 8; 92, 4. Sobre esta misma idea, cf. Arístides, *Apol.* I, 2: Ruiz Bueno, 117; 1, 5; XII, 3; Atenágoras, *Legac.* 13: Ruiz Bueno, 664-665; *Epíst. a Diog.* III, 1-3: CS 33, 56-59; VI, 4: CS 33, 65. Por lo demás, es conocida la tesis de la oposición al culto ritual en los autores judeo-cristianos del siglo II. Cf. en este sentido P. Prigent, *L'épître de Bernabé I-XVI et ses sources*, Paris 1961. En el mismo sentido, cf. H. J. Schoeps, *Theologie «und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, 219 s. Ha criticado la tesis de Prigent J. P. Audet, *L'hypothèse des testimonia*: *Rev. Bibl.* 70 (1963) 381-405.

<sup>88</sup> *Adv. Haer.* IV, 17, 1: SC 100, 574. En este texto afirma Ireneo que lo que Dios quiere no es el sacrificio cultural, sino la práctica de la justicia. Y cita en este sentido los textos clásicos anticulturales de los profetas del antiguo testamento: *Adv. Haer.* IV, 17, 1-4: SC 100, 574-590.

<sup>89</sup> *Adv. Haer.* IV, 18, 1.

<sup>90</sup> *Adv. Haer.* IV, 18, 3

<sup>91</sup> Concretamente, Ireneo trata de los sacrificios y culto de los judíos. *Adv. Haer.* IV, 18, 2.

<sup>92</sup> *Adv. Haer.* IV, 18, 2.

<sup>93</sup> *Adv. Haer.* IV, 18, 2. Como afirma textualmente Ireneo, «qui autem perceperunt libertatem omnia quae sunt ipsorum ad dominicos decernunt usus». Por lo demás, conviene tener presente que en Ireneo hay dos conceptos de libertad: uno es el *libre albedrío* (*autexousia*), facultad física del individuo racional; el otro es la *libertad* (*eleuzería*), que se refiere a la índole superior del hombre espiritual no sometido a servidumbre. Cf. A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969, 166.

<sup>94</sup> De tal manera que el pecador que ofrece un sacrificio es como si matara un perro: «sed conscientia eius qui offert sanctificat sacrificium... Peccator autem, ait,



sino que es el hombre el que santifica al sacrificio<sup>95</sup>. Otra vez, por tanto, nos volvemos a encontrar con la misma idea que, de otra manera, había aparecido ya en Justino: donde no hay unidad entre los hombres, donde falta la libertad, y donde no hay ayuda mutua, sencillamente se puede afirmar que no hay eucaristía, puesto que no hay sacrificio agradable a Dios.

En el siglo tercero es elocuente el testimonio de Tertuliano. Para él, la eucaristía es distintivo y determinante de la autenticidad cristiana, lo mismo que el bautismo, la comunicación del Espíritu y el martirio<sup>96</sup>. Esto supuesto, conviene tener presente que Tertuliano habla de la eucaristía en contextos en los que aparece asociada a la praxis de las obras de amor que practicaba la comunidad cristiana especialmente hacia los débiles y perseguidos<sup>97</sup>. En este sentido, hay que recordar, sobre todo, el capítulo 39 del *Apologeticum*, en el que describe la cena de caridad (*agape*) que celebraban los cristianos<sup>98</sup>. ¿Se celebraba en esa cena la eucaristía? Hay quienes piensan que no<sup>99</sup>. Y es cierto que Tertuliano no habla en ese pasaje de la eucaristía en sí misma. Pero hay que tener presente, por una parte, que el *Apologeticum* era un escrito dirigido a los gobernadores paganos, que ni entendían de la eucaristía ni a ellos había por qué hablarles de ese misterio; por otra parte, se trataba indudablemente de una cena «sagrada»<sup>100</sup> y, sobre todo, hay que recordar que en el *De oratione* se refiere al «sacrificio» de los cristianos, que incluye el *agape*, acompañado de una auténtica ostentación de obras buenas (*cum pompa operum bonorum*)<sup>101</sup>. Ahora bien, en este *agape*, en esta cena «sagrada», los cristianos lo ponían todo en común, todo menos las mujeres, afirma Tertuliano con ironía<sup>102</sup>. De tal manera que lo que cada uno puede lo da libremente para alimentar a los pobres, los ancianos, los que están en las cárceles y en trabajos forzados<sup>103</sup>. De ahí la frase que se decía de los miembros de la comunidad: «mirad cómo se quieren,

---

qui occidir mihi vitulum, quasi occidat canem» (cf. Is 66, 3): *Adv. Haer.* IV, 18, 3: SC 100, 606.

<sup>95</sup> *Adv. Haer.* IV, 18, 3. En este sentido cita el caso de Caín y Abel: el sacrificio del uno valió y no el del otro, por las disposiciones internas que cada uno tenía. Porque cuando hay división hacia el hermano, Dios no acepta el culto que se le ofrece: *Adv. Haer.* IV, 18, 3: SG 100, 598-600. Es importante notar que esta visión de la eucaristía en Ireneo no ha sido debidamente tomada en cuenta por los estudios que se han hecho acerca de la eucaristía en este autor. Así, nada se dice al respecto en A. D'Alés, *La doctrine eucharistique de saint Irénée*: RSR (1923) 24-46; tampoco en H. D. Simonin, *A propos d'un texte eucharistique de saint Irénée*: RSPT 23 (1934) 281-292; ni en V. Palashkovsky, *La théologie eucharistique de saint Irénée*, Berlin 1957, 277-281. Sólo algunos elementos aislados se encuentran en la obra de F. Reuz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs I/1*, Freising 1901, 183.

