

II

Comuni3n y Derecho

1. PONENCIAS

LA IGLESIA, «COMMUNIO SANCTORUM»: IGLESIA Y EUCHARISTIA

ARMANDO BANDERA

La Iglesia se ha pensado siempre a sí misma como una comunión. Basta recordar los conocidísimos pasajes del libro de los Hechos que describen la vida de la primitiva comunidad cristiana. Es ya un tópico decir que se trata de una descripción idealizada. Pero, reconociendo lo que el tópico pueda tener de verdad, el solo hecho de que tal idealización haya sido posible muestra con evidencia que el tema *comunión* es central para comprender la imagen que la Iglesia quiere dar de sí misma, ya desde los orígenes.

Desde los orígenes también se establece un nexo directo entre la comunión, que es compendio de la vida de los cristianos, con la eucaristía. Todo el mundo conoce los textos bíblicos al respecto, unos textos que han sido comentados con gran amplitud y profundidad por los Santos Padres, así como por los teólogos y escritores espirituales de todos los tiempos.

El Concilio Vaticano II reflexionó sobre la comunión eclesial con una hondura que, a mi juicio, sobrepasa todos los logros de épocas precedentes. Una de las señales de la importancia que el Concilio otorgó al tema comunión es su acogida franca del movimiento ecuménico, al que imprimió un dinamismo enteramente desconocido en el pasado. Ahora bien, este movimiento si algo significa es la firme voluntad de recomponer la plena comunión con los cristianos de otras confesiones, por considerarla una exigencia primaria de la vocación cristiana, tal como ésta se muestra sobre todo a la luz de la eucaristía.

Estas elementales referencias a diversos momentos históricos de la vida de la Iglesia nos permiten comprender que la comunión sea el tema de uno de los artículos del símbolo: *creo en la comunión de los santos*. Y conviene ya desde ahora fijar la atención en que este artículo sigue inmediatamente a aquel otro en que se hace profesión

de fe en *la Santa Iglesia católica*. La fe en la comunión de los santos es un complemento o explicitación de la fe en la Iglesia.

Y con esto tenemos ya a la vista el horizonte en el que aparece y dentro del cual se inscribe el tema que me propongo desarrollar. Haré, en primer lugar, una presentación rápida de los orígenes de esta fórmula de fe, de su inclusión en el símbolo y del sentido que recibió en el transcurso del tiempo. Luego vendrán varios temas centrados en el desarrollo de las conexiones entre la comunión en cuanto realizada mediante la eucaristía, y la Iglesia. Y en este campo lo primero que se necesita es dar una idea de la Iglesia en cuanto comunión o comunidad eucarística, que tiene en este misterio el centro y la expresión culminante de su vida. Intentaré después hacer algo así como un esbozo de teología de la Iglesia a la luz de la eucaristía, con particular referencia al tema Iglesia particular-Iglesia universal, de gran importancia en sí mismo y particularmente actual en la perspectiva del diálogo teológico con la ortodoxia, iniciado formalmente con los trabajos de la Comisión interconfesional que celebró su primera sesión en Patmos-Rodas durante los últimos días de mayo y primeros de junio de 1980. Pienso que este esbozo de eclesiología eucarística servirá para esclarecer algunos problemas concretos que tenemos planteados en el interior de nuestra Iglesia católica.

I. ORIGEN Y SENTIDO DE LA FÓRMULA «CREDO SANCTORUM COMMUNIONEM»

En este primer punto me limito a recoger datos ya precisados e ideas conocidas¹. La fe en *la comunión de los santos* aparece por primera vez en textos donatistas de fines del siglo cuarto y principios del quinto que entienden por *santos* los miembros de la propia comunidad donatista, fuera de la cual —según decían— no había más que traición a Cristo y corrupción de la Iglesia.

El texto católico más antiguo se encuentra en un Concilio celebrado en Nîmes el año 394, donde se reprueba el comportamiento de ciertos ministros, posiblemente fingido, que, apelando a *la comunión de los santos*, buscan el modo de obtener subsidios por métodos fraudulentos, con engaño del pueblo sencillo². Pero aquí la fórmula

1. Una gran obra sobre el tema, con más de 800 páginas, ha sido escrita por A. PIOLANTI, *Il mistero della comunione dei santi*, Roma, 1957. De ella me serviré.

2. Cfr. A. PIOLANTI, *Il mistero della comunione...*, 3-4.

comuni3n de los santos est1 inserta en un texto disciplinar, no en un s1mbolo de fe.

El primero en incluir esta expresi3n dentro del s1mbolo parece haber sido el obispo Nicetas de Remesiana, muerto en torno al a1o 416. Despu3s de 3l, Fausto de Riez atestigua tambi3n la existencia de una forma del s1mbolo que hace profesi3n de fe en *la comuni3n de los santos*³.

Se da como seguro que la f3rmula naci3 en los ambientes teol3gico-mon1sticos del sur de las Galias con los que Nicetas estaba familiarizado. El motivo de la inserci3n de este art1culo no fue la lucha contra errores, sino el solo deseo de explicitar los contenidos de una fe pac1ficamente poseida⁴.

La f3rmula tuvo originariamente sentido personal. *Comuni3n de los santos* expresaba la conciencia que los cristianos ten1an de vivir unidos entre s1 y con los santos del cielo a quienes veneraban y en cuya protecci3n confiaban. «Profesando la propia fe en la Iglesia cat3lica, verdadero cuerpo del Cristo total, era obvio afirmar la profunda uni3n de todos los fieles entre s1 y con los bienaventurados. Esta uni3n fecunda para el bien, junto con la remisi3n de los pecados y la vida eterna, es el fruto, la admirable l3gica y la grandiosa riqueza que la Iglesia proporciona a sus fieles»⁵. Por tanto el segundo t3rmino de la f3rmula —*sanctorum*— es un masculino de plural que primeramente designaba a los solos santos del cielo, pero que muy pronto se aplic3 tambi3n a los fieles de este mundo.

El sentido objetivo de la expresi3n, o sea *la comuni3n en las cosas santas*, particularmente en los sacramentos, no se introdujo hasta siglos m1s tarde ya muy adelantada la Edad Media⁶.

Una vez indicada sumariamente la trayectoria de la f3rmula hasta su inclusi3n en el s1mbolo, junto con el sentido originario que en 3ste se le dio, hay que detenerse siquiera un momento a decir una palabra sobre la riqueza que el vocablo *comuni3n* tiene en el Nuevo Testamento. Aqu1 habr1a que comenzar recordando el gran pasaje de la primera carta de San Juan. «Lo que hemos visto y o1do, os lo anunciamos para que est3is *en comuni3n con nosotros*. Y nosotros estamos *en comuni3n con el Padre y con su Hijo Jesucristo*» (1 Jn 1,3).

3. Cfr. A. PIOLANTI, *Il mistero...*, 4-6. Fausto de Riez fue obispo y muri3 en torno al a1o 485.

4. Cfr. A. PIOLANTI, *Il mistero...*, 7-10.

5. A. PIOLANTI, *Il mistero...*, 10.

6. Sobre el desarrollo de este contenido particular de la f3rmula, cfr. J. M.^a REVUELTA, *Comuni3n de los santos*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. 6, Madrid, 1972, 144-147.

La comunión que vincula a los cristianos proviene de la comunión con Dios; tiene un origen trinitario y no puede conducir a otro término que a la intimidad de vida con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Creo que, objetivamente hablando, el tema comunión con Dios y el tema inhabitación de Dios —de la Trinidad— en el cristiano se identifican. Ahora bien, como el cristiano debe vivir estos misterios en la Iglesia, la comunión e inhabitación presenta necesariamente un aspecto o perspectiva eclesial que le da su máxima plenitud. La Iglesia vive en comunión con la Trinidad y es el templo donde la Trinidad mora, el «lugar» desde donde realiza su designio de salvación para con la humanidad entera.

Durante la vida presente, este misterio de comunión adquiere su expresión culminante en la eucaristía. «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es acaso *comunión* con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es *comunión* con el cuerpo de Cristo?» (1 Cor 10,16). Y, puesto que el cuerpo de Cristo es uno solo, todos cuantos lo reciben *comulgan* también entre sí, viniendo a ser todos juntos un único cuerpo, tan extenso como la misma Iglesia universal. «Porque el pan es uno, somos todos un solo cuerpo, pues todos participamos de un solo pan» (1 Cor 10, 17). El tema de la *comunión* con Cristo, que a través de sus diversos misterios nos transmite los dones del Padre, particularmente el don supremo del Espíritu Santo, tiene en el Nuevo Testamento un desarrollo amplísimo en el que no es posible entrar. Bastará con haberlo recordado.

El Nuevo Testamento nos informa también de que la comunión interpersonal tiene realizaciones de gran trascendencia entre los cristianos. Aquí es preciso mencionar en primer término la comunión existente entre los apóstoles; a ellos se refiere buena parte de la oración de Cristo en la cena, lo cual, desde el punto de vista que ahora interesa, adquiere su máxima fuerza en esta súplica: «Padre santo, cuida en tu nombre a los que me has dado *para que sean uno con nosotros*» (Jn 17,11). A la comunión de los apóstoles entre sí y a la identidad de su mensaje se refiere varias veces San Pablo. Bastará recordar el pasaje más característico al respecto. «Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos dieron la mano a mí y a Bernabé *en señal de comunión*» (Gal 2,9). Sobre la unidad o comunión de pensamiento, de fe, de amor, de esfuerzos, etc., que debe reinar entre los cristianos, tanto San Pablo como los demás escritores del Nuevo Testamento hablan continuamente, sobre todo cuando tratan el tema inagotable de la caridad y sus múltiples expresiones.

Una de esas expresiones, muy destacada en el Nuevo Testamento,

es la *comunión de bienes*. Aquí hay que recordar los pasajes inicialmente aludidos del libro de los Hechos. Otro hecho análogo que se sitúa en la misma perspectiva es la *gran colecta* promovida por San Pablo para socorrer a los pobres de Jerusalén. Después de haber proclamado que los que eran «columnas» en la Iglesia madre le dieron la mano a él y a Bernabé en señal de comunión, San Pablo añade: «Nos pidieron que tuviéramos presentes a los pobres, cosa que he procurado cumplir con todo esmero» (Gal 2,10). La colecta era no sólo una obra de caridad para servicio de los necesitados, sino también, y de manera muy notable, una expresión concreta de la comunión en las solicitudes pastorales que vinculaba a todos los apóstoles entre sí.

De la tradición patristica recordaré sólo dos grandes temas, el de la *humanización* del Verbo para «divinizar» al hombre y el del «Cristo total». Sobre el primero los Padres de la Iglesia son verdaderamente inagotables ⁷. «Por esto —dice San Ireneo— el Verbo de Dios se hizo hombre y el que es Hijo de Dios vino a ser hijo del hombre, para que el hombre, unido al Verbo de Dios y acogiendo la adopción, se haga hijo de Dios. No podíamos recibir la incorrupción y la inmortalidad sin habernos unido a la incorrupción y a la inmortalidad. Pero, ¿cómo podríamos unirnos a la incorrupción y a la inmortalidad, si primero el Incorruptible e Inmortal no se hubiera hecho lo que somos nosotros?» ⁸. La unión del hombre —y mediante el hombre, de toda la creación— con Dios en Jesucristo es tema desarrollado con amplitud y profundidad por San Ireneo, por no decir que recorre toda la teología patristica. El contenido de la unión o comunión y los medios o vías por los que se realiza son propuestos a la luz de los conceptos fundamentales del Nuevo Testamento: filiación divina, inhabitación, bautismo, eucaristía, familia de Dios, etc. Todos estos temas desembocan en la «divinización» del hombre, el cual por Jesucristo recupera, muy mejorada, la primitiva imagen de Dios, la que había sido borrada por el pecado.

Otro gran filón para estudiar el pensamiento patristico es el que se enuncia bajo la fórmula agustiniana del «Cristo total» ⁹. «Gocémo-

7. Puede verse documentación copiosa en B. XIBERTA, *Enchiridion de Verbo incarnato*, Matriti, 1957.

8. SAN IRENEO, *Adv. haereses* III, 19,1: PG 7, 938. Ed. F. M. SAGNARD, 330-331. El tema de la santificación y salvación del hombre por participación de la incorrupción divina es frecuente en los Padres. Puede verse, por ejemplo, SAN ATANASIO, *Adversus arianos oratio II*, n. 69; *Oratio III*, n. 30: PG 26, 293 y 392.

9. Amplia documentación sobre el pensamiento de San Agustín acerca de este punto puede verse en F. MORIONES, *Enchiridion theologicum Sancti Augustini*, Matriti, 1961. Particularmente relacionado con el tema, el material recogido en n. 1217-1288.

nos —dice San Agustín— y demos gracias de que hemos sido hechos no sólo cristianos, sino Cristo. ¿Os dáis cuenta, hermanos, comprendéis lo que Dios nos ha hecho? Admiraos y regocijaos: hemos sido hechos Cristo. Porque, si El es la cabeza y nosotros los miembros, el hombre completo es El y nosotros... La totalidad de Cristo es la cabeza y los miembros. ¿Quién es la cabeza y quiénes los miembros? Cristo y la Iglesia. Gran soberbia sería arrogarnos tal honor, si no se hubiera dignado prometérselo El mismo que por el Apóstol dice: *Vosotros sois el Cuerpo de Cristo y sus miembros*»¹⁰.

Dentro del tema del «Cristo total» se incluye otro singularmente importante que me limito a mencionar: el relativo al Espíritu Santo como «alma» de la Iglesia. En Cristo cabeza y en su Espíritu los miembros todos de la Iglesia están llamados a vivir en una comunión que trasciende la intimidad y profundidad de todo cuanto humanamente se puede pensar. Al servicio de estos dos supremos «agentes» de comunión está todo el organismo sobrenatural: virtudes, sacramentos, carismas entre los que destacan, respectivamente, la caridad, la eucaristía, la profecía. Se trata evidentemente de una comunión que vincula a las personas, uniéndolas a todas en un mismo cuerpo de Cristo, o en la misma Iglesia, y que se asienta sobre la totalidad de los bienes salvíficos o de las cosas santas y santificantes¹¹.

Sin embargo, como ya se indicó al hablar de la inserción de la *comunión de los santos* en el símbolo, los grandes Padres de la Iglesia, los que representan la cima de la teología patristica, no conocieron dicha inserción y, por tanto, escribieron sin referencia a ella. Pero esto es precisamente lo importante, a saber, que sin contar con una fórmula precisa expusieron su contenido con toda claridad. Por eso se admite comúnmente que la inserción de este artículo no tenía la finalidad de resolver cuestiones controvertidas, sino tan sólo explicar y formular de manera explícita lo que ya era universalmente admitido.

Dando un salto en la historia para llegar a los grandes teólogos que se ocupan expresamente de la *comunión de los santos* como artículo del símbolo, nos encontramos con Santo Tomás. El pensamiento aquiniano sobre la materia es riquísimo. Aquí me limitaré a exponer unas pocas ideas tomadas de su opúsculo *In symbolum Apostolorum expositio*, y más concretamente de lo que dice sobre el artículo décimo. En el cuerpo espiritual, que es la Iglesia —dice Santo Tomás—

10. SAN AGUSTÍN, *In Ioan. evang. tractatus* 21,8: PL 35, 1568.

11. Para una exposición global y bien documentada de la doctrina patristica, cfr. A. PIOLANTI, *Il mistero della comunione dei santi*, 108-345; B. GHERARDINI, *La Chiesa arca dell'alleanza*, Roma, 1971, 142-167.

ocurre como en el cuerpo natural, en el cual el bien de un miembro se comunica a la totalidad del organismo. Pero la Iglesia es un cuerpo de carácter singular; tiene por cabeza a Cristo y, por consiguiente, la comunicación entre los miembros está regida por la acción capital de Cristo, quien para ejercitarla se sirve principalmente de los sacramentos, sobre todo de la eucaristía que es el supremo. En la acción capital de Cristo —añade Santo Tomás— no se debe considerar tan sólo su poder que da eficacia a los sacramentos, sino también «el mérito de su vida», es decir, la plenitud de su santidad personal que, por ser El la cabeza, pasa a ser vida de todos los que le están unidos. A través de Cristo se establece una verdadera comunión vital entre todos los miembros del cuerpo místico, de manera que «quien vive en caridad participa del bien que se hace en el mundo entero»¹². La última expresión —«el mundo entero»— no se refiere sólo a la totalidad de los cristianos en un momento dado, sino que abarca también la duración entera de la historia salvífica. La Iglesia en la que se realiza la comunión de los santos «tiene tres partes. Una está en la tierra, otra en el cielo, otra en el purgatorio». Su comienzo «se remonta al tiempo de Abel y durará hasta el fin del mundo»¹³. Es decir, la comunión de los santos es un misterio que recorre toda la historia salvífica y llegará a su punto culminante cuando ésta se consume.

Con otro gran salto, paso de Santo Tomás al *Catecismo Romano*. El *Catecismo* comienza su exposición diciendo que «este artículo es como cierta explicación del que se puso antes, que es el de una santa Iglesia católica. Porque la unidad del Espíritu que la gobierna hace que sea común cuanto se le ha concedido»¹⁴. La comunión, por tanto,

12. SANTO TOMÁS, *In symbolum apostolorum expositio*, a. 10, en *Opuscula theologica*, t. 2, ed. R. SPIAZZI, Taurini-Romae, 1954, n. 987-988, 991, 997.

13. SANTO TOMÁS, *In symbolum...*, a. 9, n. 982, 984. El tema de la «Ecclesia ab Abel» tiene una larga tradición, de la que hay una muestra en la I Plegaria eucarística o canon romano. A veces se censuró a Santo Tomás diciendo que esta idea suya pone en peligro la institución histórica de la Iglesia por Cristo. Es sacar las cosas fuera de su sitio para darles un sentido en el que nadie pensó. Santo Tomás —igual que los muchos que le precedieron en el uso de esta expresión— quiere poner de relieve la unidad del plan divino que preside el desarrollo de la historia salvífica, desde sus comienzos mismos hasta la consumación definitiva. Dentro de este plan unitario —recuérdese la rica doctrina sobre la unidad de los dos Testamentos— se sitúa la persona y la obra de Cristo como fundamento, centro y explicación de todo lo demás. Cristo mismo tuvo buen cuidado de presentarse como el continuador-consumador de la ley y los profetas; no comenzó su obra partiendo de cero, sino que se sirvió del «material salvífico» acumulado hasta entonces para hacerlo llegar a la plenitud.

14. *Catecismo Romano* I, 9,24, Madrid, 1914, p. 113. Para estudio del tema de la comunión de los santos en el Concilio de Trento y en el *Catecismo Romano*,

se extiende a todos los miembros de la Iglesia y es actualizada por virtud del Espíritu Santo que la rige. Sobre el fundamento cristológico de la comunión y sobre los bienes que la integran, el *Catecismo* se expresa como sigue: «A todos los fieles pertenece el fruto de todos los sacramentos mediante los cuales están unidos y enlazados a Cristo como con ligaduras sagradas... Y aunque el nombre de sacramento conviene a todos, porque nos unen a Dios y nos hacen participantes de Aquél cuya gracia recibimos, sin embargo es más propio de la eucaristía, que es la que hace esta comunión»¹⁵. Además de los sacramentos, la comunión incluye toda una multitud de bienes. «Otra comunión también se ha de reconocer en la Iglesia. Porque todas las obras virtuosas y santas que hace cada uno pertenecen a todos y, por la caridad, la cual no busca sus intereses, se hace que les aprovechen... Así como decimos que cada miembro es participante de todo el cuerpo, así lo es el que está unido con todos los que temen a Dios. Y por eso nos enseñó Cristo este modo de orar: que dijésemos el pan nuestro, no el mío; y lo mismo en todo lo demás, atendiendo no a solos nosotros, sino a la salvación y utilidad de todos... Quien es cristiano de veras, debe estar persuadido de que no posee bien alguno que no sea de todos en común. Y así todos deben estar prontos y apercebidos para aliviar las miserias de los necesitados»¹⁶. De la comunión cristiana —precisa el Catecismo— no se excluyen ni siquiera las llamadas gracias *gratis datas* o dones extraordinarios, los cuales si bien son otorgados a alguien en particular, según la intención de Dios van dirigidos al servicio y acrecentamiento de la entera comunidad de los fieles. En la comunión, por lo tanto, participa la totalidad de los fieles, los cuales, en cuanto incorporados a Cristo y dirigidos por el Espíritu Santo, intercambian todos los bienes salvíficos, de manera que lo de todos pertenece a cada uno y lo de cada uno a todos.