<sup>96</sup> *De praesc. haer.* 36: CSEL 70, 46.

<sup>97</sup> Concretamente el *Ad uxorem* II, 4: CSEL 70, 117; II, 8: CSEL 70, 124; también interesante en *De spect.* 29: CSEL 20, 27-28.

<sup>98</sup> *Apol.* 39, 17-18: CC 1, 152-153.

<sup>99</sup> En este sentido, A. Hamman, *o.c.*, 173; E. Dekkers, *Tertullianus*, en *Des Geschiedenis der Liturgie*, Amsterdam 1947, 69.

<sup>100</sup> Tertuliano afirma expresamente que en la cena se oraba, se cantaba al Señor y se leían las divinas escrituras. Todo esto, evidentemente, no tiene sentido en una comida común: *Apol.* 39, 17-18: CC 1, 152-153.

<sup>101</sup> *De orat.* 28: CSEL 20, 198-199; cf. también *De orat.* 11: CSEL 20, 187; 19: CSEL 20, 192; 24: CSEL 20, 197.

<sup>102</sup> «Omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores. In isto loco consortium solvimus, in quo solo ceteri homines consortium exercent»: *Apol.* 39, 11: CC 1, 151.

<sup>103</sup> Vale la pena leer todo el pasaje. *Apol.* 39, 5-12: CC 1, 150-151.

hasta el punto de que están dispuestos a morir unos por otros»<sup>104</sup>. La conexión íntima de este comportamiento con la celebración eucarística está indicando hasta qué punto la eucaristía era indisociable de la ayuda mutua y de la puesta en común entre los hermanos. Pero hay más. Porque para Tertuliano la eucaristía está íntimamente vinculada a la oración y es ella misma una forma de oración<sup>105</sup>. Esto supuesto, lo sorprendente es que Tertuliano afirma sin ambigüedades que donde hay división entre hermanos, la oración no sirve para nada<sup>106</sup>. De nuevo aparece aquí el pensamiento insistente de la iglesia antigua: cuando hay divisiones entre los cristianos, la eucaristía no es aceptada por Dios.

La misma idea reaparece en Cipriano: la eucaristía, que es la *collecta fraternitas*<sup>107</sup> y el *convenire cum fratribus*<sup>108</sup>, comunicación estrechamente unida al sacrificio<sup>109</sup>, es rechazada por Dios cuando se celebra en la discordia y la disensión<sup>110</sup>. De tal manera que cuando un miembro de la comunidad acude a la celebración sin la ofrenda y con el deseo egoísta de aprovecharse, Cipriano le advierte que de esa manera no celebra el sacrificio del Señor<sup>111</sup>. Porque, en definitiva, la eucaristía representa al «pueblo unido», en el «que está unida y fundida nuestra

---

<sup>104</sup> «Videte, inquit, ut invicem se diligant... et ut pro alterutro mori sint parati»: *Apol.* 39, 10. Por eso, no duda en afirmar que los cristianos se llaman y son realmente hermanos: *Apol.* 39, 8-9.

<sup>105</sup> Cf. los textos citados en la nota 100.

<sup>106</sup> *De orat.* 11: CSEL 20, 188. A este respecto, recuerda que antes de acceder al altar es absolutamente necesario restaurar la amistad y la unión con el hermano: *De orat.* 11: CSEL 20, 187. Sobre la unión entre eucaristía y oración, cf. también *Adv. Marc.* I, 23: CSEL 47, 322; IV, 26: CSEL 47, 509; *Ad Scap.* 2, 8: CC 2, 1128.

<sup>107</sup> *De Eccl. unit.* 13: J. Campos, 156; *Ep.* 58, IV, 1.

<sup>108</sup> *Ep.* 11, III, 1-2; 75, XVII, 3. De ahí que la *commnicatio* sea una de las expresiones que utiliza Cipriano para hablar de la eucaristía. Así piensa V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle*, Roma 1969, 259, que cita en este sentido: *Ep.* 16, II 3; 17, II, 1; 75, XXI, 3.

<sup>109</sup> Hay tres expresiones que aparecen estrechamente unidas en el vocabulario de Cipriano: *communicare*, *offerre* y *eucharistiam dare*: *Ep.* 16, II 2; 17, II, 1. Para el tema de la *communicatio* en Cipriano es fundamental el estudio de A. Matellanes Crespo, «Communicatio». *El contenido de la comunicación eclesial en san Cipriano: Communio* 1 (1968) 19-64, 347-401.