Por lo que se refiere al Magisterio de la Iglesia, después de los antiguos símbolos que contienen un artículo sobre *la comunión de los santos*¹⁷, hay que avanzar bastante en la historia para encontrar textos claros, y aún éstos son solamente parciales o incompletos, porque asumen una sola parte del misterio expresado en el artículo. Estos documentos de contenido incompleto comienzan refiriéndolo a los sufra-

cfr. R. DONGHI, «Credo la santa Chiesa cattolica». *Dibattiti pretridentini e tridentini sulla Chiesa e formulazione dell'articolo nel Catechismo Romano*. Corona Lateranensis 26, Roma, 1980.

15. *Catecismo Romano* I, 9,24, p. 113 s.

16. *Ibidem* I, 9,25.27, pp. 114-116.

17. El texto de estos símbolos e información sobre sus fuentes puede verse en DS 19, 26-30.

gios por los difuntos, es decir, al auxilio que desde este mundo se puede prestar a las almas del purgatorio mediante la celebración de la misa, limosnas u otras obras buenas¹⁸. El Concilio de Trento enriquece el contenido de los documentos precedentes con la doctrina sobre la intercesión de los santos que gozan ya de Dios¹⁹. Es preciso llegar hasta León XIII para encontrar un enunciado explícito del contenido total de la comunión de los Santos. «La gracia —dice— de la mutua caridad entre los vivos, a la que el sacramento eucarístico añade tanta fuerza y perfección, se extiende sobre todo por virtud del sacrificio (eucarístico) a todos los que tienen parte en la comunión de los santos (...). Pues la comunión de los santos no es otra cosa (...) sino la mutua comunicación de socorros, reparaciones, súplicas y beneficios entre los fieles, ya estén gozando de la patria celestial, o se hallen sujetos al fuego purificador, o peregrinen todavía en la tierra, pues todos constituyen una sola ciudad cuya cabeza es Cristo, cuya 'forma' es la caridad»²⁰. Aquí no sólo se da una visión completa del misterio, sino que se indica también la función absolutamente única que en él corresponde a la eucaristía. Hubiera estado bien una mención explícita del Espíritu Santo. Pero sobre este Espíritu, su misión en la Iglesia y su acción en los sacramentos había tratado el mismo León XIII en la encíclica *Divinum illud munus*²¹.

Y así, dejando otros documentos intermedios, se llega al Concilio Vaticano II el cual dedica todo el capítulo séptimo de la Constitución dogmática *Lumen gentium* a exponer la índole escatológica de la Iglesia peregrinante, para lo cual es necesario analizar las relaciones de esta Iglesia peregrina con otras «partes» o «estados» de la Iglesia de Cristo globalmente tomada. Para formarse una idea del pensamiento conciliar bastará citar el párrafo más significativo que dice así: «Hasta que el Señor venga revestido de majestad y acompañado de sus ángeles y, destruida la muerte, le sean sometidas todas las cosas, de sus discípulos unos peregrinan en la tierra; otros, ya difuntos, se purifican; otros, finalmente, gozan de la gloria, contemplando claramente a Dios, Uno y Trino, tal como es; mas todos, en forma y grado diverso, vivimos unidos en una misma caridad para con Dios y para con el prójimo y cantamos idéntico himno a la gloria de nuestro

18. Textos de esta índole pueden verse en DS 583, 741, 797, 856, 1304, 1405, 1473, 1753, 1820. A partir del Concilio de Trento esta idea se repite muchísimo.

19. Cfr. *Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum*: DS 1821-1822. Sobre esto mismo se trata en la profesión tridentina de fe: DS 1867.

20. LEÓN XIII, *Encyc. Mirae caritatis*: DS 3363.

21. Extractos de esta encíclica pueden verse en DS 3325-3331.

Dios. Pues todos los que son de Cristo, por poseer su Espíritu, constituyen una misma Iglesia y mutuamente se unen en El»²². La unión de todos y el unánime cántico de alabanza tiene su expresión culminante «al celebrar el sacrificio eucarístico»²³.

Al final de este rápido recorrido histórico-doctrinal sobre el artículo *creo en la comunión de los santos*, puede ser útil fijar los datos principales del misterio. Se trata de comunión entre personas santas, basada en realidades santas o en los bienes salvíficos que tienen su origen en Dios; son siempre bienes que proceden del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo y que, por lo mismo, tienden hacia el fin de hacer que nosotros lleguemos a «sumergirnos» en el misterio inefable de Dios, gozando de su bienaventuranza, la cual es ella misma una comunión interpersonal vivida en la máxima plenitud posible, la plenitud infinita que sólo Dios posee²⁴.

II. LA IGLESIA, COMUNIDAD EUCARÍSTICA

El punto anterior nos condujo, a grandes saltos, hasta la conclusión de que la Iglesia es una *comunión*. Ahora es necesario delimitar el alcance de la comunión que estudiamos y definir su naturaleza. Cuando se habla de comunión de los santos en toda su extensión, queda comprendida en ella la Iglesia a través de sus tres estados: peregrinante, purgante, triunfante. Evidentemente no es posible entrar a fondo en un tema tan vasto. Por eso en lo sucesivo me limitaré a la sola Iglesia de este mundo.

De la Iglesia peregrinante se afirma que es una comunión²⁵. Ahora bien, ¿cuál es el punto de referencia primario para definir la naturaleza de esta concreta comunión que es la Iglesia de este mundo? Creo que se debe responder sin titubear que la eucaristía. La Iglesia es una comunión eucarística.

Santo Tomás dijo que en la eucaristía «se contiene *el bien común espiritual de toda la Iglesia*»²⁶. Esta idea de Santo Tomás tiene un

22. LG 49.

23. LG 50d.

24. Podrá verse a este respecto SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, 26 (toda la cuestión). Sobre la necesidad que tenemos de conocer a las personas divinas «ad recte sentiendum de salute nostra» habla el mismo Santo Tomás en *S. Th.* I, 32, 1 ad 3.

25. Para desarrollo del tema puede verse J. HAMER, *L'Église est une communion*, París, 1962; A. BANDERA, *La Iglesia misterio de comunión*, Salamanca, 1965; Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, París, 1971.

26. SANTO TOMÁS, *S. Th.* III, 65, 3 ad 1.

amplio desarrollo en su teología, sobre todo si se le añade el complemento que proviene de las relaciones entre eucaristía y caridad. La caridad —repite a menudo el Santo— es el efecto más propio e inmediato de la eucaristía, y a la vez puede ser considerada como la «forma» de la Iglesia porque sin caridad no puede darse plena incorporación a Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia o cuerpo místico²⁷. Pero no voy a seguir esta senda, adentrándome en la exposición sistemática del pensamiento de Santo Tomás sobre este punto. Creo que se trata de un dato ya adquirido sobre cuyo núcleo doctrinal existe un amplio consenso.

Me limitaré a proponer algunas pocas ideas que sirvan para situar bien el tema, con el fin de poder detenerme después en el desarrollo de cuestiones más debatidas. Para ello me serviré de diversas perspectivas dadas por el Concilio Vaticano II que coinciden todas en presentar a la Iglesia como comunidad eucarística.

El Vaticano II, ya desde el comienzo de su primer documento, enseña que «la naturaleza genuina de la Iglesia» se manifiesta de modo supremo («maxime») «en el divino sacrificio de la eucaristía»²⁸. Las características de esta Iglesia contemplada desde la eucaristía, más concretamente desde el sacrificio eucarístico, consisten en ser «humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, ardorosa en la acción y entregada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina». Sobre este primer dato, el Concilio estructura una configuración eucarística de la Iglesia.

La vida cristiana, la que se vive en el interior de «la comunidad sacerdotal», es decir, en la Iglesia, tiene su «fuente y cima en el sacrificio eucarístico»²⁹, porque «cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz se renueva la obra de nuestra redención»³⁰. Esto, a su vez, implica que es «sobre todo de la eucaristía de donde mana hacia nosotros, como de fuente, la gracia y por su medio se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres y glorificación de Dios en Cristo a la cual todas las demás obras de la Iglesia se dirigen como a su fin»³¹. Desarrollando esta última idea, el Vaticano II dice también: «Los otros sacramentos, así como todos los ministerios eclesiásticos y todas las obras de apostolado, están conectados con la eucaristía y se ordenan a ella. La razón es que en

27. Cfr. *S. Th.* III, 79, 1 que cuenta con numerosos paralelos.

28. SC 2.

29. LG 11a.

30. LG 3; cfr. SC 2.

31. SC 10.

la santísima eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, a saber, Cristo mismo, nuestra pascua y pan vivo, quien mediante su carne, vivificada y vivificante por el Espíritu Santo, da la vida a los hombres, los cuales de este modo son invitados y conducidos a ofrecerse ellos personalmente, así como sus trabajos y todas las cosas creadas, juntamente con El mismo»³².

Como se ve, este último pasaje no sólo completa a los anteriores, sino que introduce una idea nueva de la mayor importancia. La eucaristía, en efecto, no sólo es centro y fin de toda la vida y actividad de la Iglesia, sino que constituye también el término hacia el cual se orienta la creación entera —«todas las cosas creadas»—. La gloria que la creación debe y tributa a Dios sube hasta El a través del sacrificio de la eucaristía que la Iglesia ofrece por el ministerio de los sacerdotes. En la unidad del sacrificio eucarístico se unifica la creación entera para cantar con una sola voz la gloria del Creador y Padre universal. Es ésta una idea desarrollada en diversos textos eucarísticos, sobre todo en la IV Plegaria, empezando ya desde el prefacio mismo. Por lo tanto debe ser definida como *eucarística* no sólo la comunidad de la Iglesia, sino también la comunidad universal de todas las criaturas, puesto que todas se unen en una misma alabanza que sube a Dios mediante la eucaristía.

Pero volvamos de nuevo al interior de la Iglesia. Esta Iglesia —dice el Vaticano II— se hace presente al mundo, en el interior del cual tiene que actuar «a manera de fermento y como alma de la sociedad humana para renovarla en Cristo y transformarla en familia de Dios»³³. Pero la Iglesia es sobre todo peregrina, vive en tensión escatológica por la que «anhela el reino consumado y con todas sus fuerzas espera y ansía unirse con su Rey en la gloria»³⁴. Ahora bien, es en la eucaristía donde, mientras dure la vida presente, la Iglesia logra la máxima cercanía posible a la meta de su destino escatológico. En efecto, «al celebrar el sacrificio eucarístico, es cuando mejor nos unimos al culto de la Iglesia celestial, entrando en comunión y venerando la memoria, primeramente de la gloriosa siempre Virgen María, mas también del bienaventurado José, de los santos apóstoles, de los mártires y de todos los santos»³⁵. Y en otra parte el Vaticano II expresa con mayor fuerza todavía el impulso escatológico de la euca-

32. PO 5b; cfr. AG 9b.

33. GS 40b.

34. LG 5b; cfr. 48.

35. LG 50d.

ristía, cuando dice que «por el sacrificio eucarístico la Iglesia pasa incesantemente con Cristo al Padre»³⁶.

Después de estas consideraciones de índole general, el análisis de algunos puntos concretos lleva a idéntica conclusión. Así, por ejemplo, podemos considerar la eucaristía en relación con la Iglesia universal, con la Iglesia particular congregada en torno a su obispo, con otras comunidades menores y con el ministerio tanto del obispo como del presbítero.

En un texto que se refiere a la Iglesia universal, porque está situado en el capítulo sobre el pueblo de Dios, el Vaticano II dice que «la edificación del cuerpo [místico] alcanza la plenitud mediante el sacrificio eucarístico»³⁷, cuando «todos, una vez hecho hijos de Dios por el bautismo, se congregan en unidad, alaban a Dios en medio de la Iglesia, participan en el sacrificio y comen la cena del Señor»³⁸. El movimiento ecuménico alcanzará su meta última y, por tanto, cesará cuando, «superados todos los obstáculos que impiden la perfecta comunión eclesiástica, todos los cristianos se congreguen en la única celebración de la eucaristía», porque entonces se habrá realizado «aquella unidad de la una y única Iglesia que Cristo concedió a su Iglesia desde el principio y que creemos que subsiste de manera inamisible en la Iglesia católica y esperamos que crezca cada día hasta la consumación de los siglos»³⁹. De la Iglesia particular se dice que tiene «su principal manifestación en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la eucaristía, en una misma oración, junto al único altar, donde preside el obispo rodeado de su presbiterio y ministros»⁴⁰. Lo mismo vale analógicamente para otras comunidades menores. «La sinaxis eucarística —dice el Vaticano II— es el centro de la asamblea de los fieles presidida por el presbítero»⁴¹. «No hay edificación de comunidad cristiana, si no tiene su raíz y quicio en la santísima eucaristía, por la cual, consiguientemente, debe comenzarse toda educación en el espíritu comunitario»⁴².

Y, pasando al tema del ministerio, encontramos puntos de vista coherentes con esta comprensión primariamente eucarística de la Iglesia. «El obispo, por estar revestido de la plenitud del sacramento del

36. AG 15b; cfr. GS 38b.

37. LG 17; cfr. AG 39a.

38. SC 10a; cfr. 6.

39. UR 4c; cfr. 22b, 24a.

40. SC 41b; cfr. ChD 11a.

41. PO 5c.

42. PO 6e; cfr. ChD 30f.

orden, es el administrador de la gracia del supremo sacerdocio sobre todo en la eucaristía»⁴³. El ministerio de los presbíteros «comienza por el anuncio del Evangelio» y se consuma con la celebración del sacrificio de Cristo que «en la eucaristía es ofrecido de manera incruenta y sacramental»⁴⁴. «La eucaristía se presenta como la fuente y cima de toda la predicación evangélica, puesto que los catecúmenos son introducidos gradualmente a la participación de la eucaristía, y los fieles, sellados ya por el santo bautismo y la confirmación, mediante la recepción de la eucaristía se insertan plenamente en el cuerpo [místico] de Cristo»⁴⁵. «Los sacerdotes cumplen su ministerio principal en el misterio del sacrificio eucarístico»⁴⁶. La caridad pastoral que debe guiar todas las actividades ministeriales, «fluye sobre todo del sacrificio eucarístico, que es, por ello, centro y raíz de toda la vida del presbítero»⁴⁷.

Sería posible añadir un nuevo argumento basado en las relaciones entre la caridad y la eucaristía. Me limitaré a enunciar sus términos, renunciando a desarrollos ulteriores. «La caridad para con Dios y para con el prójimo es el signo distintivo del verdadero discípulo de Cristo»⁴⁸; más aún, constituye la «ley» del nuevo pueblo mesiánico⁴⁹. Ahora bien, la caridad se nutre «sobre todo de la eucaristía»⁵⁰, pues «la renovación de la alianza del Señor con los hombres en la eucaristía enciende y arrastra a los fieles con la apremiante caridad de Cristo»⁵¹.

Todos estos temas tienen amplio desarrollo en el magisterio pontificio posconciliar. Pero no me detendré en este punto. Me limito a recordar una idea clave de Juan Pablo II. De la eucaristía —dice— «brotan todo el estilo sacramental de la vida del cristiano»⁵².

Toda la exposición precedente lleva a una conclusión en la que conviene detenerse un momento. El cristianismo es primariamente y por encima de cualquier otra cosa una espiritualidad *eucarística*. Se lo define con frecuencia como espiritualidad o vida bautismal, no sólo porque tiene origen en el bautismo, sino también porque este sacramento produce la incorporación a la Iglesia, la gran familia de los

43. LG 26a.

44. PO 2d.

45. PO 5b.

46. PO 13c; cfr. LG 28a.

47. PO 14b.

48. LG 42a.

49. Cfr. LG 9b.

50. LG 42a; cfr. 33b; AA 3a.

51. SC 10b.

52. JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 7: AAS 72 (1980) 124.

hijos de Dios en este mundo, e inserta a quien lo recibe en el misterio mismo de la Trinidad, pues somos bautizados *para* el Padre, *para* el Hijo y *para* el Espíritu Santo. Pero el bautismo, con tener una importancia decisiva en la vida cristiana, es un sacramento que por todo su ser está ordenado a la eucaristía y a la plena identificación con Jesucristo propia de este sacramento⁵³. La vida bautismal debe ser cuidada con esmero, promoviendo su desarrollo para conducirla a plenitud. Pero esto será imposible a no ser que el bautismo y cuanto a él se refiere sea encuadrado en una atmósfera y en una perspectiva eucarística. «Realizar la dimensión bautismal —dice Juan Pablo II— significa unirse íntimamente a Cristo en la eucaristía, fuente y culmen de toda la vida cristiana y de toda la evangelización»⁵⁴.

La función profética que todo bautizado debe ejercer como don recibido en el bautismo y en la confirmación tiene que orientarse a la eucaristía, considerada en su plenitud, es decir, no sólo como sacramento que nutre espiritualmente a quien lo recibe, sino también, y sobre todo, como sacrificio en que se renueva el misterio pascual de Cristo y se ofrece a Dios el culto «en espíritu y en verdad» absolutamente perfecto. Si el ministerio evangelizador del presbítero y del obispo se subordina a la eucaristía y culmina en ella, otro tanto hay que decir de cualquier actividad catequética y profética del laico.

Esta visión eucarística de la comunión eclesial nos permite captar en su misma raíz un grave problema ecuménico. Cuando una confesión cristiana llega a perder, por el motivo que sea, la plenitud del misterio de la eucaristía, entre ella y la Iglesia católica se establece una separación salvíficamente enorme, aunque pueda estar contrapesada en parte por vínculos de índole y origen diversos. Por esta razón el Concilio Vaticano II no da nunca el nombre de *Iglesia* a las confesiones surgidas de la Reforma del siglo XVI ni al anglicanismo.

III. ESBOZO DE UNA ECLESIOLOGÍA EUCHARÍSTICA CON PARTICULAR REFERENCIA AL TEMA IGLESIA PARTICULAR E IGLESIA UNIVERSAL

Se dice y se repite, como si fuera cosa evidente, que una eclesiólogía eucarística tiene que centrarse por fuerza en la Iglesia par-

53. Cfr. UR 22b; SANTO TOMÁS, *S. Tb.* III, 65,3; 67,2; 73,3; 79,1 ad 1.

54. JUAN PABLO II, *Alocución del 7-I-1982 a los catequistas de las Comunidades Neocatecumenales*, n. 2. «Ecclesia» 30-I-1982, p. 18 (146).

ticular, a la cual se da prioridad —también como cosa evidente— sobre la Iglesia universal⁵⁵. ¿Hay que aceptar como dato irrecusable que una eclesiología eucarística sitúa en el centro del misterio de la salvación a la Iglesia particular? Creo que una respuesta afirmativa está lejos de ser evidente.

Cuando uno se acerca a los documentos del Concilio Vaticano II puede comprobar dos cosas, a saber, que el Concilio propone una eclesiología de Iglesia universal y que la Iglesia diseñada conforme a este modelo tiene su fuente, su cima y su realización suprema en la eucaristía. A estos datos evidentes se replica en ocasiones que la eclesiología del Concilio Vaticano II «es heterogénea y no armonizada (en sus diversas partes). Por lo cual constituye más bien un punto de partida que de llegada»⁵⁶. La historia muestra, efectivamente, que todo Concilio ecuménico es un punto de partida para nuevas síntesis teológicas. Y no hay motivo ninguno para pensar que el Vaticano II represente una excepción a esta ley. Pero lo que no se puede aceptar es que el Vaticano II sea punto de partida precisamente por haber propuesto una eclesiología heterogénea, carente de armonía interna y necesitada de que los teólogos vengan a dársela, corrigiendo la síntesis del propio Concilio.

Pablo VI, hablando de la validez del Concilio Vaticano II en bloque, pronunció una sentencia que constituye una verdadera consigna. «En el Concilio —dice— está la claridad; en el posconcilio debe estar la fortaleza»⁵⁷. Efectivamente, se requiere fortaleza para acoger sin reservas la doctrina del Concilio y aplicarla de manera coherente en busca de un sólido progreso de la teología. Este es, pues, el propósito que me dispongo a cumplir: asumir el Concilio no para corregirlo, sino para dilucidar desde él los actuales debates en torno a la

55. Como exponentes cualificados de esta teoría dentro de la Iglesia católica se pueden citar H.-M. LEGRAND, *Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église*, en VATICAN II, *La charge pastorale des évêques*, París, 1969, 103-146; B. FORTE, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Nápoles, 1975. Entre los muchos escritores que hoy dan prioridad a la Iglesia particular es Forte quien estudia el tema con mayor amplitud y profundidad, y también quien lucha más denodadamente contra un enfoque universalista de la eclesiología. Entre los ortodoxos es común la eclesiología de Iglesia particular, la cual, desde un punto de vista eucarístico, ha sido desarrollada principalmente por N. AFANASSIEV, *L'Église qui préside dans l'amour*, en *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel, 1960, 7-64. Para más información podrá verse mi artículo *Iglesia particular e Iglesia universal*, «Ciencia Tomista» 105 (1978) 67-112; G. CELADA, *El diálogo teológico entre católicos y ortodoxos*, *Ibidem*, 108 (1981) 503-533.

56. B. FORTE, *La Chiesa...* 289; cfr. 269-270, 317-319.

57. PABLO VI, *Alocución del 14-I-1970 en la Audiencia general*: AAS 62 (1970) 105.

realización primaria de la Iglesia, partiendo de una visión eucarística de esta misma Iglesia.

Pero conviene aclarar bien el sentido de la exposición que sigue. No se trata en ningún caso de optar por la Iglesia universal contra la Iglesia particular. Es evidente que hemos de acoger tanto la una como la otra. En esto la enseñanza del Concilio Vaticano II es absolutamente clara. El problema consiste únicamente en esclarecer cuál de los dos modos de realización de la Iglesia tiene prioridad, partiendo para su dilucidación del misterio de la eucaristía. ¿Es prioritaria la Iglesia particular: cada Iglesia particular? ¿Es prioritaria la universal? El problema está bien lejos de ser puramente teórico.

1. *Eucaristía como alianza e Iglesia*

En la eucaristía se contiene «la alianza nueva y eterna». Continuamente repetimos estas palabras en la celebración del misterio eucarístico. Pero es necesario reflexionar un poco sobre ellas, porque corremos el peligro de que la repetición misma nos induzca a considerarlas como cosa vulgar o intrascendente.

«La alianza —dice Gherardini— es el valor fundamental del cual depende la historia salvífica y, por tanto, la comprensión de la Iglesia. Esta, en efecto, se presenta como signo e instrumento de salvación y, al mismo tiempo, se reconoce objeto de la acción salvífica de Dios, un pueblo que Dios salva con su poder soberano, realizando en él la nueva alianza, ya prometida y prefigurada en la antigua»⁵⁸. La alianza contenida en la eucaristía es, por una parte, el acto fundacional de la Iglesia⁵⁹ y, por otra, representa la entrega de la salvación definitiva; es, con toda propiedad, una alianza *eterna*, la alianza que actualiza y hace presente en cada momento de la historia humana la «palabra» última de Dios sobre la salvación de los *hombres*. Esta palabra, precisamente por ser última, definitiva y eterna, contiene en sí la plenitud del plan de Dios sobre la salvación y, por consiguiente, la totalidad de los bienes salvíficos. De la eucaristía no podemos hablar en términos de solo ritualismo. Tampoco es posible expresar todo su contenido con sólo invitar a celebrarla con devoción; la devoción debe hacerse presente, pero no como elemento central, sino sólo como disposición requerida por la grandeza del misterio, cuya naturaleza es preciso dilucidar con rigor teológico.

58. B. GHERARDINI, *La Chiesa...* 43.

59. J. COLLANTES, *La Iglesia de la palabra*, t. 1, Madrid, 1972, 257-268; t. 2, 137.

Creo que para tener una comprensión lo menos imperfecta posible de la eucaristía es necesario reflexionar un poco sobre los tres puntos siguientes: el sacerdocio de Jesucristo y su significado en la historia salvífica, el «compromiso» —si se puede emplear esta palabra— que Dios se impone al pactar una alianza con los hombres y, finalmente, la relación de la alianza con el plan de salvación.

La institución de la eucaristía es un acto sacerdotal de Jesucristo. La enseñanza del Concilio de Trento a este respecto no puede ser más clara. Jesucristo «Dios y Señor nuestro... en la última cena, la noche en que iba a ser traicionado, para dejar a su esposa la Iglesia un sacrificio visible..., *proclamándose sacerdote eterno según el orden de Melquisedec, ofreció al Padre su cuerpo y su sangre* bajo las especies de pan y vino, y los dio a los apóstoles —a quienes entonces hizo sacerdotes de la nueva alianza— para que los tomasen, y con las palabras 'haced esto en conmemoración mía' mandó a los mismos apóstoles y a sus sucesores en el sacerdocio que los ofreciesen»⁶⁰. Se trata de una oblación sacrificial, como consta por el sentido obvio del texto y por los cánones correspondientes⁶¹.

Ahora bien, si en la eucaristía se actualiza el sacerdocio de Cristo y se renueva su propio sacrificio, para penetrar en el contenido del misterio eucarístico es necesario tener en cuenta lo que la Sagrada Escritura nos dice sobre el sacerdocio de Cristo y sobre su sacrificio pascual. A este respecto la enseñanza de la carta a los Hebreos es clara y terminante. El sacerdote Cristo «mediante una sola oblación ha llevado a *la perfección para siempre* a los santificados» (Heb 10, 14). Es decir, en el sacrificio pascual de Cristo sacerdote se contiene la plenitud absoluta de la salvación para todos los hombres de todos los tiempos. El autor de la carta, como queriendo recalcar las palabras precedentes, concluye así su razonamiento: «Donde hay remisión de los pecados, ya no hay más oblación por el pecado» (Heb 10, 18). Después del sacrificio redentor de Cristo ya no queda absolutamente nada por hacer en orden a la salvación de los hombres. Sólo se necesita que los hombres mismos acojan personalmente el sacrificio que salva, pero la salvación ya está consumada.

Esto implica que por virtud del sacrificio que Cristo ofrece en cuanto sacerdote de un orden nuevo se introduce un cambio radical en la economía salvífica. La carta a los Hebreos lo resume en una breve frase con estas palabras: «Cambiado el sacerdocio, necesaria-

60. CONCILIO DE TRENTO, *Doctrina de sacrosancto missae sacrificio*, cap. 1: DS 1740.

61. Cfr. DS 1751-1752.

mente se cambia la ley» (Heb 7,12). Se inicia un estadio nuevo que supera las sombras en que estaba envuelta la ley antigua y que proporciona «la realidad misma de las cosas» (Heb 10,1). Se pasa de la alianza antigua a la alianza nueva. Y así como la alianza antigua fue el momento constitutivo de Israel como pueblo de Dios y la fuente de donde brotaban los dones que Dios se comprometía a otorgar, así también —aunque en un orden incomparablemente más alto— la alianza nueva, contenida y perpetuada en la eucaristía, da origen a la Iglesia y es fuente de donde mana la plenitud de bienes salvíficos que Dios quiere derramar sobre ella.

Así, pues, la eucaristía es «el acto fundacional por excelencia de la Iglesia», porque «presencializa en el tiempo y en el espacio el sacrificio redentor de Cristo que funda la Iglesia»⁶². El acontecimiento pascual que se perpetúa en la eucaristía «es por sí mismo fundación de la Iglesia»⁶³.

Pero Jesucristo, al ofrecer el sacrificio pascual de Sí mismo y perpetuarlo en la eucaristía, actúa como el Siervo enviado por Dios para ser «alianza del pueblo y luz de las naciones» (Is 42,6). Es decir, nosotros no podemos pensar la eucaristía sin referencia a Dios mismo, al Padre de nuestro Señor Jesucristo, que es quien tiene la iniciativa de pactar la alianza nueva. Ahora bien, como sabemos por toda la tradición bíblica, Dios, al establecer una alianza con los hombres, se compromete a fondo en el cumplimiento de las promesas que invariablemente forman el acompañamiento de actos de esta índole. En todas las alianzas Dios se manifiesta como el fiel, como quien se considera irrevocablemente comprometido a cumplir la palabra dada. Por eso la Sagrada Escritura, refiriéndose al pueblo de la antigua alianza, dice tantas veces que, si Dios no lo aniquila a causa de sus muchas culpas y gravísimas infidelidades, es por consideración a Sí mismo, por su santo Nombre, por mantener la palabra o «el juramento hecho a los padres» (cfr. Dt 7,2; Ez 36, 21-32), o sea, porque —como El mismo dice— «Yo soy Dios y no hombre, el Santo en medio de ti que no me dejaré arrebatarse por la ira» (Os 11,9). El tema de la fidelidad de Dios a su palabra, a una palabra que El empeñó por amor al hombre, ha sido desarrollado admirablemente por Juan Pablo II en su encíclica *Dives in misericordia*. Y creo que aquí bastará con remitir a este importante documento⁶⁴.

62. J. COLLANTES, *La Iglesia...*, t. 2, 137.

63. F.-X. DURRWELL, *La eucaristía, sacramento pascual*, Salamanca, 1982, 74.

64. Para concretar un poco la referencia, se puede ver particularmente la extensa nota 53, así como los números 5-6 (sobre el hijo pródigo), 7-9 (sobre el misterio pascual).

Las alianzas pactadas por Dios durante el Antiguo Testamento son alianzas provisionales, etapas hacia la última y definitiva que El establecerá mediante su Hijo, quien con su sacrificio pascual le devolverá una correspondencia perfecta en nombre de todos y cada uno de los hombres. Cristo es simultáneamente el *sí* total, definitivo, último de todas las promesas salvíficas hechas por Dios al hombre (cfr. 2 Cor 1, 18-20; Ap 1,5), y el *sí* también de la acogida de los hombres al designio de Dios, porque Jesucristo pronuncia y realiza su *sí* en representación de la humanidad universal. El sacrificio pascual de Cristo es el acto supremo de su obra de mediador único entre Dios y los hombres, porque «contiene simultáneamente el máximo testimonio de fidelidad que jamás hombre alguno haya dado a Dios y la suprema prueba de amor que jamás Dios haya dado a los hombres. No es ni siquiera posible imaginar algún otro acto que sea tan realmente sacrificio de alianza»⁶⁵. La alianza pascual es «expresión del amor infinito de Dios y de su iniciativa salvífica»⁶⁶.

Hagamos ahora la aplicación a la eucaristía. Este sacrificio de alianza de Dios con los hombres en Cristo «es el patrimonio de los bienes salvíficos entregados de una vez por todas. La Iglesia es depositaria de ese patrimonio divino que radicalmente se concentra en la eucaristía, en el sacrificio sacramental de Cristo, con el que se asegura su presencia sustancial entre nosotros. La Iglesia se constituye como nueva arca de la alianza, cuando Jesucristo entrega a los apóstoles este poder, al darle la ordenación de renovarlo: *haced esto en memoria mía*»⁶⁷. «Sólo la eucaristía realiza formalmente el designio divino de salvación por incorporación de todos los hombres a Cristo»⁶⁸.

Resumiendo en una visión global los puntos tratados, se puede razonar más o menos del modo siguiente. Jesucristo es el sacerdote absolutamente perfecto que con su sacrificio pascual consume la redención de la humanidad entera y establece una alianza nueva en su sangre. Esta alianza contiene la plenitud de los bienes salvíficos; lo cual equivale a decir que en ella está presente y es realizado el designio salvífico de Dios, tal como éste nos es manifestado en la Sagrada Escritura. Ahora bien, la eucaristía es precisamente esa alianza sacrificial renovada incesantemente para hacerse así contemporánea de cada hombre. La celebración de la eucaristía significa, pues, la apli-

65. A. VANHOYE, *Cristo è il nostro sacerdote*, Turín, 1970, 51. Véase también del mismo *La situation du Christ*, París, 1969.

66. B. GHERARDINI, *La Chiesa...*, 58.

67. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, Madrid, 1979, 130.

68. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia...*, 362.

cación del eterno plan salvífico de Dios a los hombres que se suceden históricamente. En el plan de Dios no ha sido diseñada cosa alguna que no esté presente en la eucaristía. Es decir, la eucaristía contiene la totalidad de la salvación.

Y ahora basta hacer la aplicación de esta doctrina básica al tema Iglesia particular e Iglesia universal. ¿A cuál de éstas dice primariamente relación el sacrificio renovado en la eucaristía? Pienso que a la Iglesia universal. Y comprenderemos el fundamento de este aserto reflexionando un poco sobre palabras que pronunciamos diariamente.

Es esencial a la eucaristía decir orden a toda la humanidad, como también se refiere a esta humanidad universal el designio salvífico del Padre. En la consagración de la eucaristía se hace presente la sangre derramada *por todos*. Ahora bien, creo que carece de sentido hablar de una Iglesia que simultáneamente sea particular y tenga por destino el de acoger en su seno a todos los hombres. Sólo la Iglesia entera, como unidad universal, puede hacer llegar todos los bienes de la salvación a toda la humanidad. El deber misionero de la Iglesia no nace sólo ni principalmente de un determinado mandato del Señor; nace, en primer lugar de la vida misma que la renovación de la alianza del Señor derrama en ella con el destino universal que le es inherente⁶⁹.

Tal vez alguien diga: Si la celebración de la eucaristía íntima a la Iglesia la universal voluntad salvífica de Dios, expresada en el valor universal del sacrificio de Cristo, será preciso admitir que por la eucaristía cada cristiano —y no solamente la Iglesia universal en cuanto comunidad— queda comprometido del modo más serio imaginable para con todos los hombres; en efecto, el ansia del cristiano que quiera llevar una vida coherente con la eucaristía, tiene que orientarse a la salvación de todos los hombres.

Esto es verdad, pero no toda la verdad. La eucaristía desborda inmensamente las posibilidades y el ámbito de cada cristiano individual. En primer lugar, la eucaristía es creadora de comunidad y ha sido entregada a la comunidad, de manera que es absolutamente imposible «privatizarla». Pero, dejando aparte otras consideraciones, basta reflexionar un poco sobre lo fundamental para descubrir la

69. El Concilio Vaticano II dice que el deber misionero de la Iglesia, entendido como anuncio del evangelio a quienes todavía no lo conocen, nace del mandato dado por Cristo a los apóstoles y de la vida que El, en cuanto cabeza, infunde en su cuerpo y que impulsa a la expansión.

vinculación directa y primaria de la eucaristía con la Iglesia universal.

En la eucaristía se contiene de manera concreta y sacramental el plan divino de salvación con todos los bienes que lo integran. Pero la Iglesia particular —y mucho más el cristiano aislado— carece de órganos capaces de captar, conservar y transmitir íntegramente el cúmulo de bienes contenidos en ese plan; la Iglesia particular ni siquiera tiene garantía de permanecer indefectiblemente en la celebración del misterio eucarístico, tal como éste ha sido instituido por Cristo. Sólo el «sentido de la fe», en cuanto asentado sobre la Iglesia universal, puede asegurar la acogida del plan de Dios en su integridad, la comprensión exacta de cada uno de los elementos que lo componen, y la transmisión fiel de todo el conjunto⁷⁰. También la sola Iglesia universal es el único sujeto apropiado dentro del cual se realiza el proceso de maduración en una comprensión del plan salvífico, que sea verdaderamente homogénea o coherente con el misterio. Es sin duda, la Iglesia universal a la que el Concilio Vaticano II se refiere cuando dice que «a través de los siglos la Iglesia camina hacia la plenitud de la verdad divina, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios»⁷¹.

La Iglesia no se limita a reiterar la celebración eucarística, como tampoco se limita a la reiteración material o mecánica del símbolo o de cualquier verdad concreta de la fe. Bajo la acción de Cristo cabeza y con la guía del Espíritu Santo penetra cada vez más profundamente en su contenido, madura en la comprensión de los misterios. Pero hay que volver a lo dicho: Sólo la Iglesia universal, en cuanto comunidad de los creyentes unidos orgánicamente con sus pastores, es el sujeto apropiado y cada vez más lúcido de semejante comprensión. Es, por tanto, esta comunidad de pastores y fieles el sujeto al que corresponde primariamente la celebración eucarística, o, en otros términos, la comunidad directamente creada por la eucaristía en cuanto sacrificio y misterio de alianza. «La Iglesia —dice Juan Pablo II— ha sido fundada, en cuanto comunidad nueva del pueblo de Dios, sobre la comunidad apostólica de los Doce que, en la última cena, participaron del cuerpo y de la sangre del Señor bajo las especies del pan y del vino (...). Desde aquel momento hasta el fin de los siglos la Iglesia se construye mediante la misma comunión con el Hijo de Dios, que es prenda de la pascua eterna (...). Este acercamiento y

70. Cfr. LG 12a. Para estudio véase J. SANCHO BIELSA, *Infalibilidad del pueblo de Dios*, Pamplona, 1979.

71. DV 8b.

esta unión, cuyo prototipo es la unión de los apóstoles con Cristo durante la última cena, expresan y realizan la Iglesia (...). Nuestra unión con El [con Cristo] es don de gracia para cada uno, hace que nos asociemos en El a la unidad del cuerpo, que es la Iglesia»⁷². Y el Papa insiste todavía más adelante, diciendo que la cena del Jueves Santo fue «la liturgia primaria y constitutiva», a la que dice referencia intrínseca toda celebración eucarística posterior⁷³.

La cena queda, pues, definida como liturgia *constitutiva*. ¿Constitutiva de qué? De la Iglesia en cuanto comunidad apostólica de los Doce, congregada en torno a Cristo, es decir, de la Iglesia universal, porque a esta Iglesia se refiere directamente la capitalidad de Cristo y el ministerio de los apóstoles, por El enviados.

El Concilio Vaticano II dice que «las acciones litúrgicas... pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, lo manifiestan y lo implican»⁷⁴, y que esto tiene una realización especial, cuando se trata de la celebración de la misa⁷⁵. Pablo VI, recogiendo y ampliando este magisterio conciliar, propone una doctrina que es de la mayor importancia para el esclarecimiento definitivo de este punto. «Otra cosa hay —dice— que, por ser apropiadísima para esclarecer *el misterio de la Iglesia*, tenemos gusto en añadir a saber, que *la Iglesia toda entera* juntamente con Cristo —el cual cumple la función de sacerdote y víctima— ofrece el sacrificio de la misa, y que también *ella misma, toda entera*, es ofrecida en el sacrificio (...). De aquí brota una conclusión sobre 'la naturaleza pública y social de cualquier misa', en la que es necesario reparar. Toda misa, aunque la celebre el sacerdote en privado, no es, sin embargo, privada, sino acto de Cristo y de *la Iglesia*; esta Iglesia en el sacrificio que ofrece aprende a ofrecerse ella misma como sacrificio universal y aplicar la infinita virtud redentora del sacrificio de la cruz para la salvación del mundo entero. Todas las misas que se celebran se ofrecen no sólo por la salvación de algunos, sino también por la salvación del mundo entero»⁷⁶.

Los textos litúrgicos expresan esta misma vinculación de la eucaristía con la Iglesia universal y, a través de ella, con el mundo entero. En la III Plegaria se ruega en estos términos: «Dirige tu mirada sobre la ofrenda de tu Iglesia y reconoce en ella la víctima por cuya

72. JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 4: AAS 72 (1980) 119-120.

73. *Dominicae cenae*, n. 8, p. 128.

74. SC 26.

75. Cfr. SC 27.

76. PABLO VI, *Mysterium fidei*: AAS 57 (1965) 761. Subrayados míos. De esto había hablado ya Pío XII en la encíclica *Mediator Dei* (AAS 39 [1947] 552-553), aunque no tan claramente.

inmolación quisiste devolvernos tu amistad, para que, fortalecidos con el cuerpo y la sangre de tu Hijo y llenos del Espíritu Santo, formemos en Cristo *un solo cuerpo y un solo espíritu*. Que El nos transforme en ofrenda permanente». Un poco más adelante se pide a Dios que «esta víctima de propiciación traiga la paz y la salvación al *mundo entero*». La Plegaria IV desarrolla las mismas ideas. Dios es invocado con estas palabras: «Dirige tu mirada sobre esta víctima que tú mismo has preparado *a tu Iglesia* y concede a cuantos compartimos este pan y este cáliz que, congregados *en un solo cuerpo* por el Espíritu Santo, seamos, en Cristo, víctima viva para tu alabanza». Al Padre es ofrecido el cuerpo y la sangre de Cristo como sacrificio agradable a El y como «salvación para *todo el mundo*».