<sup>110</sup> Cipriano afirma esto aludiendo al tema clásico del sacrificio de Caín, que fue rechazado por Dios, porque vivía en la discordia y disensión con el hermano: «Et ad sacrificium eum dissensione venientem revocat ab altari». Y le manda que antes se ponga de acuerdo con su hermano: *prius concordare cum fratre*. Y que entonces vuelva, ya en paz, a ofrecer su don a Dios. *De Eccl. unit.* 13: J. Campos, 155-156. Esto es cierto hasta tal punto que Cipriano afirma que cuando el sacrificio eucarístico se ofrece en la división y la discordia, sencillamente es falso y se profana: «Dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare»: *De Eccl. unit.* 17. Dios no acepta el culto que rompe la unidad: *De Eccl. unit.* 18. En el *De lapsis* aparece la misma idea. Cipriano elogia a los que se han mantenido en la unidad y así han sido santificados por la eucaristía: *De lap.* 2. Es verdad que el problema que allí se planteaba era el de la apostasía en la fe. Pero eso no quiere decir que se tratara de un problema meramente doctrinal; Cipriano insiste una y otra vez en que la causa principal de la apostasía había sido el afán por los bienes de este mundo y por las riquezas, olvidando a los pobres: *De lap.* 6: J. Campos, 173.

<sup>111</sup> Cipriano acusa a una rica matrona que no aportaba nada a la ofrenda de los fieles. Y le advierte que de esa manera sencillamente no celebra el sacrificio del Señor: «Locuples et dives dominicum celebrare te credis quae corbam omnino non rescipis, quae in dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio quod pauper obtulit sumis»: *De op. et elem.* 15: J. Campos, 241. Está claro que aquí el sacrificio comporta esencialmente la ofrenda litúrgica en favor de los necesitados.

diversidad»<sup>112</sup>. Y esto es cierto hasta tal punto que «la verdad del sacramento se celebra cuando está reunida toda la comunidad»<sup>113</sup>. No se puede expresar con más fuerza hasta qué punto la eucaristía exige, como constitutivo esencial, la unión y la concordia entre los hombres.

Pero, sin duda alguna, más importantes que los testimonios de los autores antiguos son los datos que nos suministra la literatura canónica del tiempo. Puesto que en este caso no se trata ya de ideas que expone tal o cual autor, sino de la praxis establecida en las iglesias, al menos hasta cierto punto, ya que los hechos confirman cómo, efectivamente, existía una abundante comunicación de bienes en las comunidades: en tiempo de san Cipriano se sabe que el papa Cornelio habla de mil quinientas personas que estaban bajo el cuidado de la iglesia en Roma<sup>114</sup>. Por su parte, Juan Crisóstomo tenía bajo su protección en Antioquía a tres mil viudas, vírgenes y enfermos<sup>115</sup>. Lo mismo aparece en los cánones de los concilios: Nicea (canon 11)<sup>116</sup>, en la carta del concilio de Gangres (mitad del siglo IV) y en los cánones 7 y 8 de este concilio<sup>117</sup>; también el canon 28 de Elvira, que prohíbe recibir ofrendas de los que no «comunican»<sup>118</sup>. El obispo era el encargado de administrar los bienes de la comunidad, cuyo sujeto de derecho eran los pobres y desamparados: así aparece en el canon 25 del concilio de Antioquía (año 341)<sup>119</sup>. El papa Gelasio repite la misma legislación, a finales del siglo V, en una carta a los obispos de Sicilia<sup>120</sup>. El servicio cristiano y el amor a los débiles estaba esencialmente ligado a la celebración del sacramento de nuestra comunión<sup>121</sup>. Y esto es cierto hasta tal punto que, en la praxis de aquellos siglos, no se admitían en la celebración eucarística los dones, las limosnas y las ofrendas de quienes cometían injusticias. Basilio rechazó la ofrenda de un prefecto injusto<sup>122</sup>. Y Epifanio enuncia el principio general según el cual «la iglesia admite las ofrendas de los que no han hecho mal a nadie o no han cometido ningún crimen, sino que se conducen

---

<sup>112</sup> «Quod et ipso sacramento populus noster ostenditor adunatus»: *Ep.* 63, XIII, 1-5. En este texto añade la imagen de la diversidad de granos de trigo unidos en el mismo pan, lo que constituye el simbolismo eucarístico.

<sup>113</sup> «Sed cum cenamus, ad convivium nostrum plebem convocare non possumus, ut sacramenti veritatem fraternitate omni praesente celebremus»: *Ep.* 63, XVI, 1. Por consiguiente, hay una cosa perfectamente clara: para poder celebrar la verdad del sacramento, se requería que estuviera presente toda la comunidad. Lo que es lo mismo que decir que donde no hay comunidad unida, sencillamente no hay eucaristía. Este punto es tan central en Cipriano que bien se puede afirmar que la iglesia consiste esencialmente en la asamblea litúrgica, como ha probado acertadamente B. Renaud, *L'église comon assemblée liturgique selon saint Cyprien: Rech. Th. Ane. et Méd.* 38 (1971) 5-68. De ahí que Cipriano no duda en afirmar que los que se entregan al dinero y a los intereses mundanos manchan con su presencia la eucaristía: *Ep.* 65, III, 2. Por eso, la eucaristía es imposible entre los herejes, es decir, entre los que han roto la unidad: *Ep.* 70, II, 2. Cf. *Ep.* 72, II, 1.2; 75, XXI, 3.

<sup>114</sup> Eusebio, *Hist. Eccl.* VI, 43, 11: SC 41, 156.