La *Didaché* presenta ya la eucaristía como una celebración que es obra de la Iglesia «reunida de los cuatro vientos» para cantar la gloria del Señor, darle gracias y vivir en ansia de su retorno glorioso⁷⁷. La plegaria eucarística, tal como es atestiguada por este documento, glorifica a Dios, «Dominador poderoso», por haber dado alimento y bebida «*a los hombres*», unos hombres que aparecen claramente distinguidos de los cristianos y que, por tanto, sólo pueden representar el vasto mundo de la gentilidad. Aunque estos textos venerables no contienen ninguna referencia explícita a la primera carta a Timoteo, es de suponer que era precisamente el momento de la celebración eucarística cuando los cristianos se cuidaban con mayor interés de poner en práctica el mandato de ofrecer «plegarias, acciones de gracias *por todos los hombres*, por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, para que podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad. Esto es bueno y agradable a Dios, nuestro salvador, el cual quiere que *todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad*» (1 Tim 2,1-4). Sin duda, en la Iglesia de los orígenes estaba profundamente arraigada la conciencia de su misión universal, tal como se expresa en el gran mandato «misionero» de Cristo al despedirse definitivamente de los apóstoles: «Id y haced discípulos a todas las gentes...» (Mt 28, 19).

Refiriéndose a este conjunto de datos, y a otros no indicados aquí, dice Pablo VI: «*En su celebración litúrgica*, en su testimonio ante los jueces, en sus textos apologéticos, los primeros cristianos manifestaban gozosamente su fe profunda en la Iglesia representándola como extendida *por todo el universo*. Tenían plena conciencia de pertenecer

77. Los textos de este venerable documento de la tradición cristiana, junto con un apropiado comentario eucarístico, puede verse en J. JUGLAR, *El sacrificio de alabanza*, Salamanca, 1963, 48-64.

a una gran comunidad que *ni el espacio ni el tiempo podían limitar*»⁷⁸.

La celebración de la eucaristía compromete directamente a la Iglesia universal. Pero, como es obvio, la compromete en cuanto Iglesia, es decir, en cuanto comunidad instituida por Jesucristo, en la cual no todos tienen la misma vocación ni ejercen el mismo ministerio. Sería bien extraño hablar de una eucaristía de la Iglesia que sirviese para desorganizar a esta Iglesia e introducir en ella el desorden. Las celebraciones litúrgicas, entre las cuales la eucaristía ocupa siempre el primer puesto, pertenecen a toda la Iglesia, «que es sacramento de unidad, o sea, un pueblo santo ordenado bajo la dirección de los obispos», por lo cual «a cada uno de sus miembros le afectan diversamente, según la diversidad de órdenes, de funciones y de participación actual»⁷⁹.

Quienes opinan que una eclesiología eucarística sólo es pensable y posible en función de la Iglesia particular, apelan invariablemente al número 41 de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, donde el Vaticano II enseña que «la principal manifestación de la Iglesia» tiene lugar en la celebración eucarística de la comunidad congregada en torno al obispo local. Esto es evidente y no creo que nadie le ponga objeciones. El problema surge ante un determinado modo de entender el texto conciliar. Los escritores a que aludo presuponen que, cuando el Concilio habla de «la principal manifestación de la Iglesia», está refiriéndose a la Iglesia en su primaria acepción teológica, con lo cual enseñaría de manera expresa que la Iglesia es en primer término la particular, la que se congrega en torno a un obispo local. Pero aquí está precisamente el error. El texto en cuestión se halla bajo un título que dice «*De vita liturgica in dioecesi et in paroecia fovenda*» (Fomento de la vida litúrgica en la diócesis y en la parroquia). Es decir, el Concilio ha tenido cuidado de advertir previamente que no se plantea la cuestión de las relaciones entre Iglesia particular e Iglesia universal, sino que se limita a hablar de la primera y de ella afirma que su vida se manifiesta y se expresa sobre todo en la celebración eucarística. Lo cual es evidente.

La misma Constitución *Sacrosanctum Concilium*, antes y después del texto indicado, presenta la eucaristía en el horizonte de la Iglesia universal⁸⁰ y asienta el principio clave, recién recordado,

78. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 61: AAS 68 (1976) 51.

79. SC 26.

80. Esto aparece claro desde el número 2, donde «el divino sacrificio de la eucaristía» da el criterio para definir «la genuina naturaleza de la Iglesia». De nuevo la misma idea en el n. 6, donde la eucaristía, junto con los otros

de las que las acciones litúrgicas, sobre todo la celebración de la eucaristía, «pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia», de la Iglesia universal, la que está congregada y ordenada bajo la dirección «de *los obispos*». Sería del todo incomprensible que, si en la Constitución sobre la liturgia el Vaticano II hubiese dado la prioridad a la Iglesia particular, luego, en la Constitución *Lumen gentium* la hubiese abandonado para proponer una eclesiología centrada manifiestamente en la Iglesia universal. Sin entrar a discutir detalles que son ajenos al tema que ahora se trata, quiero referirme a uno de los primeros números de *Lumen gentium* donde la eucaristía aparece en el interior de la descripción del universal plan divino de salvación, para decir que por ella se renueva el sacrificio de la cruz y que «la unidad de los fieles (de todos los fieles), que constituyen un solo cuerpo en Cristo, está representada y se realiza por el sacramento del pan eucarístico»⁸¹.

Me parece, pues, claro que la eucaristía, en cuanto sacrificio de alianza, remite directa y primariamente a la Iglesia universal y que, por tanto, en toda celebración eucarística actúa, se manifiesta y se hace presente la Iglesia universal, el misterio de la Iglesia en su totalidad. Esto implica consecuencias prácticas bien serias. Indicaré solamente una. El ministro de la eucaristía, sea presbítero sea obispo, ha de ejercer su ministerio en la convicción y sobre la base de que él, mediante la celebración, «tiene en la mano» —por así decir— el misterio de la Iglesia universal y que, por lo mismo, no puede actuar según su gusto o iniciativa personal, sino que debe ajustarse a lo que la Iglesia decide sobre el modo de la celebración. El ministro —dice Juan Pablo II— «debe recordar que *es responsable del bien común de la Iglesia entera*. El sacerdote como ministro, como celebrante, como quien preside la asamblea eucarística de los fieles, debe poseer *un particular sentido del bien común de la Iglesia*, que él mismo representa mediante su ministerio, pero *al que debe también subordinarse*, según una recta disciplina de la fe»⁸². Ya Santo Tomás había dicho con toda precisión: «El sa-

sacramentos, es situada en el contexto de la *universal* misión de los apóstoles. En el n. 10 se afirma que el sacrificio y el sacramento eucarístico es el término hacia el que se orienta toda la acción evangelizadora de la Iglesia entera, tanto la que transmite el primer anuncio a los no cristianos, como la que se desarrolla después para alimentar y fortalecer la vida de los fieles. El sacrificio eucarístico es un don que Cristo hace «a su amada esposa la Iglesia» (n. 47): la *Iglesia universal*.

81. LG 3.

82. JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 12: AAS 72 (1980) 144. Subrayados míos.

cramento del altar, dondequiera que se celebre, es bien común de todo el pueblo de los fieles»⁸³.

2. *Ministerio eucarístico e Iglesia*

La teología del Concilio Vaticano II señala un progreso notable en la comprensión del ministerio. Ya Santo Tomás había enseñado de manera explícita que los ministros de la Iglesia son consagrados sobre todo para celebrar la eucaristía. «El sacramento del orden —dice— está ordenado a la eucaristía, que es el sacramento sumo: *sacramentum sacramentorum*»⁸⁴. Por eso —continúa diciendo en el mismo lugar— la distinción entre los diversos grados del orden se funda en la relación que dicen a la eucaristía.

Santo Tomás piensa que la conexión del sacramento del orden con la eucaristía es tan profunda que el sacerdote, por el solo hecho de haberse ordenado o en virtud de un derecho divino, tiene obligación de celebrar la misa alguna vez. «Enseñan algunos —dice el Santo— que el sacerdote puede con toda licitud —omnino licite— abstenerse de consagrar la eucaristía, a no ser que, por razón de la cura pastoral que le haya sido encomendada, esté obligado a celebrar por el pueblo y a administrar los sacramentos. Pero esto va contra toda razón: *irrationabiliter dicitur*. Cada uno está obligado a usar oportunamente del don que le ha sido concedido... Ahora bien, la oportunidad de celebrar el sacrificio no se juzga sólo con relación a los fieles de Cristo a quienes han de ser administrados los sacramentos, sino también y principalmente por relación a Dios a quien se ofrece sacrificio al consagrar. De ello se sigue que el sacerdote, aunque no tenga cura de almas, no puede lícitamente renunciar por completo a celebrar, sino que está obligado a celebrar cuando menos en las fiestas principales»⁸⁵.

83. SANTO TOMÁS, *S. Th.* II-II, 187, 4; cfr. III, 65,3 ad 1.

84. SANTO TOMÁS, *Suppl.* 37,2. Esta idea se repite mucho en la *Summa th.*; puede verse, por ejemplo, III, 67,2 y toda la cuestión 82 que trata precisamente del ministro de la eucaristía.

85. *S. Th.* III, 82,10. Y todavía en la respuesta a la primera dificultad del artículo citado, basándose en la distinción entre la eucaristía y los demás sacramentos, recalca su pensamiento diciendo: «Los otros sacramentos 'se hacen' cuando se administran a los fieles, y por eso quien no tiene cura de almas no está obligado a 'hacerlos'. Pero este sacramento 'se hace' por la consagración de la eucaristía mediante la cual se ofrece a Dios un sacrificio al que el sacerdote está obligado en razón del orden recibido».

a) *Ministerio eucarístico del obispo e Iglesia*

El Vaticano II asume de la teología precedente el dato clave sobre la conexión del ministerio con la eucaristía⁸⁶. Pero añade algo importante que la teología de nuestro tiempo no parece haber asimilado aún o, en todo caso, no suficientemente. El sacramento del orden confiere el ministerio en el interior de un colegio, el colegio de los obispos, que sucede al colegio de los apóstoles y lo perpetúa⁸⁷. Para situar debidamente el tema conviene recordar que, según la doctrina conciliar, el sacramento del orden se confiere en plenitud mediante la consagración episcopal⁸⁸, la cual, por consiguiente, debe ser considerada como punto de referencia primario para todo lo que la teología pueda enseñar sobre este sacramento⁸⁹.

La consagración episcopal confiere tres «poderes» —*munera*— que son el de santificar, el de enseñar y el de regir⁹⁰. Pero estos «tres» poderes hay que pensarlos no como si cada uno de ellos estuviese aislado en sí mismo y fuese independiente de los otros, sino como formando todos juntos un ministerio único, que puede ser ejercitado bajo una modalidad con preferencia a otra, según las exigencias del caso concreto en que el ministro debe actuar. Juan Pablo II, refiriéndose al tema de los «tres poderes», dice que deben ser entendidos no como tres realidades autónomas, sino más bien como «la triple modalidad del servicio», es decir, de un servicio único; o también como «la triple unidad de donde fluye nuestra participación en la función y en la misión de Cristo», la cual engloba unitariamente sus atributos de sacerdote, profeta y rey⁹¹. La máxima

86. Cfr. PO 5b, 13c; LG 26a; SC 41b. Creo, además, que la idea se contiene en la noción misma de Iglesia particular, tal como es propuesta en ChD 11a.

87. Cfr. LG 22; ChD 2b y 3a.

88. Cfr. LG 21b.

89. Ya Santo Tomás había dicho: «La distinción o división que se hace entre los diversos grados del orden no es de un todo integral en sus partes, ni de un todo universal, sino de un todo potestativo; éste consiste en que el todo, según su razón completa, se da en uno solamente, mientras que en los demás existe una participación del mismo. Y esto es lo que ocurre aquí: toda la plenitud del sacramento está en un orden, a saber, en el sacerdocio; en los otros hay sólo una participación» (*Suppl.* 37,1 ad 2). En este pasaje Santo Tomás entiende *sacerdocio* como entidad que engloba presbiterado y episcopado, según un modo de hablar que fue corriente durante muchos siglos. Pero el razonamiento del Santo lleva a la conclusión de que el sacramento del orden en su plenitud es el episcopado.

90. Cfr. LG 21b.

91. JUAN PABLO II, *Carta del 8-IV-1979 a los sacerdotes*, n. 3: AAS 71 (1979) 397. Sobre la unidad de los tres atributos en Cristo, de quien se deriva la unidad a la participación que en ellos tienen los ministros, así como la que tiene también,

precisión sobre este punto se encuentra en otro documento de rango inferior, pero lleno de una teología densa sobre el ministerio. «El obispo —se lee en él— con la colaboración de los presbíteros ejerce un triple servicio en favor de la comunidad de los fieles, a saber, el de enseñar, santificar y regir. Pero *no se trata de tres ministerios*; sino que, habiendo Cristo, en la nueva Ley, fusionado desde su misma raíz las tres funciones de maestro, liturgo y pastor, *se trata de un solo ministerio original*. Por lo tanto el ministerio episcopal se ejerce *indivisiblemente* a través de sus diversas funciones. De modo que, aun cuando las circunstancias exijan a veces que uno de estos aspectos sea puesto especialmente de relieve, nunca deberán separarse ni ser preteridos los otros dos, para que de ningún modo sufra menoscabo *la íntima integridad de todo el ministerio*»⁹².

Este ministerio único del que brotan todas las actividades que el obispo debe ejercer en la comunidad cristiana, es comunicado por el sacramento del orden en el interior de un colegio. Lo cual implica que quien recibe la consagración episcopal queda vinculado, *en virtud de ella*, con todos los demás que la reciben en la Iglesia; es decir, se hace miembro de un colegio el cual exige *por su misma naturaleza* «comunidad jerárquica con la cabeza y los miembros» del mismo⁹³, o sea, con el Papa y con todos los demás obispos. El obispo cristiano no es «definible» si se le piensa como mera individualidad personal; para comprender el misterio de gracia de que es portador hay que contemplarlo en conexión y comunión con cuantos han recibido la misma consagración que él; y ello, porque esta consagración no se limita a dar ministerio o «poderes», sino que da determinadamente ministerio y «poderes» *de comunión*.

Ahora, después de esta reflexión elemental sobre el ministerio, en cuanto don transmitido por la consagración episcopal, es necesario hacer su aplicación al tema de las relaciones entre Iglesia particular e Iglesia universal. Y creo que la aplicación es fácil. El colegio de obispos, en el que cada obispo local es un miembro y el Papa la cabeza, «es sujeto de la plena y suprema potestad sobre la Iglesia universal»⁹⁴. Lo cual significa que dicho colegio existe sólo en función y para servicio de la Iglesia universal. Sería verdaderamente contradictorio pensar el colegio de obispos como realidad

a su propio nivel, todo el pueblo cristiano, es particularmente interesante el Sínodo Episcopal de 1971 en su documento *De sacerdotio ministeriali*, p. 1, n. 1.

92. CONGR. DE REL. E INST. SECULARES-CONGR. DE OBISPOS, *Mutuae relationes*, n. 7: AAS 70 (1978) 478. Subrayados míos.

93. LG 21b; cfr. 22a.

94. LG 22b; cfr. ChD 3a.

circunscrita a una Iglesia particular. El colegio sólo es comprensible como órgano de ministerio universal.

La conclusión, por tanto, se presenta clara. Si el efecto más propio y primario de la consagración episcopal es insertar a quien la recibe en un colegio destinado al servicio de la Iglesia universal, parece evidente que el ministerio del obispo —en su triple modalidad de magisterio, santificación y régimen— debe ser definido ante todo por orden a la Iglesia universal. Dicho en términos más concretos, esto significa que el obispo es miembro del colegio episcopal antes que pastor de una Iglesia particular. Por eso los obispos que no tienen presidencia en ninguna Iglesia particular son miembros del colegio episcopal *en igualdad de condiciones con los pastores ordinarios de diócesis*. El sacramento del orden «engendra» o consagra a un cristiano *para servicio de la Iglesia universal*. Este me parece el dato primario de la teología conciliar sobre el sacramento del orden. Así, pues, este sacramento remite en primer término a la Iglesia universal y constituye una prueba clara de que la realización primaria de la Iglesia es la universal, no la particular.

Alguien, quizá, objete que la colegialidad episcopal se asienta sobre la potestad de magisterio y de régimen, no sobre la de santificación, que es la que capacita para celebrar la eucaristía. Y ésta no es una idea cualquiera, sino que se encuentra formulada en los documentos del Concilio Vaticano II. En efecto, el Concilio dice que el «orden» o colegio de obispos «sucede al colegio de los apóstoles *en el magisterio y en el régimen pastoral*»⁹⁵. Y en otra parte el mismo Concilio dice lo siguiente: «Este oficio episcopal suyo, que recibieron por la consagración episcopal, los obispos, partícipes de la solicitud por todas las Iglesias, lo ejercen, en comunión y bajo la autoridad del Sumo Pontífice, *por lo que atañe al magisterio y al régimen pastoral*, unidos en colegio o cuerpo para con la Iglesia universal»⁹⁶. Estos son los textos que se presuponen a cualquier razonamiento y que en todo caso es preciso dejar a salvo.

Antes de intentar una explicación, hay que tener en cuenta un hecho que condicionó fuertemente los debates conciliares, a saber, la distinción neta y casi radical que la teología precedente hacía entre potestad de orden y potestad de jurisdicción, subdividida ésta posteriormente en potestad de magisterio y de régimen. El gran problema era conectar estas últimas potestades, que la teología precedente

95. LG 22b.

96. ChD 3a.

consideraba como extrasacramentales, con el sacramento de la consagración episcopal, entendido como principio o causa no de la sola 'potestad de orden', según aquella teología pensaba, sino de todo el ministerio episcopal en bloque. A este resultado había que llegar usando la terminología existente, porque la introducción de una nueva hubiera dado la impresión de una fácil evasiva ante el problema, que así habría quedado sin resolver. Era necesario dejar claro que lo que comúnmente se entendía por potestad de magisterio y de régimen eran y son, efectivamente, funciones del obispo, pero que su origen hay que atribuirlo —aquí está lo nuevo— no a una mediación papal, sino al sacramento mismo de la consagración episcopal. De este modo el Concilio dejó claro que el magisterio y el régimen ejercido por los obispos tienen un origen igualmente sacramental que su 'potestad de santificar'.

Una vez logrado este resultado, el uso de una terminología ternaria —potestad de santificar, de enseñar, de regir— pierde el contenido pluralista, heterogéneo, que anteriormente se le atribuía, para revestir otro unitario, homogéneo e integrador. Esto implica que, cuando el Concilio habla de potestad de magisterio y de régimen, tales expresiones no pueden ser entendidas en el sentido preconilar, aunque la formulación sea verbalmente idéntica, sino en el nuevo que el propio Concilio les da como resultado de los esclarecimientos fundamentales a que llegó. Es decir, el Concilio habla de un magisterio y de un régimen que no se distinguen de la función de santificar como un poder de otro poder, sino solamente como manifestaciones o actualizaciones de un único poder, de un único ministerio. Se trata, en conclusión, de una fórmula verbalmente ternaria, vinculada por su origen con un estadio de la teología que ya quedó atrás, pero que en el magisterio del Concilio Vaticano II y en los documentos posteriores posee un contenido conceptualmente unitario. Se mantiene la identidad de formulación, pero se le da un sentido nuevo. Como es obvio, para entender el Concilio hay que fijarse en el sentido sin hacer fuerza en el vocabulario, porque de otro modo el avance trascendental operado por el Concilio en este punto clave de la teología sobre el sacramento del orden quedaría anulado. La razón última de todo esto se halla en que la consagración episcopal imprime un carácter, el cual, siendo uno y único, capacita para las múltiples actividades propias del ministerio del obispo.

Y ahora creo que ya es posible enfrentarse con la dificultad propuesta. El ministerio episcopal es ontológicamente uno con unidad indivisible, y no la simple yuxtaposición de tres potestades, cada una

de ellas autónoma en su propio campo. Pero los actos se diversifican. El acto supremo en el orden de la santificación consiste en consagrar la eucaristía como sacrificio que se ofrece a Dios y distribuirla como sacramento que nutre la vida espiritual de los cristianos. Puesto que en esta línea no se puede llegar a nada más alto, porque tanto el sacrificio como el sacramento eucarístico representan una cima irrebasable durante la vida presente, el entero colegio de obispos con el Papa al frente no puede tener una potestad superior a la de cada uno de sus miembros. Ahora bien, el vocablo colegialidad se reserva para aquel sector de cosas en que los obispos solidariamente con el Papa como cabeza pueden realizar actos que superan las posibilidades de cada obispo local individualmente considerado. Así, por ejemplo, ningún obispo local está dotado, en solitario, de infalibilidad ni puede ejercer sobre la Iglesia entera una potestad plena y suprema; en cambio, estos dos atributos le competen en cuanto miembro de un colegio, del universal colegio de obispos, cuya cabeza es el Papa. Por eso se dice que la colegialidad se asienta solamente sobre las potestades de magisterio y de régimen. Pero cuando se emplea este modo de hablar —legítimo sin posible duda, puesto que se encuentra en el Concilio mismo— hay que precaverse contra una comprensión dualista y autónoma de las potestades. Ya se ha visto que, según la doctrina del Concilio, la pluralidad de potestades no es real, sino puramente nominal. Existe un solo ministerio o potestad episcopal, de modo que la pluralidad está sólo en los actos o expresiones de dicho ministerio.