<sup>115</sup> Cf. *In Mat.* 66, 3: PG 57, 629.

<sup>116</sup> Mansi II, 673.

<sup>117</sup> Mansi II, 1097, 1101.

<sup>118</sup> Mansi II, 10.

<sup>119</sup> Mansi II, 1320. Es clásico sobre este punto el trabajo de Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'église touchant les bénéfices et les bénéficiaires II*, Paris 1725, 638 s. También se puede consultar la obra de W. Telfer, *The office of bishop*, London 1962, 158 s.

<sup>120</sup> «Ita ut viduarum, pupillarum pauperum necnon clericorum stipendia distribuere debeant»: PL 59, 57. Para todo este asunto, cf. Y. Congar, *Les biens temporelles de l'église d'après sa tradition théologique et canonique*, 243-244.

<sup>121</sup> Cf. Y. Cangar, *o.c.*, 248, así como las obras de J. Stelzenberger, B. Capelle y B. Reicke, citadas en la nota 62.

<sup>122</sup> Cf. Gregorio Nacianceno, *Orat.* XLIII, 52: PG 36, 564.

con justicia»<sup>123</sup>. El concilio de Auxerre (año 585) rechaza las ofrendas de los homicidas<sup>124</sup> y lo mismo hace el concilio noveno de Toledo (año 675)<sup>125</sup>.

Esta práctica y esta legislación tiene sus orígenes mucho más atrás, pues sabemos que se remonta, por lo menos, a comienzos del siglo tercero. En efecto, la *Didaskalia* es, sin duda alguna, el testimonio más impresionante que poseemos a este respecto. La idea fundamental del didascalista es que el altar de Dios son las viudas y los huérfanos<sup>126</sup>, es decir, establece una relación esencial entre la celebración cultual y la práctica de la justicia y solidaridad. Esto supuesto, establece el gran principio: los obispos tienen que mirar, con gran cuidado y escrupulosidad, quiénes son los que aportan al altar, en la celebración eucarística, las limosnas para los pobres de la comunidad<sup>127</sup>. Y a continuación presenta una lista extensa de personas de las que no se puede recibir limosna alguna, entre los que destaca a los ricos que tratan mal a sus criados, los que oprimen a los pobres, los comerciantes injustos, los falsos testigos, los que trafican con condenas legales, los magistrados que han dado sentencias de muerte y los homicidas<sup>128</sup>. De tales personas y, en general, de los dineros que provienen de la injusticia, no puede vivir el altar de Dios<sup>129</sup>. Este convencimiento llega hasta tal extremo que ni se admite la razón de que esa clase de gente, por ser poderosos y ricos, son los únicos que dan el dinero necesario para ayudar a las obras sociales de la comunidad<sup>130</sup>. Porque debe quedar bien claro que, si llega el caso, es preferible morir de hambre antes que recibir nada de los inicuos y de los que cometen injusticia<sup>131</sup>. Este principio se repite más tarde, en las *Constituciones apostólicas*<sup>132</sup> y en occidente, en los *Statuta ecclesiae*

---

<sup>123</sup> *Exp. fid.* 24: PG 42, 832.

<sup>124</sup> Can. 17: Mansi IX, 913.

<sup>125</sup> Can. 4: Mansi IX, 913. Sobre todo esto, véase también Y. Congar, *Au milieu des orages*, Paris 1969, 52-53.

<sup>126</sup> *Didask.* II, 26, 3: Funk, 102-105; II, 26, 8: Funk, 104-105. Los textos dicen exactamente: lo que para los judíos eran los sacerdotes, eso son para vosotros las viudas y los huérfanos. Las viudas y los huérfanos son para vosotros el altar: *Viduae et orphani in typum altaris putentur autem a vobis («ai te jêrai kai oi orfanoi eis typon tou zusasterou lelogiszosan umin»).*

<sup>127</sup> El didascalista repite las amonestaciones severas al obispo para que no haga acepción de personas, concretamente para que no se deje influir por los donativos que dan los ricos. El obispo no debe callar y debe apartarse de los ricos: *Didask.* 11,17,1: Funk, 62; 11,17,2; II, 17,3; II, 17,6; II, 22, 1; 11,24,3. Y la razón es que el obispo es el centro de la comunidad de bienes que se reciben y se administran con motivo de la celebración eucarística: II, 31, 1-2; II, 33, 1-3; II, 24, 6. En el fondo, se trata de comprender que los cristianos están liberados de las antiguas observancias rituales y en su lugar lo que tienen que hacer es dar lo que tienen a los pobres: II, 35, 1-2: Funk, 120.

<sup>128</sup> *Didask.* IV, 6, 1-5: Funk, 224-226.

<sup>129</sup> *Didask.* IV, 5, 2: Funk, 224. De tal manera que si una viuda se alimenta de las obras que provienen de la injusticia, eso no le aprovecha para nada y será su perdición: IV, 6, 7; IV, 6, 8. Y todavía insiste a los obispos: «Procurad con sumo cuidado que no se sirva al altar con ayudas injustas»: IV, 7, 3.

<sup>130</sup> *Didask.* IV, 8, 1: Funk, 338; IV, 8, 2. La convicción profunda es que no se puede conciliar de ninguna manera la eucaristía con la injusticia que cometen los poderosos: IV, 8, 3; IV, 8, 4; IV, 9, 1-2.

<sup>131</sup> El texto latino, que como es sabido es la traducción más antigua y fiel que, según parece, poseemos, dice exactamente: «Sin autem ecclesiae tam pauperes sunt, ut egeni a talibus (los que cometen la injusticia y la opresión) nutriendi sint, praestat vos fame perire quam accipere ab improbis»: *Didask.* IV, 8, 2: Funk, 228.

<sup>132</sup> Como es bien sabido, los seis primeros libros de las *Constituciones apostólicas* están tomados casi literalmente de la *Didaskalia*. Cf. J. Quasten, *Patrología I*, 438-442. En los pasajes citados coinciden prácticamente con la traducción latina de la

*antiqua*<sup>133</sup> lo que quiere decir que fue una praxis bastante generalizada en la iglesia, por lo menos hasta el siglo V<sup>134</sup>.

Por consiguiente, se puede asegurar sin duda alguna que, en los primeros siglos de la iglesia y en cuanto se refiere a la eucaristía, ante todo, no se hizo problema de las cuestiones teóricas que plantea la presencia de Cristo, concretamente en lo que afecta a la manera de explicar esa presencia. Sin embargo, sí se hizo problema, y muy serio por cierto, de las cuestiones prácticas que se refieren a los condicionamientos de la celebración, concretamente en dos puntos: primero, en todo lo que se relacionaba con la comunidad sana, ya que no se admitía a la participación eucarística a quienes cometían ciertos pecados públicos y escandalosos, entre otros los pecados que dañaban seriamente al prójimo y concretamente en materia de justicia. Segundo, en lo referente a la puesta en común de los bienes para ayuda de los pobres y necesitados, de los perseguidos y marginados, de tal manera que, como hemos visto ampliamente, esta comunicación de bienes y, en general, la unidad en la comunidad se consideraba constitutivo esencial de la celebración. Por otra parte, esta comunicación de bienes no toleraba connivencia alguna con la injusticia, hasta el punto de que se prefería la muerte por hambre antes que tolerar la complicidad de la injusticia con el sacramento de la comunión.

En consecuencia, el problema central de la teología antigua de la eucaristía no fue el problema de la *presencia* de Cristo en los elementos del pan y del vino, ya que eso no suscitó polémica alguna, por más que las expresiones de aquellos autores eran, con frecuencia, extrañas y desconcertantes. Por el contrario, el problema serio que interesó vivamente a la iglesia de aquellos primeros siglos fue el problema de la *comunidad*, en cuanto comunidad eucarística *sana*, y en cuanto comunidad *participativa*, que consideraba incompatible la eucaristía con la división entre los hombres y con la injusticia que atropella o abandona a los pobres, a los perseguidos y a los marginados.

Hoy, sin embargo, el acento, el interés y las preocupaciones de la teología y de la iglesia han cambiado de manera asombrosa: todo se centra en el problema de la presencia y en cómo explicar esa presencia, hasta el punto de que incluso las teologías más avanzadas sobre la eucaristía siguen prisioneras de esa problemática. Y mientras tanto, resulta sorprendente que a nadie le quita el sueño el hecho de que la eucaristía se celebra por todas partes entre masas de gente que ni se conocen, ni se quieren; entre personas que se desprecian y se persiguen. Eucaristías a las que tienen acceso de la misma manera y con el mismo derecho los perseguidos y los perseguidores, los que causan el sufrimiento ajeno y los que son

---

Didaskalía. Las ideas son las mismas. Por lo demás, rebasa las posibilidades de este artículo hacer un análisis de las variantes de redacción que existen.

<sup>133</sup> En el canon 69 se dice: «Eorum qui pauperes opprimunt, donaria sacerdotibus refutanda». Ch. Munier, *Les Statuta ecclesiae antiqua*, Paris 1960, 91. Parece que en estas tendencias ejerció una influencia poderosa el monaquismo oriental, concretamente san Basilio. Cf. *o.c.*, 207-208. También en los *Cánones de los apóstoles* (siglo III) se insiste en la no acepción de personas por causa de la riqueza o de los bienes injustos. Así, en el can. 2: J. y A. Perier: PO 8, 575; can. 11: PO 8, 581; can. 17: PO 8, 587. Igualmente se insiste en la necesidad de la puesta en común: can. 12: PO 8, 582; can. 17: PO 8, 587. Lo mismo en los *Cánones de Hipólito* (siglo IV) se asocia estrechamente la eucaristía y la puesta en común con los desgraciados: can. 160: H. Achelis: TU 6/4, 104.