Teniendo esto en cuenta, para ser exactos en el modo de hablar sobre esta materia, habría que decir no que el obispo tenga una determinada *potestad* no colegial, concretamente la llamada de santificación, sino que la única potestad o ministerio del obispo capacita a éste para realizar, él individualmente, algún *acto* que en su orden es *supremo* y, por lo mismo no colegial. Ese acto es sobre todo la celebración del sacrificio y la distribución del cuerpo y de la sangre del Señor. Pero el caso de la eucaristía no es único. Lo mismo ocurre en relación con los otros sacramentos, los cuales, sin embargo, son inferiores a la eucaristía, y por eso se dice que la consagración y distribución de ésta es el acto supremo entre todos los que pertenecen a la santificación.

En realidad, el poder de consagrar y distribuir el cuerpo y la sangre del Señor lo posee no sólo el obispo, sino también el presbítero; el sacrificio que éste celebra y el sacramento que administra contiene la misma víctima y proporciona el mismo alimento que el cele-

brado y administrado por el obispo. Pero de aquí no es legítimo deducir que presbítero y obispo están en las mismas condiciones por lo que se refiere a la eucaristía. El Concilio Vaticano II, recogiendo una tradición de la que hay testimonios explícitos ya a comienzos del siglo segundo y que, por tanto, debe ser considerada como genuinamente apostólica, enseña que «toda legítima celebración de la eucaristía es dirigida por el obispo, a quien ha sido encomendado el oficio de ofrecer a la divina majestad el culto de la religión cristiana»⁹⁷. Vamos, pues, a reflexionar un poco sobre este punto, porque ello nos servirá para comprender mejor la naturaleza propia de la que llamamos potestad de santificar.

Creo que a veces se esquematiza excesivamente esta potestad y entonces se corre el peligro de oscurecer su naturaleza. El esquematismo a que me refiero consiste en restringir, al menos implícitamente, su ejercicio al solo instante de ofrecer el sacrificio y distribuir el cuerpo y la sangre del Señor, o de realizar lo que llamamos «sustancia de los sacramentos», según la fórmula que la teología y el Magisterio vienen empleando desde siglos. Limitemos la reflexión a la eucaristía por ser ésta el sacramento supremo en cuya celebración se ofrece a Dios el sacrificio de la cruz.

La celebración de la eucaristía no puede ser pensada ni practicada sobre la sola base de lo que un filósofo llamaría, tal vez, *esencia de sacrificio*. La eucaristía tiene un encuadramiento histórico, específicamente cristiano, del que no puede ser arrancada ni aislada, porque una tal acción la desfiguraría irremediabilmente. Cuando surgieron las primeras controversias sobre la presencia eucarística de Cristo y sobre el modo de esta presencia, los teólogos representantes del genuino pensamiento de la Iglesia insistieron en una formulación que después se hizo célebre y terminó siendo universal. En la eucaristía —decían— está el mismo cuerpo que nació de la Virgen María y que por nosotros fue clavado en la cruz.

Pues bien, imitando este tipo de formulaciones, creo que se puede lograr un esclarecimiento importante en el tema que ahora estoy desarrollando. Cuando pensamos en la eucaristía, no podemos menos de reconocer que ésta nos fue dejada por Jesús a título algo así como de compendio de toda su obra y que el Jesús ofrecido en el sacrificio y presente en el sacramento es el Jesús *histórico*, el que a Sí mismo se proclamaba maestro único de toda la humanidad (cfr. Mt 23, 8-10; Jn 13,13) por habernos comunicado lo que contempló en el seno

97. LG 26b.

del Padre (cfr. Jn 1,18; 3,11; 6,46; 17,6.26). Con el título de maestro se dirigen a El sus discípulos, la gente del pueblo e incluso sus mismos enemigos (cfr. Jn 13,13; Mt 22,16; 26,25.49; Jn 3,2; 8,4; 9,2; 11,28; 20,16). Todo el Nuevo Testamento da copioso testimonio de que Jesús es no sólo maestro, sino *el Maestro* el que tiene palabra de vida eterna (cfr. Jn 6,68). Sobre esta base es preciso afirmar que el Jesús de la eucaristía es el maestro, el que no puede ser separado ni de una sola de las palabras que enseñó a los hombres, el que está pidiendo, sobre todo en la celebración misma de la eucaristía, que se le den «pruebas» patentes y públicas de que *se profesa* y *se proclama* la totalidad de la fe en El, porque cualquier recorte en la fe implicaría necesariamente una mutilación de su magisterio y una desfiguración de la presencia eucarística, puesto que no es posible hacer distinciones entre el Jesús presente y el Jesús maestro.

Hablando en términos concretos, esto significa que la celebración de la eucaristía, para que sea de verdad acorde con la «intención» de Jesús, debe estar encuadrada en la celebración, proclamación y aceptación creyente de la totalidad de sus palabras, es decir, de la entera revelación. El «lugar» más propio para proclamar, exponer y comprender la palabra de Jesús es la celebración de la eucaristía. De hecho la historia, empezando por el Nuevo Testamento mismo, confirma de modo definitivo que la eucaristía no fue celebrada nunca más que en el contexto de la palabra divina.

El Concilio Vaticano II aporta valiosos esclarecimientos explícitos de un dato que acompaña la vida de la Iglesia desde el principio. La presencia de Cristo en la eucaristía conduce a plenitud sus otras formas de presencia, entre ellas la que está vinculada a la palabra. Efectivamente, Cristo «está presente *en su palabra*, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura es El quien habla»⁹⁸. Pablo VI, desarrollando este punto de la enseñanza conciliar, amplía el número o motivos de presencia de Cristo en la Iglesia⁹⁹. Y refiriéndose concretamente a la presencia eucarística, dice que es enteramente singular; pero precisa que «es llamada 'real' no por exclusión, como si las otras no fueran 'reales', sino por excelencia, porque es sustancial, o sea, una presencia por la cual se hace presente Cristo todo entero, Dios y hombre»¹⁰⁰.

Supuesto que Cristo se hace presente en su palabra, el Concilio Vaticano II saca de aquí algunas consecuencias prácticas en orden a

98. SC 7a.

99. Cfr. PABLO VI, *Mysterium fidei*: AAS 57 (1965) 762-763.

100. PABLO VI, *Mysterium...*, p. 764.

la celebración de la eucaristía. Manda, en efecto, que en las celebraciones sagradas, entre las cuales la eucaristía ocupa siempre el primer puesto, haya «lecturas de la Sagrada Escritura más abundantes, más variadas y más apropiadas. Por ser el sermón parte de la acción litúrgica (...) cúmplase con la mayor fidelidad y exactitud el ministerio de la predicación»¹⁰¹.

La palabra de Dios alcanza su máxima densidad, intimidad y plenitud cuando acompaña a la eucaristía. Es en esta celebración donde se realizan al máximo las enseñanzas del Vaticano II sobre el valor santificante de la palabra de Dios. «Es tan grande —dice el Concilio— el poder y la fuerza de la palabra de Dios que constituye vigor y sustento de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual»¹⁰². «Que por la lectura y estudio de los libros sagrados se difunda y sea glorificada la Palabra de Dios, que el tesoro de la revelación encomendado a la Iglesia llene cada vez más los corazones de los hombres. Y como la vida de la Iglesia se desarrolla por la incesante celebración del misterio eucarístico, así es de esperar un nuevo impulso para la vida espiritual de la acrecida veneración de la palabra de Dios que permanece por siempre»¹⁰³.

De todo esto se deduce que en la Iglesia no existe una potestad de sola celebración de la eucaristía, si ésta se entiende reducida a la sola y escueta consagración del sacrificio y distribución del sacramento. Si no existe un sacerdocio de sola potestad de santificar, mucho menos se podrá hablar de un sacerdocio que se reduzca a la sola consagración-distribución del cuerpo y de la sangre del Señor. La potestad eucarística, tal como existe histórica y concretamente en la Iglesia, incluye como parte integrante suya —y esto por institución de Cristo— la potestad o más bien el deber de proponer *íntegramente* la palabra de Dios¹⁰⁴. «La unidad entre la evangelización y la vida sacramental es siempre propia del sacerdocio ministerial, y todo presbítero debe tenerla cuidadosamente en cuenta (...). El evangelio debe ser predicado íntegramente por la Iglesia al mundo. Todo presbítero participa en una especial responsabilidad en lo tocante a la predicación de toda la palabra de Dios y a su interpretación según la fe de

101. SC 35.

102. DV 21.

103. DV 26.

104. Cfr. J. ORDÓÑEZ, *Teología y espiritualidad del año litúrgico*, Madrid, 1978, 131-155; J. M. R. TILLARD, *Confesser aujourd'hui la foi apostolique*, en «Nouvelle Revue Théologique» 104 (1982) 22-33.

la Iglesia»¹⁰⁵. Estas palabras escritas por el Sínodo Episcopal de 1971 en relación con los presbíteros valen *a fortiori* para los obispos, de manera que éstos no cumplirían íntegramente su ministerio *eucarístico*, si en él no anunciase *toda* la palabra de Dios. Y la razón es que, como se dijo antes, en la eucaristía está presente el Cristo histórico, el maestro de la Iglesia y del mundo, cuya presencia sufriría detrimento, si se restase una sola de sus palabras, aunque fuese la que pudiera parecer más insignificante, humanamente hablando.

Ahora bien, si la celebración de la eucaristía requiere por exigencia intrínseca, la celebración, profesión y proclamación de toda la palabra de Dios, se sigue que la eucaristía reclama desde adentro el ejercicio de *todo* el poder magisterial del obispo. Y en este momento aparecen con toda claridad dos ideas importantes. Primera, que el ministerio *eucarístico* del obispo y del presbítero difieren entre sí por lo menos tanto como el poder-deber *magisterial* de uno y otro; digo *por lo menos* para no entrar en el debate de una cuestión que no es necesario exponer ahora. Segunda, que, dada la conexión intrínseca entre eucaristía y palabra de Dios, el ministerio *eucarístico* no puede ser desligado de actos pertenecientes a lo estrictamente colegial. En efecto, la predicación de la fe, sin la cual la celebración de la eucaristía, como la de cualquier otro sacramento, pronto sufriría deformaciones¹⁰⁶, cae de lleno en el ámbito de los actos mediante los cuales los obispos, con el Papa al frente, han de ejercer la colegialidad¹⁰⁷.

Queda todavía por contemplar otro aspecto del problema que servirá para una mejor comprensión del mismo. La eucaristía reclama la predicación. Pero sobre todo ella misma es una predicación, la palabra suprema con que la Iglesia anuncia el misterio de la salvación a sus propios fieles y a la humanidad entera. El Concilio Vaticano II habla del valor pedagógico de la liturgia, la cual —dice— «aunque primordialmente es culto de la divina majestad, contiene también una elevada enseñanza para el pueblo fiel. En efecto, en la liturgia Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el evangelio. El pueblo, por su parte, responde con el canto y la oración. Más aún, las oraciones dirigidas por el sacerdote que, representando

105. SÍNODO EPISCOPAL 1971, *De sacerdotio ministeriali*, p. 2, I, n. 1 b)-c).

106. Cfr. PO 4b; SÍNODO EPISCOPAL 1971, *De sacerdotio ministeriali*, p. 2, I, n. 1.

107. Cfr. LG 25b-c. La misma doctrina se presupone en el tema del «sentido sobrenatural de la fe», que sólo es criterio infalible para discernimiento de las verdades de fe cuando es ejercitado «bajo la dirección del sagrado Magisterio» (LG 12a), es decir, bajo la acción y dirección colegial de los obispos (cfr. DV 8b, 10).

a Cristo, preside la asamblea, se dicen en nombre de todo el pueblo santo y de todos los presentes. Finalmente, *los mismos signos visibles que usa la liturgia han sido escogidos por Cristo o por la Iglesia para significar las realidades divinas invisibles*. Por tanto, no sólo cuando se lee lo que ha sido escrito para instrucción nuestra, sino también cuando la Iglesia ora, canta o *actúa, la fe de los asistentes se alimenta*, sus almas se elevan hacia Dios para tributarle un culto razonable y recibir su gracia con mayor abundancia»¹⁰⁸.

La administración de los sacramentos, practicada conforme a la fe de la Iglesia, es de por sí una palabra que instruye y edifica. Esta idea, aunque ha tenido particular acogida y desarrollo en el Concilio Vaticano II, es tan antigua como la Iglesia. Refiriéndose al bautismo, dice San Agustín: «Si quitas la palabra, ¿qué es el agua sino agua? Al juntarse la palabra con el elemento, se hace el sacramento, que él mismo es también *como una palabra visible*»¹⁰⁹. El sacramento, en su contextura objetiva, es un signo, una palabra dirigida al sentido de la vista. De este modo queda expresado con gran precisión y sencillez un punto capital de la doctrina cristiana sobre los sacramentos. Pero San Agustín, por su parte, no hace más que acoger y explicar las enseñanzas bíblicas al respecto. La Sagrada Escritura no sólo nos dice que la administración del bautismo iba acompañada de palabras, sino que, además, presenta el rito bautismal como signo, expresión o palabra que instruye al cristiano sobre aspectos fundamentales de su vida, en concreto sobre su muerte y sepultura con Cristo para resucitar con El por el poder de Dios (cfr. Rom 6,3-11; 1 Pe 3,21). Por la celebración de la eucaristía se anuncia o se proclama la muerte del Señor, se le «apremia» a El para que vuelva y se realiza un acto sagrado que simboliza maravillosamente la unidad de todos los fieles en el cuerpo y en la sangre del Señor (1 Cor 10,16-17; 11,23-27).

Lo que se dice sobre el valor pedagógico de los sacramentos, como en general todo lo relativo a la doctrina sacramentaria, tiene una realización suprema en la eucaristía por razón del contenido de este sacramento que lo sitúa muy por encima de todos los otros. El Nuevo Testamento enseña con absoluta claridad que la palabra suprema de Dios a los hombres, la que da la clave para comprender el misterio de Dios mismo y su plan de salvación respecto de la humanidad es la que resuena en el misterio pascual; los apóstoles penetraron en la intimidad con Dios y en su economía de salvación a través del mis-

108. SC 33.

109. SAN AGUSTÍN, *In Ioan. tr.*, 80, 3: PL 35, 1840.

terio de Cristo, el Hijo entregado por el Padre a la muerte por nuestros pecados y resucitado con la fuerza del Espíritu Santo para nuestra justificación ¹¹⁰. «La predicación profética de Cristo, confirmada con milagros, alcanza su cima en el misterio pascual que es *la palabra suprema del amor divino* con que el Padre ha querido *hablarnos*» ¹¹¹.

Ahora bien, la pascua de Cristo se hace presente con la plenitud de su contenido en la eucaristía. A través de ésta el Padre que está en los cielos continúa dirigiendo incesantemente a la Iglesia y al mundo la suprema palabra en que se expresa su amor infinito. Todas las otras formas de predicación, aunque muy necesarias, quedan forzosamente muy por debajo del insuperable anuncio del plan divino de salvación que tiene lugar en la celebración eucarística. Todo el conjunto de actos que constituyen lo que globalmente llamamos evangelización, tanto la inicial como la catequética, convergen hacia la celebración de la eucaristía ¹¹², donde Dios perpetúa su palabra definitiva, dirigiéndola a cada hombre con la máxima intimidad, y donde el hombre se sumerge con la máxima plenitud posible en Dios por el conocimiento y el amor.

La eucaristía, pues, se vincula con la predicación —que es uno de los «sectores» sobre los que recae directamente la colegialidad— bajo dos aspectos, a saber, en cuanto que su celebración, para que responda a la voluntad de Cristo, debe ir acompañada de la proclamación de *toda* la palabra divina y en cuanto que ella misma, en su realidad objetiva, es perpetuación de la suprema palabra de Dios al hombre, de una palabra en que se sintetiza toda la revelación de Dios acerca de Sí mismo y de su designio salvífico para con los hombres. Quien celebra la eucaristía hace profesión de acoger todo el misterio de Dios y su universal voluntad salvífica de la humanidad entera. La eucaristía, efectivamente se sitúa en el contexto del misterio trinitario, por ser el sacrificio del Hijo ofrecido al Padre en el Espíritu Santo, como de una manera o de otra proclaman todas las Plegarias eucarísticas; y, a la vez, en ese sacrificio se contiene el *sí* de Dios a la salvación de todos, puesto que el cuerpo de Cristo fue entregado y su sangre derramada por todos para el perdón de los pecados y para introducir, también a todos, en la posesión de todos los bienes contenidos en la

110. Amplia exposición de estas ideas en F. X. DURRWELL, *La eucaristía, sacramento pascual*, que es un intento de exponer la vida cristiana a la luz de la pascua de Cristo, contenida y perpetuada en la eucaristía para los hombres de todos los tiempos.

111. SÍNODO EPISCOPAL 1971, *De sacerdotio ministeriali*, p. 1, n. 1.

112. Cfr. SC 10; LG 11a, 17; PO 5b; AG 9b.

alianza nueva y eterna, una alianza que da la salvación total y definitiva¹¹³.

Después de este recorrido, hay que volver al tema de las relaciones entre ministerio eucarístico del obispo e Iglesia para fijar las últimas conclusiones. Creo que es necesario reafirmar definitivamente que este ministerio se dirige ante todo a la Iglesia universal y debe ser definido en función de ella. Sólo en el interior de la comunión con la Iglesia universal cada obispo puede tener garantía segura de anunciar y transmitir en su pureza original la totalidad de la fe, así como de contribuir a la maduración o desarrollo coherente de esa misma fe, en cuya comprensión la Iglesia —la Iglesia universal ante todo— debe progresar hasta el fin de los tiempos¹¹⁴, preparándose así activamente para su encuentro definitivo con el Señor el día de su venida. Igualmente la «palabra» objetiva —el «*visibile verbum*» del vocabulario agustiniano— que es la celebración misma de la eucaristía, por ser palabra que sintetiza todo el misterio de Dios y todo su designio de salvación sobre los hombres, no puede menos de dirigirse en primer término a la Iglesia universal, porque sólo ésta es capaz de acoger y desarrollar en plenitud —con la plenitud relativa que afecta a todo lo humano, máxime en este mundo— la totalidad de aquel designio. Para ulterior desarrollo de este punto habría que tener en cuenta todo lo dicho anteriormente sobre la eucaristía como sacrificio de alianza universal, en la que se expresa concretamente y se actualiza todo el contenido del plan de salvación.

La celebración de la eucaristía, en cuanto acto que renueva el sacrificio de la cruz, no puede ser propiamente un acto colegial, porque implica de por sí un máximo absoluto cuya plenitud no puede crecer por muchos que sean los ministros celebrantes o concelebrantes. Pero se conecta intrínseca y necesariamente con la colegialidad de los obispos por todas las razones indicadas que podrían sintetizarse en la formulación siguiente: el obispo recibe su ministerio eucarístico por medio de un sacramento que tiene como efecto propio el de insertarlo como miembro en un colegio universal, al cual está encomendada la tarea colegial de predicar íntegra e incontaminadamente todo el evangelio mediante la palabra o de viva voz y mediante la actualización perpetua de su contenido por la administración de los sacramentos, sobre todo por la celebración del sacrificio-sacramento de

113. Sobre todos estos puntos es sumamente interesante JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, particularmente los números 3-4, 9-11: AAS 72 (1980) 117-121, 130-142.

114. Cfr. DV 8b-c.

la eucaristía. Es decir, la responsabilidad de que se conserve y se celebre en la plenitud de su contenido el sacrificio-sacramento de la eucaristía recae primordialmente no sobre cada obispo individual, sino sobre el colegio en el que es introducido por la consagración episcopal.

Este último punto —que me parece de considerable importancia— se encuentra bien fundamentado en la doctrina del Concilio Vaticano II. Describiendo la misión de los apóstoles y su contenido, dice el Concilio: «Así como Cristo fue enviado por el Padre, así El envió a los apóstoles, llenos del Espíritu Santo para que, predicando el evangelio a toda criatura, no sólo anunciaran que el Hijo de Dios, con su muerte y resurrección, nos libró del poder de Satanás y de la muerte y nos condujo al reino del Padre, sino que también *renovasen por el sacrificio y los sacramentos la obra de salvación que proclamaban*»¹¹⁵. La promoción de la vida sacramental y sobre todo eucarística queda incluida dentro de la misión evangelizadora que Cristo encomendó colegialmente a los apóstoles. Y esta idea es confirmada en otra parte cuando el Concilio dice: «Creemos que el Señor entregó todos los bienes de la nueva alianza a un solo colegio apostólico, presidido por Pedro, para establecer el único cuerpo [místico] de Cristo en la tierra»¹¹⁶.