<sup>134</sup> Los *Statuta ecclesiae antiqua* fueron recopilados, entre el 476 y el 485, por Genadio de Marsella, un clérigo que se creía con vocación de reformador. Cf. Ch. Munier, *o.c.*, 209. Esto quiere decir que hasta finales del siglo V, por lo menos, existió esa praxis, no sólo en oriente, sino también en no pocas iglesias de occidente. Es más, todavía en 567, el concilio de Tours determina en el canon 26: «Ut iudices aut potentes qui pauperes opprimunt, si commoniti a pontífice suo se non emendaverint. excommunicentur»: Mansi IX, 805.

víctimas de ese sufrimiento. La eucaristía es un misterio que hay que *explicar*, pero no es ya una experiencia comunitaria que hay que *vivir*. He ahí el giro asombroso y el trastorno incalculable, que ha enrarecido no sólo a la eucaristía, sino a la misma iglesia. Y no se diga que esto es una exageración, que la iglesia se empeña también en vivir la experiencia comunitaria. Si así fuera, ¿se toleraría lo que, de hecho, se tolera por todas partes? Nos asusta, y con toda razón, si una misa se celebra sin pan y sin vino. Pero no preocupa demasiado si una misa se celebra entre una masa de gente que nada tiene que ver con una comunidad verdaderamente sana y con una comunidad que pone en común lo que cada uno es y lo que cada uno tiene. Por eso —insisto una vez más— hemos perdido el sentido más profundo que tiene la iglesia.

##### 5. Eucaristía y comunidad en el nuevo testamento

No se trata aquí, claro está, de hacer un análisis, siquiera elemental, de los textos eucarísticos que nos ofrece el nuevo testamento<sup>135</sup>. Tampoco se trata de discutir el problema sobre los orígenes de la eucaristía<sup>136</sup>. Mi intención es más simple y, si se quiere, más esencial. Habida cuenta de los diversos bloques de tradición que nos presenta el nuevo testamento sobre la eucaristía, ¿cuál es la idea dominante que en ellos aparece? ¿se puede descubrir una constante en esa documentación del nuevo testamento?

Ante todo, hay un hecho elemental: Jesús instituyó la eucaristía *en una comida*. Y además la instituyó *como comida*. Los datos se repiten en este sentido de manera insistente: en relación directa con la eucaristía, el verbo *comer* (*esziô*) aparece más de treinta veces<sup>137</sup> y el verbo *beber* (*pinô*) más de veinte veces<sup>138</sup>. También es abundante la utilización de las palabras *pan* (*artos*)<sup>139</sup> y *copa* (*potèrion*)<sup>140</sup>. La eucaristía es esencialmente una comida. Y por cierto —esto es decisivo— se trata de una comida compartida, ya que en ella los comensales comen del mismo pan, que se parte y se reparte entre todos (Mt 26, 26; Mc 14, 22; Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24); y beben de la misma copa, que pasa de boca en boca desde el primero hasta el último (Mt 26, 27; Mc 14, 23; cf. Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25). A este respecto es significativo que en la tradición del libro de los Hechos, la eucaristía se llama simplemente «partir el pan» (2, 42. 46; 20, 7. 11), es decir, se trata de una comida en común, celebrada en las casas en un ambiente de alegría y estrechamente asociada a la más estricta comunicación de bienes (2, 42-47; 4, 32-35). Lucas quiere destacar de esta manera que el ideal comunitario, imposible de alcanzar hasta entonces<sup>141</sup>, se había por fin alcanzado<sup>142</sup>.

---

<sup>135</sup> Puede consultarse en este sentido la obra de E. J. Kilmartin, *The eucharist in the primitive church*, Englewood Cliffs 1965. También B. Sandwík, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament*, Zurich 1970.

<sup>136</sup> Ha resumido el estado de la cuestión a este respecto F. Hahn, *Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls: Evang. Theol.* 35 (1975) 543-563.

<sup>137</sup> Mt 26, 17. 21. 26; Mc 14, 12. 14. 18. 22; Lc 22, 8. 11. 15. 16; Jn 6, 5. 23. 26. 31. 49. 50. 51. 52. 53. 58; Hech 27, 35; 1 Cor 11, 20. 21. 22. 26. 27. 28. 29. 33. 34.

<sup>138</sup> Mt 26, 27. 29; Mc 14, 23; Lc 22, 18. 30; Jn 6, 53. 54. 55. 56; 1 Cor 10, 16. 21; 11, 25. 26. 27. 28. 29.

<sup>139</sup> Mt 26, 26; Mc 14, 22; Lc 22, 19; 24, 30; Jn 6, 5. 7. 9. 11. 13. 23. 26. 31. 32. 33. 34. 35. 41. 48. 50. 51. 58; Hech 2, 46; 20, 7. 11; 27, 35; 1 Cor 10, 16. 17; 11, 23. 26. 27. 28.

<sup>140</sup> Mt 26, 27; Mc 14, 23; Lc 22, 17. 20; 1 Cor 10, 16. 21; 11, 25. 27. 29.

<sup>141</sup> Se sabe que entre los griegos existía toda una corriente de pensamientos que veía en la comunicación de bienes el ideal supremo de la convivencia humana. Así, en las ideas de origen pitagórico y, sobre todo, en Platón, para el que la propiedad privada era el origen de todos los males. Cf. F. Hauck, TWNT III, 793, con abundante bibliografía y con referencia especial a la obra de E. Salin, *Platon und die*

Esta comida compartida se sitúa en un contexto más general: no es un hecho aislado, sino que aparece como coronación de una *praxis de comidas* que Jesús ejercía con especial solicitud<sup>143</sup>. Él, en efecto, no sólo procura compartir diariamente la mesa con sus discípulos, sino que come con todos, incluso, para escándalo de los fariseos, con los pecadores y publicanos (Mc 2, 16)<sup>144</sup>. Ahora bien, la clave para entender el significado último de estas comidas está en el hecho de que, en la mentalidad judía, compartir la mesa significaba solidarizarse con los comensales<sup>145</sup>. Pero la enseñanza evangélica va más lejos, porque se trata de solidarizarse concretamente con los pobres y miserables de este mundo. En este sentido, Lucas nos ha conservado el consejo de Jesús acerca de estas comidas: «Cuando des un banquete invita a los pobres, lisiados, cojos y ciegos; y dichoso tú entonces porque no pueden pagarte, te pagarán cuando resuciten los justos» (Lc 14, 13-14). Esta enseñanza se repite a continuación en la parábola del gran banquete (Lc 14, 21 y par.). Naturalmente, esta *praxis* y estas palabras de Jesús tienen una relación muy directa con la interpretación fundamental de la eucaristía. Ya que sea lo que fuere de la coincidencia o no coincidencia de la pascua judía con la última cena de Jesús, hoy está fuera de duda que el relato de la institución está construido con una referencia expresa y marcada al acontecimiento pascual<sup>146</sup>. Ahora bien, en la tradición judía de la cena pascual se destacaba la idea de la solidaridad en la pobreza y con los pobres: era el «pan de la miseria», el «pan de los pobres», lo que se compartía en aquella cena<sup>147</sup>. Esto expresa, hasta la evidencia, que el gesto de Jesús, al instituir la eucaristía, significa esencialmente la solidaridad más eficaz con todos los participantes y, de manera muy destacada, con los pobres y los que sufren la injusticia humana.

Por otra parte, en los relatos de la institución se destaca un matiz que resulta decisivo: Jesús hace mención del cuerpo «que se entrega por vosotros» (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24) y de la sangre «que se derrama por vosotros» (Mt 26, 28; Mc 14, 24; Lc 22, 19). Ambas afirmaciones tienen su origen en Is 53, 10 s.; y anuncian su muerte como algo inminente<sup>148</sup>. Los teólogos se han servido con frecuencia de estas expresiones para destacar el significado cultural de la eucaristía. Pero al insistir en ese punto no se ha tenido en cuenta que la muerte de Jesús, tal como de hecho ocurrió, no fue una ceremonia cultural, sino una realidad existencial cruda y

---

*griechische Utopie*, 1921, 14 s. Pero esté claro que este ideal no se logró alcanzar en la sociedad del tiempo.

<sup>142</sup> Téngase en cuenta que la fórmula que utiliza Lucas en Hech 2, 44, y 3, 32, no aparece en ningún otro autor del nuevo testamento. Se trata de una expresión forjada por el autor de los Hechos. Con ella se quiere afirmar que el ideal de vida en común, que había sido irrealizable para los griegos, se alcanzó plenamente en la primitiva comunidad cristiana. Cf. F. Hauck, TWNT III, 797.

<sup>143</sup> Cf. J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, en *Mysterium Salutis* IV/2, 192. Ha tratado ampliamente este tema A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale*, 40-53. Puede consultarse también sobre este punto el estudio de E. Lohmeyer, *Das Abendmahl*: Journ. of Bibl. Lit. 56 (1937) 216-252. Y más recientemente P. Philippi, *Christozentrische Diakonie*, Stuttgart 1963, 146-150.

<sup>144</sup> Cf. J. Betz, *o.c.*, 192. Por lo demás, en la intención de Marcos está expresamente pretendido el destacar el conflicto legal que comportaba semejante comunión de mesa. Ha estudiado este aspecto R. Banks, *Jesus and the law in the synoptic tradition*, Cambridge 1975, 108-113.

<sup>145</sup> Ha estudiado esta cuestión O. Hofius, *Jesus Tischgemeinschaft mit dem Sündern*, Stuttgart 1967, 11 s. También en J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, Güttersloh 1930, 74-79.

<sup>146</sup> Esto ha sido demostrado ampliamente por J. Jeremias, *Die Abendmahls worte Jesu*, Göttingen 1967, 35.

<sup>147</sup> *Ibid.*, 52. Más ampliamente H. Schurmann, *Der Abendmahlsbericht Lk 22, 7-38*, Leipzig 1960.

<sup>148</sup> Cf. J. Betz, *o.c.*, 196.

brutal, en cuanto que fue, ni más ni menos, la ejecución de un condenado a muerte. Desde este punto de vista, la eucaristía se entiende como el signo que expresa la entrega incondicional, la actitud del «siervo doliente» que se solidariza con todos los que sufren y con los desgraciados de este mundo.

También en relación con los relatos de la institución y con la experiencia de la comida compartida hay que recordar la tradición que nos ofrece la primera Carta a los corintios. Pablo relata la institución (11, 23-25). Pero es precisamente para recordar a la comunidad que donde hay divisiones entre ricos y pobres es «imposible comer la cena del Señor» (11, 20). En efecto, el relato de la institución es introducido con un *gàr* (11, 23), que viene a explicar por qué los corintios no podían celebrar la eucaristía. Pablo quiere decir que donde no hay una comunidad unida, en la solidaridad que supera las diferencias sociales y económicas, es imposible la eucaristía<sup>149</sup>.