Aunque el acto de consagrar la eucaristía no es colegial, es, sin embargo, *comunitario* en grado supremo, porque, cualquiera que sea el modo de la celebración eucarística, ésta es siempre y necesariamente acto de Cristo y de la Iglesia¹¹⁷. Nada puede haber tan comunitario como la *alianza* nueva y eterna que se actualiza y presencializa en toda celebración eucarística.

Por eso la colegialidad —que es una forma privilegiada de encarnar la *alianza* o la *comunión*¹¹⁸— ha de tener su centro en la eucaristía y adquiere su mejor expresión cuando ésta es concelebrada. El Concilio Vaticano II hace notar que uno de los modos como desde los primeros tiempos se «vivió» el misterio de la colegialidad —mucho antes de que ésta fuera formulada en sus términos propios— fue la participación de varios obispos en la consagración de uno nuevo¹¹⁹, la cual tenía lugar durante la celebración de la eucaristía, según costumbre universal de la Iglesia¹²⁰. Supuesto —como se dijo en su lu-

115. SC 6.

116. UR 3, párrafo último.

117. Cfr. PO 13c; PABLO VI, *Mysterium fidei*: AAS 57 (1965) 761-762.

118. PABLO VI, *Alocución del 12-X-1969 en la inauguración de la sesión extraordinaria del Sínodo de Obispos*: AAS 61 (1969) 717.

119. Cfr. LG 22a.

120. Por eso, hablando de los presbíteros, el Vaticano II presenta la conce-

gar— que la Iglesia es una *comunidad eucarística*, este aspecto del misterio eclesial tiene que realizarse muy particularmente entre los obispos mismos, sobre todo cuando concelebran la eucaristía.

Al término de esta exposición sobre el ministerio eucarístico del obispo, se podría sugerir una última idea esclarecedora de cuanto se viene diciendo. En el orden humano la vida en plenitud es una *convivencia*. Análogamente —aunque la analogía sea bien remota— el episcopado de la Iglesia es con propiedad un *co-episcopado*. Cada obispo lo es en cuanto miembro que vive en comunión jerárquica con los otros miembros y con la cabeza del colegio episcopal, el cual se define ante todo por orden a la Iglesia universal. Ello no sólo no impide, sino que, por el contrario, reclama que en el seno del colegio se hallen presentes las diversidades humanas de raza, cultura, nación, etcétera¹²¹. Es el colegio, en cuanto representante de la Iglesia universal, el que debe cuidarse de que todas esas legítimas diversidades obtengan una expresión y una encarnación *eclesialmente correcta*.

Existen, desgraciadamente, casos extremos en que un obispo rompe la comunión jerárquica con los miembros y con la cabeza del colegio episcopal, sin dejar por ello de ser obispo. Pero éstos son casos-límite, anómalos teológicamente, y que, por lo mismo, no pueden servir como principio para estructurar una teología sobre el episcopado.

b) *Ministerio eucarístico del presbítero e Iglesia*

En este punto haré sólo algunas indicaciones sumarias. La genuina naturaleza del ministerio se expresa en el episcopado, el cual, por lo tanto constituye el punto de referencia obligado en el tratamiento del ministerio que ejercen los presbíteros. Creo que el principio fundamental sobre el ministerio presbiteral es el expresado por el Concilio Vaticano II en el párrafo siguiente: «Los presbíteros, a una con los obispos, de tal manera participan del mismo y único sacerdocio y ministerio de Cristo, que la unidad misma de consagración y de misión requiere su comunión jerárquica con el orden de los obispos, la cual a veces manifiestan del modo óptimo en la concelebración litúrgica, al mismo tiempo que profesan celebrar en comunión con ellos la sinaxis eucarística»¹²². Aquí el presbiterado es definido en primer

lebración eucarística como el signo óptimo para expresar la comunión que reina entre ellos mismos y con los obispos (PO 7a). Pero es claro que este signo de comunión adquiere su máxima expresividad en la concelebración practicada por obispos, pues ellos son «los sacerdotes sumos».

121. Cfr. LG 22b.

122. PO 7a.

término por orden a Cristo, o como participación en su sacerdocio y ministerio; y en seguida se añade su relación al *orden de los obispos*, es decir, al colegio episcopal con cuyos miembros y cabeza los presbíteros deben mantenerse en *comunidad jerárquica*. Esta comunión consiste, por parte de los presbíteros, en que, teniendo presente «la plenitud del sacramento del orden de que gozan los obispos, reverencien en ellos la autoridad de Cristo pastor»; y por parte de los obispos, en que «por virtud del don del Espíritu Santo otorgado a los presbíteros, tienen a éstos como los obligados colaboradores y consejeros en el ministerio y oficio de enseñar, de santificar y de apacentar al pueblo de Dios»¹²³.

El dato que principalmente importa subrayar es que la conexión no se hace entre un presbítero y un obispo, sino propiamente entre los presbíteros y el *orden de los obispos* o colegio episcopal. Esta conexión de naturaleza —podríamos decir— ontológica debe expresarse en una acción conjunta o en una comunión operativa que se orienta en primer lugar hacia el término propio del colegio de los obispos, o sea, a la edificación de la Iglesia universal, al servicio del entero cuerpo místico de Cristo. «El ministerio de los presbíteros —dice el Vaticano II— por estar unido con *el orden episcopal*, participa la autoridad con que Cristo mismo edifica, santifica y rige *a su cuerpo*»¹²⁴: al cuerpo místico que es la Iglesia universal. La razón última de todo ello es que por el sacramento de la ordenación los presbíteros participan en la universal misión de los apóstoles y de Cristo mismo¹²⁵. «El don espiritual que los presbíteros recibieron en la ordenación los prepara no a una misión limitada y restringida, sino a la misión universal y amplísima de la salvación hasta lo último de la tierra, pues cualquier ministerio sacerdotal participa de la misma universal amplitud de la misión confiada por Cristo a los apóstoles. Porque el sacerdocio de Cristo, del que los presbíteros se han hecho realmente partícipes, se dirige necesariamente a todos los pueblos y a todos los tiempos y no está reducido por límite alguno de sangre, nación o época»¹²⁶.

Esto implica que el presbiterado no será comprendido debidamente, cuando se piensa sólo en la relación de un presbítero con el que llamamos *su* obispo, es decir, con el obispo de la diócesis local. El presbiterado confiere un ministerio de colaboración con *el orden*

123. PO 7a,b.

124. PO 2c; cfr. LG 28a-b.

125. Cfr. LG 28a-b; PO 2b,d, 6a.

126. PO 10a.

o colegio de los obispos y que, por lo mismo, debe ser concebido, a semejanza de ese colegio, en función de la Iglesia universal. Hablando del ministerio de los jesuitas-presbíteros, dice Juan Pablo II que su misión «hoy como ayer y como siempre consiste en ayudar al Papa y al colegio apostólico a conseguir que la Iglesia toda entera avance por el gran camino trazado por el Concilio»¹²⁷. Ahora bien, es evidente que esta noción del ministerio presbiteral no puede limitarse a un determinado número de presbíteros, sino que vale igualmente para todos. El presbítero se inserta en el servicio directo a la Iglesia universal *en cuanto colaborador del colegio de obispos*.

El presbítero es, por tanto, un servidor o ministro de la Iglesia universal, aunque de hecho su vida transcurra tal vez en el interior de una pequeña comunidad. El ministerio del presbítero «tiende siempre a la unidad de la Iglesia entera y a reunir en ella a todas las naciones (...). Toda la vida del presbítero ha de estar informada por el espíritu de catolicidad, es decir, por el sentido de la universalidad de la Iglesia, de manera que reconozca gozosamente todos los dones del Espíritu, les abra espacio de libertad y los ordene al bien común»¹²⁸. Pero todo esto lo realiza no como primer responsable, sino como colaborador del colegio de obispos.

La colaboración se extiende a los campos o sectores ministeriales, designados comúnmente por el Concilio Vaticano II con la fórmula ternaria de enseñar, santificar y regir a la comunidad cristiana. Y así nos acercamos al objetivo propio de esta exposición. El presbítero, aunque llamado a colaborar con el colegio de obispos en todos los ministerios, de hecho presta su colaboración máxima mediante la celebración de la eucaristía, en la que se halla la fuente y cima de su vida sacerdotal¹²⁹. Es en la eucaristía, celebrada dentro del contexto de que se habló a propósito del obispo, donde el presbítero cumple principalmente su misión de ser, a semejanza de Jesús, «hombre para los demás». La idea ha sido expuesta por Juan Pablo II en los términos siguientes: «Precisamente porque Jesús fue con toda perfección 'hombre para los demás' al entregarse totalmente en la cruz, por eso mismo el sacerdote es más que nada siervo y 'hombre para los demás' cuando actúa *in persona Christi* en la eucaristía, guiando a la Iglesia en dicha celebración, en la que se renueva el sacrificio de la cruz. Por-

127. JUAN PABLO II, *Alocución del 27-II-1982 a los superiores mayores de la Compañía de Jesús*, n. 7. «Documentos Palabra» 1982, 72, p. 88. La misma idea reaparece en el n. 11, p. 89-90.

128. SÍNODO EPISCOPAL, 1971, *De sacerdotio ministeriali*, p. 1, n. 6.

129. Cfr. PO 5b, 13c, 14b.

que en el diario culto eucarístico de la Iglesia se predica la 'Buena nueva' que los apóstoles fueron enviados a proclamar en toda su plenitud; la obra de nuestra redención se actualiza de nuevo (...). Al celebrar la eucaristía, los sacerdotes nos hallamos en el corazón mismo de nuestro ministerio de servicio, de 'prodigar al pueblo de Dios los cuidados del pastor'. Todos nuestros afanes pastorales resultan incompletos hasta que nuestro pueblo no sea llevado a participar plena y activamente en el sacrificio eucarístico»¹³⁰.

La conclusión de todo esto es bien importante y de gran actualidad. El presbítero debe mostrar que él se siente y actúa como ministro de la Iglesia universal sobre todo en el modo de celebrar la eucaristía, reconociendo en ella «todo el bien común espiritual de la Iglesia»¹³¹ y aceptando las consecuencias que esto implica en todos los órdenes. Jesús murió para «congregar en unidad a los hijos de Dios que estaban dispersos» (Jn 11,52), y con ello señaló para siempre el criterio supremo al que el presbítero debe ajustarse en la celebración de la eucaristía, donde, por contenerse todo el bien de la Iglesia, se celebra particularmente el misterio de su propia unidad.

El Concilio Vaticano II ofrece todavía otro punto de vista interesante para contemplar la primaria vinculación del presbítero con la Iglesia universal. Entre los obispos existe el vínculo de la colegialidad que los hace ministros de la Iglesia entera en el interior del colegio, es decir, manteniendo la comunión jerárquica de cada uno con los demás y con el Papa. Entre los presbíteros no existe colegialidad. Pero el Concilio Vaticano II habla de algo que tiene una cierta semejanza y que está expresado con la fórmula *fraternidad sacramental*. «Los presbíteros —dice—, introducidos por la ordenación en el orden del presbiterado, están *todos* unidos entre sí por una íntima *fraternidad sacramental*»¹³². Esta fraternidad tiene alcance universal en doble sentido. Primero, en cuanto abarca y unifica a todos los presbíteros, sean diocesanos o religiosos¹³³. Segundo, en cuanto que los inserta a todos, global y unitariamente, en el colegio de obispos para servir, bajo la presidencia de éstos, a la Iglesia universal. Supuesta la inserción de todos los presbíteros en una sola entidad —una *fraternidad*— de dimensiones universales, cada uno de ellos es, en primer

130. JUAN PABLO II, *Homilía del 4-X-1979 en Filadelfia, USA* (durante la misa celebrada para sacerdotes, seminaristas y religiosos) n. 3: AAS 71 (1979) 1202.

131. PO 5b; JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 12: AAS 72 (1980) 144.

132. PO 8a. La *Lumen gentium* emplea una expresión equivalente. Dice así: «Como fruto de la común ordenación sagrada y de la común misión todos los presbíteros están unidos entre sí *por íntima fraternidad*» (LG 28c).

133. LG 28b.

término, un servidor o ministro de la Iglesia universal, y para cumplir debidamente el ministerio que se le encomiende en una determinada comunidad necesita asumir ante todo lo que llamamos *sensus Ecclesiae*, es decir, un espíritu abierto a la comunión universal para tomar de ella las directrices que hagan fecundo su trabajo en un lugar concreto.

La *universal fraternidad* de presbíteros insertada en el *universal colegio* de obispos: ésta me parece la expresión primaria del ministerio instituido por Cristo en la Iglesia. «El doble vínculo producido por la celebración de la eucaristía y por la ordenación compromete a fondo a todos los ordenados. La comunidad entre obispos y sacerdotes y de los sacerdotes entre sí no proviene únicamente de la fe y del bautismo, sino también de una fraternidad creada por el Espíritu del orden, común a todos»¹³⁴ y puesta por ese mismo Espíritu al servicio de la unidad universal, para que el entero cuerpo de los fieles con sus pastores sea un único templo donde el Espíritu Santo more complacido.

Carecería de sentido concebir la fraternidad presbiteral como un «poder» de alguna manera contrapuesto al colegio de obispos, enfrentado con él o autónomo. La fraternidad hace que los presbíteros se sientan corporativamente comprometidos con todo el colegio de obispos para administrar a todos los hombres los bienes de la salvación.

Ahora bien, el signo perfecto de la fraternidad presbiteral, como de todo lo referente al ministerio, es la eucaristía la cual adquiere su máxima expresividad cuando es concelebrada. Y con esto tenemos ya la conclusión. El presbiterado inserta en una comunidad o fraternidad universal que tiene su centro y expresión culminante en la común celebración de la eucaristía¹³⁵. Por consiguiente el ministerio del presbítero, visto a la luz de la eucaristía, se orienta en primer término al servicio de la Iglesia universal y compromete a vivir en una atmósfera interior de comunión universal.

3. Capitalidad de Cristo, eucaristía e Iglesia

La Sagrada Escritura contiene rica doctrina sobre la capitalidad de Cristo, bien hablando de ella en general, bien al exponer alguno de los misterios por los cuales Cristo ha sido constituido cabeza de la

134. CONSIGLIO PONTIFICIO PER I LAICI, *I sacerdoti nelle associazioni di fedeli. Identità e missione*, Roma, 1981, n. 43, p. 36. Cfr. J. ESQUERDA, *Teología de la espiritualidad sacerdotal*, Madrid, 1976, 135-136, 147.

135. Cfr. SC 57.

Iglesia, o bien, finalmente, presentando a la Iglesia misma como cuerpo de Cristo. A todo esto habría que añadir los grandes pasajes bíblicos sobre el señorío de Cristo que nos ayudan a comprender el alcance absolutamente universal de su capitalidad. No voy a ocuparme de ninguno de estos temas; todos ellos son como el punto de partida y el presupuesto para el desarrollo de lo que ahora me interesa proponer. Compendiando todo eso en un breve enunciado, se podría decir que Cristo vivió todos los misterios, particularmente el misterio pascual —que es la síntesis y plenitud de los demás— en cuanto cabeza de la humanidad. Por eso el fruto de los sacramentos, así como el de los otros medios de vida cristiana, consiste fundamentalmente en insertarnos en el misterio pascual. Bastará recordar los grandes textos bíblicos sobre el bautismo y la eucaristía (cfr. Rom 6,3-11; 1 Cor 10,16-17; 11,23-29 y par.).

El Magisterio de la Iglesia presenta en esta misma perspectiva, o desde la idea clave de la capitalidad, tanto los misterios de Cristo como la vida de los cristianos¹³⁶. La teología igualmente ha prestado gran atención al tema. La capitalidad y el señorío de Cristo son misterios tan centrales que, de una manera o de otra, han de hacerse presentes siempre a una reflexión teológica seria, tanto en el campo de lo que llamamos dogmática como de la moral.

Presuponiendo todo esto, ahora es necesario estructurar una exposición que pueda contribuir a esclarecer el tema de las relaciones entre Iglesia particular e Iglesia universal a través de la eucaristía. Para facilitar el razonamiento, voy a tomar como punto de referencia el misterio pascual que, por su valor de síntesis, preserva mejor que otros del peligro de dispersión.

A mi juicio, el principio clave es el siguiente: Jesucristo vivió el misterio pascual como cabeza de la Iglesia, más aún, de la humanidad entera y ha establecido que ahora, en la renovación eucarística de este misterio, sea representado El mismo precisamente en cuanto cabeza. Creo que todos los conceptos enunciados se basan en datos incontrovertibles, cuyo fundamento último es la fe de que por la eucaristía se renueva o perpetúa el misterio pascual. Ahora bien, el hecho mismo

136. Como documento particularmente representativo puede citarse Pío XII, *Mystici corporis*: AAS 35 (1943) 193-248, sobre todo 206, 207, 208, 230-231. Y después está la «mole» teológica del Vaticano II, del que se puede citar en particular LG 7, 8a, 18a, 43a, 48b (donde la gran idea sobre el sacramento universal de salvación está vinculada a la de la Iglesia considerada precisamente como cuerpo de Cristo); SC 6,7c (el sujeto del «culto íntegro» que se ofrece al Padre es «el cuerpo de Cristo juntamente con su cabeza»), 26b, 47-48; AA 2a; PO 2a-b; PC 1b; OE 2; AG 7b; UR 3, párrafo último.

de la renovación o perpetuación implica que es Cristo quien continúa actuando como cabeza, sirviéndose del ministerio de un hombre el cual es tomado por El para que sirva de expresión visible, sacramental y pública de su propia capitalidad. De aquí la importancia primordial del ministerio para que la Iglesia mantenga su propia *identidad de cuerpo de Cristo*, continuador de su misma misión¹³⁷.

a) *Representación de Cristo cabeza por los ministros de la Iglesia*

Todos los datos antes enunciados son firmes teológicamente. Pero será conveniente documentar un poco el último, o sea, el relativo al ministro en cuanto representante de Cristo, y esto no de cualquier manera sino bajo la modalidad precisa de cabeza. La presencia de Cristo en el ministro de la eucaristía es una verdad que el Magisterio de la Iglesia viene proponiendo desde el Concilio de Trento¹³⁸. El mismo Concilio añade que el sacrificio de la eucaristía es idéntico al de la cruz, del que difiere únicamente por el modo de la oblación. En teología la idea de que las palabras de la consagración son proferidas en persona de Cristo es antiquísima. Pero lo que más importa es que la Iglesia, por el modo de consagrar la eucaristía, está proclamando que el ministro celebrante representa a Cristo mismo en cuyo nombre habla. Y esta razón nos hace retroceder hasta el momento mismo en que la Iglesia «nació»¹³⁹.

En el Magisterio reciente la representación de Cristo por el sacerdote es un principio clave de los numerosos documentos relativos al sacerdocio mismo, a la formación sacerdotal, al sacerdocio común de los fieles, a la eucaristía y a otros temas afines¹⁴⁰. No hay posibilidad de analizar estos documentos, ni es tampoco éste el momento apropiado para hacerlo. Diré solamente algo acerca del Concilio Vaticano II y de algunos documentos posteriores. En lo tocante a este Concilio, lo primero que se advierte es la multitud y variedad de fórmulas em-

137. SÍNODO EPISCOPAL, 1971, *De sacerdotio ministeriali*, p. 1, n. 4, al fin; P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, 206-211.

138. Cfr. CONCILIO TRIDENTINO, *Doctrina de sanctissimo missae sacrificio*, cap. 2: DS 1743.

139. Cfr. B. D. MARLIENGEAS, *Clés pour la théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae*, París, 1978. Trata el tema sólo en la historia de la Iglesia antigua y no toma en consideración ninguno de los documentos del Magisterio reciente.

140. Cfr. G. RAMBALDI, «Alter Christus», «in persona Christi», «personam Christi gerere». *Note sull'uso di tali e simili espressioni da Pio XI al Vaticano II e il loro riferimento al carattere*, en *Teología del sacerdocio*, V: *El carisma permanente del sacerdocio ministerial*, Burgos, 1973, 211-264.

pleadas. Abre la serie la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, diciendo que Cristo «se hace presente en la persona del ministro» del sacrificio eucarístico, porque «ahora se ofrece por el ministerio de los sacerdotes» el mismo que durante la pasión «se ofreció en la cruz»¹⁴¹.