Por último, es importante destacar que el evangelio de Juan, sorprendentemente, no relata la institución. Este silencio no puede ser inadvertido, dada la importancia que el tema eucarístico tiene en el cuarto evangelio<sup>150</sup>. Se trata, sin duda, de algo expresamente pretendido. Donde Mateo y Marcos colocan la institución de la eucaristía, entre la traición de Judas y la predicción de las negaciones de Pedro, Juan coloca el nuevo mandamiento del amor (13, 34-35) al que ha precedido el gesto simbólico del lavatorio de los pies (13, 1-17), con un mandato paralelo: al «haced esto en memoria mía» de la institución eucarística, corresponde el «haced vosotros lo mismo que yo he hecho» (13, 15) en el cuarto evangelio<sup>151</sup>. Está claro que Juan ha querido de esta manera dar el significado último y esencial que tiene la eucaristía: la institución eucarística no es un gesto ritual, desligado de la vida, sino que es el signo que expresa lo que tienen que practicar los cristianos, e amor en la solidaridad y el servicio humilde a los demás.

En conclusión: la idea constante y el hilo conductor del pensamiento, que aparece en los diversos bloques de tradición que nos presenta el nuevo testamento sobre la eucaristía, no está en destacar el hecho de la presencia, sino en algo que es previo y más fundamental, a saber: que la eucaristía es el signo de la comunión de vidas y de personas, en la solidaridad con los pobres y en el servicio a los hermanos. Por supuesto, el nuevo testamento afirma la presencia real de Cristo en la eucaristía. Pero esa presencia, como fenómeno en sí mismo, no tiene sentido si se aísla del hecho global y básico que expresa la institución de Jesús y la experiencia de la iglesia primitiva: el hecho que consiste esencialmente en la comunión, la solidaridad y el amor entre los hombres.

## 6. Conclusión

El hecho de la comunidad de los creyentes es el constitutivo esencial del signo sacramental que es la eucaristía. Este signo implica la presencia real de Cristo en las especies del pan y del vino. Esta presencia expresa la entrega de Cristo, muerto y resucitado, a la comunidad. Entrega que se realiza mediante el signo de la comida compartida, en la solidaridad, el amor y el servicio. Por consiguiente, se puede afirmar que donde falta cualquiera de estos elementos no hay eucaristía.

---

<sup>149</sup> El sentido más connatural de la expresión *oúk éstin* (1 Cor 11, 20), en el contexto de la frase, es que no se trata simplemente de un hecho, sino más radicalmente de una imposibilidad. Por lo demás, está claro que tal imposibilidad viene determinada por el hecho de las divisiones sociales y económicas que existían en la comunidad y que la dividían.

<sup>150</sup> La bibliografía en este sentido es abundante. Vale la pena consultar el trabajo de X. Léon-Dufour, *Le mystère du pain de vie*: RSR 46 (1958) 481-523; H. Schurmann, *Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6, 53-58*: TThZ 68 (1959) 30-45, 108-118; H. Kios, *Die Sakramente im Johannes-Evangelium*, Stuttgart 1970.

<sup>151</sup> Cf. Y. Congar, *Pour une église servante et pauvre*, Paris 1963. 27-29.



Ahora bien, es evidente que la injusticia y el atropello de los derechos fundamentales de la persona es el atentado más directo que se puede hacer a la comunión entre los hombres. En consecuencia, se puede decir que donde no hay justicia no hay eucaristía. Lo cual no quiere decir que la eucaristía no se puede celebrar mientras no exista una situación de justicia plenamente lograda. Si así fuera, quizás nunca se podría celebrar la eucaristía, habida cuenta de la compleja situación de injusticia que implica nuestra sociedad. Lo que con eso se trata de afirmar es que la eucaristía sólo es celebrada por creyentes que se comprometen seriamente en el empeño por lograr una sociedad más justa y más humana. Y, en cualquier caso, se trata de comprender que requiere el ser celebrada por una verdadera comunidad de creyentes que superan sus diferencias y divisiones y que están dispuestos a compartir lo que son y lo que tienen.

Los teólogos, los moralistas y el magisterio eclesiástico han precisado, con todo detalle, las condiciones de validez de la eucaristía. A la vista de todo lo dicho, se comprende la urgencia, que a todos los creyentes nos incumbe, de formular los condicionamientos de posibilidad de la auténtica celebración eucarística. He aquí una de las tareas más apremiantes de los teólogos, del magisterio y de las comunidades cristianas en este momento.

Por lo demás, está claro que si la iglesia quiere luchar eficazmente contra la injusticia en el mundo, deberá tomar muy en serio esta significación fundamental de la eucaristía. Las palabras, los discursos y las declaraciones grandilocuentes no sirven para nada. Estamos ya cansados de constatar la ineficacia de nuestros sermones. El día que las comunidades cristianas, presididas por sus obispos, tengan la audacia de celebrar la eucaristía con todas sus exigencias y sus constitutivos esenciales, ese día los opresores bautizados, que se pasean por todo el mundo católico, se verían privados de la legitimación religiosa que tranquiliza sus conciencias. Y el mundo entero comprendería que la iglesia toma en serio la lucha en pro de los desamparados. Entonces empezaría a clarificarse las cosas. Es probable que así hubiera menos injusticias. Y es seguro que en el mundo habría más luz.