El tema, sin embargo, como se puede presuponer, tiene su principal desarrollo en la Constitución *Lumen gentium* y el Decreto *Presbyterorum ordinis*. En estos documentos aparece no sólo la idea genérica de representación de Cristo, sino también la otra más precisa que se refiere a la representación de El en cuanto que es determinadamente cabeza de la Iglesia, mediador universal, pastor supremo, etc. El primer texto específicamente sacerdotal de la *Lumen gentium* dice que «el sacerdote ministerial por la potestad sagrada de que goza (...), confecciona el sacrificio eucarístico *representando la persona de Cristo*»¹⁴². Esta representación de Cristo tiene su origen histórico en el hecho de que El mismo escogió a unos determinados discípulos —los cuales recibieron el nombre de apóstoles (cfr. Lc 6,13)— «para hacerlos partícipes de su potestad»¹⁴³. Supuesto que los apóstoles participan del *poder* de Cristo, la representación que ostentan no pertenece al orden de lo meramente moral, no se reduce a una simple delegación, como la que, en la vida civil, se concede a un embajador; significa, por el contrario, el otorgamiento de un don *ontológico* que transforma interiormente a la persona, configurándola a imagen de Cristo, una imagen capaz de expresar a Cristo mismo y de hacer, por tanto, que un determinado cristiano lo represente a El personalmente.

El contenido de la *potestad* por la que los apóstoles representaban a Cristo lo determina el Concilio, inmediatamente después de las palabras citadas, sirviéndose de sus frecuentes fórmulas ternarias. Jesús —dice el Concilio— dio a los apóstoles potestad «par *hacer discípulos* de El todos los pueblos, y para *santificarlos y regirlos*», es decir, la potestad que llamamos de magisterio, de santificación y de régimen. Con el uso de esta potestad los apóstoles habían de «congregar la Iglesia *universal*». Es decir, la representación que Jesús comunica a los apóstoles se orienta directamente a la edificación de la Iglesia *universal* mediante el ejercicio de al triple potestad.

Pero el ministerio de los Apóstoles —continúa diciendo el Concilio— había de perpetuarse en la Iglesia, porque el evangelio, a cuya fiel transmisión y actualización está ordenada aquel ministerio, «es

141. SC 7a.

142. LG 10b.

143. LG 19.

en *todo* tiempo para la Iglesia principio de *toda* la vida»¹⁴⁴. Por voluntad de Cristo los apóstoles habían de tener sucesores, que heredasen efectivamente su *potestad* y que, en consecuencia, continuasen representándolo a El mismo. Esos herederos o sucesores de los apóstoles son los obispos, con quienes colaboran subordinadamente los presbíteros y los diáconos. Los obispos, asistidos por sus colaboradores, «presiden en nombre de Dios la grey, de la que son pastores como *maestros* de doctrina, *sacerdotes* del culto sagrado y *ministros de gobierno*»¹⁴⁵. Por eso, «en la persona de los obispos, a quienes asisten los presbíteros, se hace presente entre los fieles Jesucristo el Señor (...), de manera que los obispos cumplen, en forma visible y eminente, las funciones de Cristo mismo *Maestro, Pastor y Pontífice*, y actúan en nombre o en persona de El»¹⁴⁶. Seguidamente la Constitución *Lumen gentium* expone en particular cada uno de esos ministerios que los obispos cumplen en representación de Cristo o como legados y vicarios suyos¹⁴⁷.

Después de esto, la misma Constitución se ocupa de los presbíteros, y es precisamente aquí donde emplea las fórmulas más expresivas. Por el sacramento del orden los presbíteros «quedan configurados a imagen de Cristo, suyo y eterno Sacerdote (...). Hechos partícipes del ministerio de Cristo, *Mediador único* (...), y ejerciendo, en la medida de su autoridad, la función de Cristo, *Pastor y Cabeza*, reúnen la familia de Dios»¹⁴⁸. Estas formulaciones se repiten y amplían en el Decreto *Presbyterorum ordinis*. El ministerio de los presbíteros —dice este documento— «participa en la *autoridad* con que Cristo edifica, santifica y gobierna su cuerpo. Por lo cual, el sacerdocio de los presbíteros presupone, ciertamente, los sacramentos de la iniciación; pero él mismo es conferido por aquel especial sacramento con que los presbíteros, mediante la unción del Espíritu Santo, son sellados con un carácter peculiar y de tal manera quedan configurados con Cristo *Sacerdote* que pueden obrar en persona de Cristo *cabeza*»¹⁴⁹. «Por el sacramento del orden los presbíteros se configuran con Cristo sacerdote, como miembros de la *cabeza*, para construir y edificar *todo su cuerpo* que es la Iglesia, en cuanto colaboradores del orden episco-

144. LG 20a; cfr. DV 4b, 7, 8a.

145. LG 20c. De nuevo, como puede notarse, la fórmula ternaria.

146. LG 21; cfr. ChD 2b.

147. Cfr. LG 25-27.

148. LG 28a. Estas palabras se repiten literalmente en PO 6a.

149. PO 2c.

pal (...). Todo sacerdote representa, a su modo, la persona de Cristo mismo»¹⁵⁰.

En los documentos hasta aquí mencionados, la expresión representar a *Cristo cabeza* se lee únicamente a propósito de los presbíteros. Un importante documento posconciliar la aplica también a los obispos actuando colegialmente con el Papa, lo cual se suponía ya, porque los obispos poseen el ministerio cristiano en plenitud. Pero la aplicación explícita tiene su interés. «Los obispos —dice este documento—, en comunión jerárquica con el Papa, constituyen el colegio episcopal y de esta manera expresan en conjunto y realizan en la Iglesia-sacramento la función de *Cristo cabeza* (...). Sólo al Pontífice Romano y a los obispos, *como a la cabeza en el cuerpo*, compete el ministerio de discernir y armonizar, lo cual supone la abundancia de los dones del Espíritu y el carisma peculiar de ordenar las diversas funciones con íntima docilidad espiritual al único Espíritu vivificante»¹⁵¹. Juan Pablo II, en uno de sus primeros documentos sacerdotales, vuelve a la expresión conocida *in persona Christi*, pero abriéndola a un horizonte trinitario y dándole una fuerza y una plenitud de sentido que nadie habría descubierto en los enunciados anteriores. En la mente de Juan Pablo II, el ministerio establece conexión no sólo con Jesucristo, sino también, a través de El, con el Padre de quien Cristo es Siervo. Nuestro sacerdocio —dice el Papa— es «ministerial. Realizamos una función mediante la cual Cristo mismo 'sirve' incesantemente al Padre en la obra de nuestra salvación. Toda nuestra existencia sacerdotal está y debe estar impregnada profundamente por este servicio, si queremos realizar de manera real y adecuada el sacrificio *in persona Christi*»¹⁵². Pero este *in persona Christi* es interpretado con un realismo impresionante. «El Sacerdote —dice Juan Pablo II— ofrece el santo sacrificio *in persona Christi*, lo cual quiere decir mucho más que 'en nombre' o también 'en vez' de Cristo. 'In persona': es decir, *en la identificación específica, sacramental con el sumo y eterno Sacerdote*, que es el autor y el sujeto principal de este sacrificio, el cual, ciertamente, no puede ser sustituido por nadie»¹⁵³.

A la vista de estas formulaciones aparece clara una cosa bien importante, a saber, que en el lenguaje teológico existe una serie de ex-

150. PO 12a; cfr. A. GARCÍA SUÁREZ, *El lugar del ministerio en el misterio de Cristo*. «Diálogo Ecuménico» 5 (1970) 389-416.

151. CONGR. DE REL. E INST. SECULARES-CONGR. DE OBISPOS, *Mutuae relationes*, n. 6: AAS 70 (1978) 477-478.

152. JUAN PABLO II, Carta del 8-IV-1979 a los sacerdotes, n. 4: AAS 71 (1979) 399.

153. JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 8: AAS 72 (1980) 128-129.

presiones todas las cuales significan lo mismo, puesto que el Concilio Vaticano II y los documentos posteriores las usan indistintamente. Tales son, por ejemplo, participar en la autoridad de Cristo, en su sacerdocio, en sus atributos de maestro y pastor, de mediador único entre Dios y los hombres, de cabeza de toda la Iglesia. En todas estas formas de participación o de asimilación a Cristo sacerdote se entra por virtud de una sucesión apostólica transmitida a través del sacramento del orden el cual imprime un *carácter*, que es precisamente el que capacita para *representar a Cristo Cabeza* y para actuar en nombre suyo o con su autoridad en el interior de la comunidad cristiana.

La representación de Cristo cabeza y la actuación en su nombre es inherente a todos los actos ministeriales. Pero tiene su expresión culminante en la eucaristía. «Los presbíteros —dice la *Lumen gentium*— cumplen su ministerio sagrado sobre todo en el culto o asamblea eucarística, donde, obrando en la persona de Cristo y proclamando su misterio (...), renuevan y aplican en el sacrificio de la misa el único sacrificio del Nuevo Testamento, a saber, el de Cristo mismo que se ofrece al Padre como víctima inmaculada»¹⁵⁴, o como «*nuestra pascua* en la cual se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia»¹⁵⁵.

Y ahora es ya fácil llegar a la conclusión. Si Cristo ofreció el sacrificio pascual de Sí mismo en cuanto cabeza de la Iglesia entera, más aún, de toda la humanidad, y si El quiere renovar ese sacrificio en la eucaristía sirviéndose del ministerio de un sacerdote que lo represente a El mismo no de cualquier manera, sino determinadamente en cuanto cabeza, se sigue con toda evidencia que el ministerio eucarístico del presbítero debe ser definido, como la capitalidad de Cristo, en función de la Iglesia universal y, mediante la Iglesia también en función de o como servicio a la humanidad entera. Cristo es sacerdote de la Iglesia y del mundo. El sacerdote cristiano es asumido por Cristo como instrumento de su sacerdocio universal, como signo vivo de que Cristo mismo continúa perpetuando su sacrificio pascual, en el que se contiene la salvación de todos los hombres, hasta que llegue el día de la consumación final.

A esta luz creo que carecen enteramente de base los intentos de vincular el sacerdocio primariamente con la Iglesia particular y de querer definirlo en función de ella. Estas teorías terminan haciendo del presbítero un simple delegado del obispo, perdiendo de vista lo fundamental, o sea, que el presbítero es, en virtud del sacramento

154. LG 28a. Las mismas ideas se repiten en PO 2d, 13c.

155. PO 5b.

recibido, un ministro de Cristo que lo representa a El en cuanto cabeza. Con ello no se da al presbítero ningún acta de independencia en relación con el obispo. Lo único que se hace es situar el ministerio del presbítero y, por tanto, el del obispo, que posee la plenitud ministerial, en su verdadera perspectiva, o sea, en cuanto participación en la capitalidad sacerdotal de Cristo mismo, la cual no puede ser empequeñecida hasta el extremo de pensar que su término de referencia propio y primario, el que sirve para definirla y comprenderla en plenitud, sea una Iglesia particular. El problema último y definitivo que se ventila en todo esto es dilucidar si el centro de la Iglesia está en el obispo, pastor de una Iglesia particular, o en Cristo cabeza de la Iglesia universal y de la humanidad entera.

Precisamente esta referencia primaria a Cristo cabeza permite comprender en su misma raíz el motivo específicamente sacerdotal que obliga al sacerdote a cultivar un espíritu misional en el que tenga cabida con holgura no sólo la Iglesia entera, sino también el mundo con todos sus problemas; la participación que Cristo concede de su capitalidad obliga —mucho más que cualquier precepto positivo— a procurar que ese magnífico don fructifique en bien de todos los hombres ¹⁵⁶. Las mismas palabras con que es consagrada la eucaristía proclaman altamente cuál ha de ser el horizonte hacia el que el sacerdote debe dirigir su mirada y orientar su ministerio; a él se le concede consagrar un cuerpo *entregado* y una sangre *derramada por todos* para el perdón de los pecados.

De esta doctrina se sigue inmediatamente una conclusión importantísima, a saber, que la celebración de la eucaristía es, por su misma naturaleza, un acto *jerárquico*, el supremo acto jerárquico, puesto que el ministerio alcanza su cima mediante esta celebración. Aquí encontramos también el dato clave para esclarecer en su misma raíz las relaciones entre sacramento del orden y eucaristía. Por una parte, es verdad que el orden capacita para celebrar la eucaristía y, en este sentido, tiene una cierta prioridad, porque prepara la persona del ministro. Pero, contemplando el misterio cristiano globalmente, se debe afirmar que la prioridad compete a la eucaristía. Existe el sacramento del orden porque Cristo quiso renovar mediante la eucaristía su sacrificio pascual, sirviéndose del ministerio de unos hombres que han de representarlo a El precisamente en cuanto cabeza del nuevo y universal pueblo de los hijos de Dios. Aquí, en la referencia a esta voluntad de Cristo, se encuentra el fundamento para comprender, en la medida

156. Cfr. AG 39a.

de lo posible, los sacramentos del orden y de la eucaristía, sus relaciones mutuas, la proyección de ambos sobre la Iglesia y sobre la humanidad y, por último, el origen estrictamente cristológico de la índole jerárquica que es inherente a la celebración de la eucaristía. El modo como Cristo instituyó la eucaristía explica el modo como está constituida la Iglesia. La eucaristía es el misterio sumamente comunitario, porque en ella Cristo se da a todos del modo supremo y, a la vez, el sumamente jerárquico, porque a través de ella Cristo proclama y realiza bajo el símbolo visible del sacrificio-sacramento su atributo de cabeza de toda la Iglesia y mediador único de todos los hombres ante Dios.

b) *Profundización eucarística en el misterio de la redención y de la Iglesia*

Aquí, en el contexto de una eclesiología eucarística, se nos ofrece la posibilidad de una nueva profundización en el misterio de la redención operada por Cristo y, en consecuencia, de la Iglesia misma y del ministerio por el cual ella aplica a los hombres la redención de Cristo. Creo que a la luz de la exposición anterior se comprende como evidente, o poco menos, la identidad en el contenido real de varios títulos de Cristo, como los de cabeza, mediador, sacerdote. En estos títulos y en otros análogos, como el de pastor, se compendia y se unifica toda la actividad salvífica de Cristo desde el momento mismo de la encarnación. La salvación no es un cúmulo de cosas, procedentes de títulos de Cristo autónomos e inconexos, sino la expresión dinámica de la unidad ontológica de Cristo mismo. Si Cristo es uno, la salvación tiene que ser también una en sí misma y dotada de eficacia capaz de unir a todos los hombres que la acogen.

Pero si nos fijamos en los títulos mencionados de Cristo, vemos que unos se le aplican metafóricamente como el de cabeza y de pastor; otros, por el contrario, en sentido propio como el de mediador y sacerdote. Ahora bien, para una profundización en el misterio lo propio debe ser preferido a lo metafórico. Vamos a centrarnos, por tanto, en los dos títulos de mediador y de sacerdote.

Cristo realiza estos títulos de manera original que trasciende todo cuanto se puede encontrar no sólo en pueblos gentiles, sino también en el Antiguo Testamento. La carta a los Hebreos es documento de excepción en esta materia. Es la carta del sacerdocio de Cristo y, a la vez, el escrito del Nuevo Testamento en que se expone con mayor profundidad el tema de su mediación. La atribución indiscriminada a

Cristo de los títulos de mediador (cfr. Heb 8,6; 9,15; 12,24) y de sacerdote (cfr. Heb 5,5-10; 7,21, etc.) presupone que bajo los dos se expresa la misma realidad. La carta, sin embargo, desarrolla con preferencia el tema del sacerdocio. Y esto creo que obedece a una razón profunda. De suyo, el título de mediador no especifica la naturaleza o contenido de la mediación; ateniéndonos al solo vocablo, el mediador puede cumplir su función de modos muy diversos. En cambio, el título sacerdote es, ya de por sí, más preciso. Sacerdote es quien cumple su ministerio sobre todo por vía de sacrificio. Al proclamar a Cristo sacerdote, estamos afirmando que El realizó su obra de mediación primordialmente por vía de sacrificio, o sea, ofreciéndose El mismo al Padre en el Espíritu Santo como víctima por toda la humanidad. Creo que ésta es precisamente la idea clave de la carta a los Hebreos. Lo típico de la mediación de Cristo consiste en ser una *mediación sacerdotal*, es decir, una mediación centrada en el ejercicio del sacerdocio, que procede del sacerdocio y que lo expresa. Por eso hay que afirmar con la carta que toda la nueva alianza, sellada en la sangre de Jesús, descansa en o sobre su sacerdocio¹⁵⁷. Nuestro Sumo Sacerdote —dice la carta— «se ha manifestado ahora, en la plenitud de los tiempos, una sola vez *para destruir el pecado mediante el sacrificio de Sí mismo*» (Heb 9,26).

Esto nos permite comprender que la capitalidad de Cristo, de la que tantas veces habla San Pablo, se realiza sobre todo por vía de inmólación, es decir mediante la actualización de lo que llamamos sacerdocio. Creo que es también el sacerdocio el contenido de lo que San Juan expresa reiteradamente con el vocablo «consagración»¹⁵⁸. Cristo es cabeza en cuanto sacerdote y ha sido «consagrado» por el Padre para ser sacerdote de la humanidad. Bajo vocabularios diversificados, de acuerdo con la propia mentalidad de los hagiógrafos, se expresa un mismo misterio de fe.

En el sacerdocio de Cristo, un sacerdocio cuya víctima es El mismo, tenemos la clave para interpretar toda su obra de mediador único. El sacerdocio nos descubre igualmente el ápice de esa misma mediación. Es la carta a los Hebreos la que nos da esta comprensión sacer-

157. Cfr. L. SABOURIN, *Redención sacrificial*, Bilbao, 1969, y sobre todo C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, París, 1953.

158. Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, 185-188. El ministro de la Iglesia es, por tanto, un instrumento que proclama ante la Iglesia misma y el mundo la soberana voluntad salvífica del Padre para con todos los hombres, una voluntad que es imperante o preceptiva y, al mismo tiempo, llena de un amor totalmente gratuito, más aún, *misericordioso*. Un magnífico desarrollo de estas ideas se contiene en la encíclica *Dives in misericordia* de Juan Pablo II.

dotal-sacrificial de la redención. San Pablo habló muchas veces de la salvación de los hombres por la muerte de Cristo, por su sangre, por la cruz. Y todo el Nuevo Testamento es una expresión admirable del valor capital que la pasión-muerte-recurrección del Señor representa en el conjunto del plan salvífico. La carta a los Hebreos presenta ese cúmulo de datos y de misterios sintetizados en el de Cristo sacerdote que se inmola voluntariamente para salvar al mundo.

Para que todas estas enseñanzas bíblicas tengan algún sentido, se presupone como base indispensable la previa aceptación voluntaria de la muerte por parte de Cristo; de otro modo esa muerte no encarnaría un sacrificio, no podría ser considerada como actualización de un sacerdocio, el cual, para serlo de verdad, tiene que ser ejercitado libremente. Hoy, sin embargo, existen diversas corrientes teológicas en las cuales la muerte de Cristo no tiene ningún valor, ni puede ser considerada como verdadero sacrificio en el que esté sintetizada la obra de la redención de los hombres. En estas teorías el sacerdocio de Cristo es ignorado, y la redención se reduce a un «mensaje» que el profeta Jesús de Nazaret dirigió a los hombres.

Creo que estas teorías se sitúan fuera de las enseñanzas del Nuevo Testamento, para lo cual realizan previamente una «reducción» del mismo eliminando como elaboraciones «teológicas» todo lo que no encaja con posturas prejuzgadas a las cuales quieren someter el dato bíblico, sin tomar en cuenta la tradición y el Magisterio de la Iglesia en orden a fijar los contenidos revelados y la «canonicidad» de los libros en que se hallan.

Pero, dejando esas teorías, vengamos al dato de fe para llegar a la conclusión que interesa en todo este trabajo. La redención de Cristo es una obra que está toda ella cualificada e informada internamente por el sacerdocio. Para Cristo ser redentor, mediador, cabeza, o poseer cualquier otro de los títulos que se le dan en el Nuevo Testamento, consiste ante todo en ser sacerdote. Es decir, todos sus atributos mesiánicos se realizan *sacerdotalmente*. A la vez, el sacerdocio de que está revestido Jesús tiene su punto culminante —su «consumación», como dice la Carta a los Hebreos— en el sacrificio pascual o en la inmólación que El hizo de Sí mismo. La clave, por tanto, para penetrar en el misterio de la redención está dada por el sacerdocio de Cristo y por su sacrificio.

Pasemos ahora del misterio de Cristo al de la Iglesia. Para los ministros de ésta participar en la capitalidad de Cristo significa participar en su sacerdocio, y en ese sacerdocio tal como se da en Cristo, es decir, en cuanto sacerdocio victimante. Vistas así las cosas, lo

propio del sacramento del orden es «captar» a Cristo en el momento y en la disposición de inmolarse como víctima al Padre para salvar a todos los hombres. Ese momento y esa disposición son captados por el sacramento del orden e impresos en el ministro sin perder ninguna de aquellas conexiones históricas que los ligan a la totalidad de los misterios de Cristo, es decir, en cuanto representan el término hacia el que converge toda la vida terrena del Señor y simultáneamente se abren a la perspectiva de su exaltación gloriosa. Pero el «centro» del sacramento del orden y, por tanto, del ministerio que confiere está en el acto por el que Cristo entrega su cuerpo y derrama su sangre por todos los hombres.

Entre la participación en el sacerdocio victimante de Cristo por el sacramento del orden y la renovación del misterio pascual en la eucaristía existe una correspondencia o adecuación perfecta; cada una de estas realidades se comprende en referencia a la otra. El sacramento del orden confiere al ministro de la Iglesia «una identificación específica y sacramental con el Sumo y Eterno Sacerdote» para renovar su mismo sacrificio, entrando en aquel estrictísimo «sacrum», que es la obediente e inefable inmolación de Cristo al Padre para salvación de la humanidad¹⁵⁹.

Hagamos ahora la pregunta difinitiva. ¿Cuál puede ser el término de referencia —el más propio y primario— de un ministerio eclesial que es definido como participación en el sacerdocio de Cristo, de este Cristo considerado y «captado» en el momento y en el acto de inmolarse para reconciliar con Dios a toda la humanidad? ¿Podrá ser la Iglesia particular? Me parece evidente que ese término primario sólo puede ser la Iglesia universal, y ésta no cerrada en sí misma o «extasiada» en la contemplación de su misterio interno, sino misionalmente abierta a la humanidad entera para llevarle un don que ella posee por pura gracia, pero que no puede reservarse para sí sola, porque es Cristo quien lo destina a todos y para que les llegue efectivamente ha convertido a la Iglesia en «sacramento universal de salvación»¹⁶⁰.

Un ministerio, visto a la luz de Cristo sacerdote, es forzosamente un ministerio abierto, más aún destinado al servicio de la humanidad universal; este servicio lo presta con todas sus actualizaciones, pero sobre todo por la celebración del sacrificio eucarístico donde se renueva el sacrificio pascual ofrecido por Cristo al Padre para salvar a todos los hombres, introduciéndolos en la plena posesión de todos los

159. JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 8: AAS 72 (1980) 128-129.

160. LG 48b; cfr. GS 45a; AG 1a, 5a.

bienes de la alianza nueva y eterna de la que es ese sacrificio pascual es prenda y garantía definitiva.

Así, pues, la eclesiología eucarística nos conduce a una profundización en la obra de la redención y en la naturaleza del ministerio. Y esto mismo revierte en una mejor comprensión de las relaciones entre eucaristía e Iglesia. En efecto, un ministerio visto a la luz del sacerdocio de Cristo en el que hace participar, y del misterio pascual, a cuya renovación destina¹⁶¹, no puede tener otro término primario de referencia que la Iglesia universal, a la que pone en la máxima urgencia y necesidad de abrirse misionalmente a todos los hombres para hacerlos partícipes de la salvación.

Para concluir la exposición del tema tratado en esta sección, digamos que a la luz del sacerdocio de Cristo es como mejor se comprende la índole jerárquica de la celebración de la eucaristía. El sacerdocio de Cristo, como se ha visto, es la realización culminante de su capitalidad universal. La participación que de él confiere el sacramento del orden, sitúa al ministro en una posición jerárquica, la cual le da capacidad para renovar un sacrificio que Cristo ofreció como sacerdote-cabeza de la Iglesia, de la humanidad y de todo el cosmos. Desde Cristo también, desde el sacrificio pascual que El ofreció como sacerdote y que es renovado por los ministros de la Iglesia en la eucaristía, es como estos ministros cumplen del modo más excelente su función jerárquica «formar y dirigir el pueblo sacerdotal»¹⁶². Por eso el ministro, al obrar en nombre de Cristo, obra también en nombre de toda la Iglesia que edifica o forma precisamente ejerciendo su ministerio¹⁶³.

4. *Eucaristía y propiedades de la Iglesia*

Ya en un apartado anterior se dijo que la Iglesia es una comunidad *eucarística*. Ello implica, ya de por sí, que todas las propiedades de la Iglesia han de tener en la eucaristía su realización culminante. Pero quizá sea conveniente reflexionar sobre el tema, porque pienso que se puede aportar alguna clarificación de interés para una mejor comprensión de las relaciones entre eucaristía e Iglesia.

161. Cfr. JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 2, 9, pp. 115-116, 130-134.

162. LG 10b; cfr. SC 26, 33b. El tema de la conexión y armonía entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, salva su distinción, es tratado con particular interés por Juan Pablo II. Cfr. Carta del 8-IV-1979, n. 3-4: AAS 71 (1979) 396-400; *Dominicae cenae*, n. 2, pp. 115-116. Véase también SÍNODO EPISCOPAL, 1971, *De sacerdotio ministeriali*, p. 1, n. 4, 6.

163. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.* III, 82,1 comparado con 82,6; 7 ad 3.

Las propiedades de la Iglesia a veces son consideradas como simples cualificaciones que se añaden al ser o a la naturaleza de la Iglesia y la determinan parcialmente. La unidad afectaría a «un sector» del misterio de la Iglesia, la catolicidad a otro, y así sucesivamente. Personalmente pienso que esta comprensión no es acertada. A mi juicio, cada propiedad de la Iglesia contiene la totalidad del misterio, sólo que expresado desde una perspectiva o una modalidad peculiar. La Iglesia no es *una* por una sola parte de sus elementos constitutivos, *santa* por otros, *católica* por otros, y *apostólica* por otros. Es una, santa, católica y apostólica por la *totalidad de su ser*. Ello implica que el contenido objetivo de cada propiedad se identifica con el de cada una de las otras y con el de todas juntas. Y así, cada una de ellas entra en la definición de todas las demás, y todas en la definición de cada una. La unidad, por ejemplo, es santa, católica y apostólica. Y con las otras propiedades se pueden hacer formulaciones análogas.

a) *Unidad*

La conexión entre eucaristía y unidad está claramente afirmada en la Sagrada Escritura (cfr. 1 Cor. 10,17), y la reflexión teológica de todos los tiempos se ha complacido en ponerla de relieve. Un representante destacado de esta tradición teológica es Santo Tomás¹⁶⁴. Pero después de él los teólogos y los Concilios han seguido pensando sobre el tema con el intento de comprenderlo cada vez mejor.

El Concilio Vaticano II relaciona la eucaristía con la unidad de la Iglesia de dos maneras: en cuanto *signo* y en cuanto *causa*. «El Sacramento del pan eucarístico *simboliza y produce*, la unidad de los fieles que en Cristo constituyen un solo cuerpo»¹⁶⁵. Los fieles, «alimentados con el Cuerpo de Cristo en la sagrada liturgia eucarística, muestran de modo concreto la unidad del pueblo de Dios, *significada con propiedad maravillosamente realizada* por este augustísimo sacramento»¹⁶⁶. La razón es evidente. Por la eucaristía todos recibimos bajo *signos* el único Cuerpo de Cristo, el cual tiene virtud efficacísima para transformarnos en El mismo, es decir, para extender hacia nosotros y *producir* en nosotros una participación de su misma unidad. La unidad de Cristo tiene que reflejarse en la unidad de la Iglesia,

164. Cfr. *S. Th.* III, 73,3,5. Una buena exposición del tema con frecuentes referencias a Santo Tomás puede verse en P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, 300-364.

165. LG 3.

166. LG 11a; cfr. 26a, 48b, 50d; SC 47-48; ChD 11a; UR 2a, 15a, c, 22b.

que es su cuerpo. Y entre todos los «medios» de que Cristo se sirve para producir la unidad está en primer término la donación de su cuerpo y sangre en la eucaristía.

La unidad producida por la eucaristía es, ciertamente, unidad de fe, pero sobre todo de caridad, porque la caridad es en el orden de lo virtuoso el efecto más propio de la eucaristía¹⁶⁷ y porque se presupone en quien recibe la comunión. A primera vista, esto puede parecer elemental, pero entraña importantes consecuencias prácticas. Puesto que la unidad de la Iglesia es primariamente unidad eucarística, y para recibir la eucaristía se requiere la caridad como disposición previa, se sigue que la unidad más propia de la Iglesia, aquella que le da ser cuerpo de Cristo en plenitud, sólo reside en los cristianos que viven en estado de gracia santificante. El pecador creyente es, sin duda, miembro de la Iglesia¹⁶⁸, pero su pertenencia a esta Iglesia sufre una mutilación esencial; quienes viven en pecado grave no pueden expresar la plena unidad de la Iglesia, la que le compete por voluntad de Cristo. Como, por otra parte, la Iglesia es indefectible y no puede dejar nunca de ser la esposa fiel del Señor (cfr. Ef. 5,25-27), hay que admitir como dato incuestionable que la Iglesia no puede constar nunca de sólo pecadores, porque éstos son incapaces de expresar todo el contenido de unidad querido por Cristo¹⁶⁹. Una Iglesia compuesta sólo por personas que estuviesen en pecado grave no podría celebrar la eucaristía, la cual, como se ha dicho reiteradamente, es centro y cima de toda la vida cristiana.

La fe y la caridad que brotan de la eucaristía no son sólo virtudes internas e invisibles del espíritu, sino virtudes *profesadas*, es decir, proclamadas y expresadas visiblemente sobre todo por medio de la celebración misma¹⁷⁰. Y esto creo que tiene hoy singular importancia.

167. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.* III, 75, 1; 79, 1 ad 2; *In Ioannis evangelium lectura* 6,52, ed. R. CAI, Taurini-Romae, 1952, n. 960, 962-963. Una excelente exposición del pensamiento de Santo Tomás sobre este punto ha sido hecha por S. M.^a RAMÍREZ, *La eucaristía y la paz*, en «Ciencia Tomista» 79 (1953) 163-228. El artículo está estructurado fundamentalmente conforme a este esquema: la eucaristía es el sacramento de la caridad; la caridad, por su parte, es la virtud de la paz; por consiguiente, la eucaristía es también el sacramento de la paz. Lo que más interesa es el punto primero que el autor desarrolla extensamente. Creo que puede ser también de alguna utilidad mi libro *La Iglesia misterio de comunión*, Salamanca, 1965, 322-341.

168. Cfr. LG 8c, 11b, 14b; UR 6-7.

169. Cfr. GS 43f. Sobre este punto escribí con algún detenimiento en *La Iglesia misterio de comunión*, 139-193.

170. Santo Tomás asienta el principio de que los sacramentos son expresión del culto cristiano y *profesión* de la fe (cfr. *S. Th.* III, 63,1). Y luego repite insistentemente que los sacramentos son *fidei protestationes*. El Vaticano II recoge esta idea y la expresa varias veces (cfr. LG 11a; SC 59a; PO 4b).

El ministro de la eucaristía y quienes participan en ella se comprometen públicamente con la totalidad de la fe de la Iglesia. Hoy no es infrecuente hablar de cristianos que se dicen identificados con la Iglesia sólo parcialmente¹⁷¹. Sin entrar en juicios de conciencia que sólo Dios puede pronunciar, es necesario decir que la celebración de la eucaristía en ese estado, constituye objetivamente lo que desde siglos se viene llamando «*ficción*», que atenta contra el significado mismo del sacramento, impide su efecto y, de suyo, supone por parte del sujeto un pecado grave.

En todo esto hay un consenso generalizado entre los teólogos. Pero creo que se puede avanzar algo más. Cuando decimos que la unidad de la Iglesia es significada y producida por la eucaristía, ¿a qué nos referimos?, ¿a la eucaristía como sacramento o a la eucaristía como sacrificio? Los textos antes citados del Vaticano II hablan «del sacramento del pan eucarístico» con que los fieles «son alimentados», y si alguien se fijase en estas expresiones, vincularía la unidad de la Iglesia de manera si no exclusiva, por lo menos primaria, con la eucaristía en cuanto sacramento. Pero en el Concilio se encuentran también otros datos que es preciso tomar en consideración. Así, por ejemplo, dice que «la genuina naturaleza de la Iglesia» se pone de manifiesto por medio de la liturgia «sobre todo en el divino *sacrificio* de la eucaristía»¹⁷². Ahora bien, si es el sacrificio eucarístico el que expresa en sumo grado o con toda perfección la naturaleza de la Iglesia entera, ese mismo sacrificio tiene que ser también la mejor expresión de esta propiedad de la Iglesia que es su unidad. «El *sacrificio* eucarístico» —dice también el Concilio— es «fuente y cima de toda la vida cristiana»¹⁷³. Están después los múltiples pasajes que hablan del *sacrificio* eucarístico como acto culminante de todo el ministerio del presbítero¹⁷⁴, o que presentan ese mismo sacrificio como el momento de máxima tensión escatológica de la Iglesia y el más fuerte vínculo de unión con quienes nos precedieron en la fe¹⁷⁵. Juan Pablo II completa la doctrina del Concilio diciendo expresamente que «la eucaristía es, por encima de todo, un sacrificio: sacrificio de la redención y al mismo tiempo sacrificio de la nueva alianza»¹⁷⁶.

171. Cfr. J. SCHUMACHER, *Reflexiones acerca de la identificación parcial con la Iglesia*, en «Scripta Theologica» 13 (1981) 115-142.

172. SC 2.

173. LG 11a; cfr. SC 10; PO 5b-c.

174. Cfr. LG 28a; PO 2d, 13c, 14b; SÍNODO EPISCOPAL, 1971, *De sacerdotio ministeriali*, p. 1, n. 4g.

175. Cfr. LG 49, 50d.

176. JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 9: AAS 72 (1980) 130.

Todo este conjunto de textos o ideas conciliares conduce con certeza a la conclusión de que la plena unidad de la Iglesia está no en la sola recepción común de la eucaristía, sino en la común oblación del sacrificio del que se participa después por la comunión, la cual aparece así en su verdadera índole de banquete *sacrificial* y no queda reducida a un simple banquete en que se festeja la fraternidad o amistad de los comensales. La eucaristía —dice Juan Pablo II— produce en los cristianos una unión con Cristo parecida a la que fue otorgada a los apóstoles el Jueves Santo para formar la Iglesia. Pero esto —continúa diciendo— «no se realiza sólo mediante el hecho de la unión entre los hombres, mediante la experiencia de fraternidad a la que da ocasión el banquete eucarístico. La Iglesia se realiza cuando en aquella unión y comunión fraternas, celebramos el sacrificio de la cruz de Cristo, cuando 'anunciamos la muerte del Señor hasta que venga', y luego cuando, compenetrados profundamente con el misterio de nuestra salvación nos acercamos comunitariamente a la mesa del Señor, para nutrirnos sacramentalmente con los frutos del santo sacrificio propiciatorio»¹⁷⁷.

¿Tiene esto alguna consecuencia para la vida práctica de la Iglesia? Creo que sí, que tiene varias e importantes. Para una participación «consciente, piadosa y activa» en la celebración de la eucaristía se requiere que los cristianos se dejen instruir por la palabra de Dios, le den gracias, se alimenten de la mesa del Señor, pero también y como presupuesto fundamental, que «se ofrezcan» al Padre juntamente con la víctima que es Cristo mediador, «para ser consumados», gracias a El, «en la unidad con Dios» y entre sí¹⁷⁸. Esta idea de la coinmolación de los cristianos con Cristo es de gran importancia para comprender el misterio de la eucaristía¹⁷⁹. En efecto, Cristo se inmola como cabeza de la Iglesia, es decir, asumiendo a la Iglesia entera en su inmolución, una inmolución en la que renueva su propio sacrificio ofrecido por todos los hombres para salvarlos. La Iglesia, por tanto, es máximamente una, cuando toda ella estrechamente unida a Cristo se coinmola con El para salvación de la humanidad entera cumpliendo así su destino

177. JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 4, p. 120. Ya antes había escrito que, si bien la eucaristía «fue siempre y debe ser ahora la más profunda revelación y celebración de la fraternidad de los discípulos y confesores de Cristo, no puede ser tratada sólo como una 'ocasión' para manifestar esta fraternidad». (*Redemptor hominis*, n. 20: AAS 71 [1979] 312).

178. SC 48; cfr. LG 11a; PO 5c.

179. Las Plegarias eucarísticas le prestan singular atención y acogida. Pedimos ser transformados «en ofrenda permanente» (III Plegaria), ser «en Cristo víctima viva» para alabanza del Padre (IV Plegaria), que el Padre «nos acoja juntamente con la oblación de su Hijo» (II Plegaria de la Reconciliación).

de ser sacramento universal de salvación. Por la coinmolación victimal con Cristo, la Iglesia se acerca, con la máxima perfección posible en este mundo, a su modelo ejemplar que es la Virgen María en el acto de inmolarsse con Cristo para salvación universal. De María, en efecto, dice el Vaticano II que, «cuando es anunciada y venerada, atrae a los fieles hacia su Hijo, hacia su *sacrificio* y hacia el amor del Padre»¹⁸⁰. María atrae hacia el sacrificio de Cristo a los fieles no aisladamente o de manera sólo individual, sino en cuanto que forman el universal cuerpo de Cristo en este mundo que se coinmola con su cabeza para salvar a todos. En la vida de la Iglesia lo cristológico y lo mariano se complementan como consecuencia de que Cristo se inmoló asociando consigo o asumiendo la compasión de su Madre, que es también Madre de la Iglesia.

Y ahora continuemos en el análisis de la unidad de la Iglesia a la luz de la eucaristía. Esa unidad, considerada en el momento de su máxima realización terrena, está definida por dos notas: es unidad *sacrificial* o de victimación con Cristo y unidad *misionera*. Lo «misionero» está en la prolongación de lo «sacrificial». Significa que el sacrificio en que la Iglesia se coinmola con Cristo no tiene toda su razón de ser en el interior de la Iglesia misma, sino que está intrínsecamente vinculado con la humanidad entera. Es en la celebración de la eucaristía donde la Iglesia experimenta con mayor viveza y urgencia su constitutivo deber de llevar la salvación a todos los hombres. Así se explica un fenómeno observable en la Iglesia. La intensidad de vida eucarística despierta y promueve el celo misional. Por el contrario, la decadencia de la fe y piedad eucarística se traduce en desaliento misional y en falta de entusiasmo por comunicar a los hombres los bienes que Cristo vino a traernos. Presentar un supuesto sacerdocio «misionero» como ideal para superar lo que se llama desfiguración «eucarístico-sacralizante» del sacerdocio es desconocer los términos mismos del problema que aquí se ventila.

La unidad de la Iglesia, tal como es significada y producida por la eucaristía, tiene otra característica sobre la cual es necesario decir algo. La comunidad eucarística no se define como simple multitud agrupada. Tiene una configuración específica impuesta por la naturaleza misma de la eucaristía en cuanto sacrificio. La comunidad que celebra la eucaristía posee unidad, pero unidad orgánica, jerárquica, «apostólica», o como cada uno prefiera llamarla. La razón de esto se contiene en lo dicho ya anteriormente. La misa, en efecto, es un sacrificio jerár-

180. LG 65.

quico. Jesucristo se inmola como cabeza de la Iglesia y de la humanidad y quiere que este atributo suyo de capitalidad se manifieste en el ministro a quien El otorga una participación «capital» con la finalidad precisa de que pueda renovar el sacrificio de salvación. Y así como Cristo hace o forma la Iglesia como cuerpo suyo sobre todo mediante el sacrificio pascual, así también, análogamente, el ministro forma la comunidad cristiana, en cuanto asamblea unida, principalmente por medio del sacrificio eucarístico. Todos los cristianos —dice el Vaticano II— «tienen en la celebración litúrgica [de la eucaristía] una parte propia, no confusamente, sino cada uno a su manera»¹⁸¹. Es en la eucaristía donde se manifiesta en toda su plenitud la índole jerárquica de las acciones litúrgicas¹⁸².

Esta cualificación de la unidad de la Iglesia como eucarístico-jerárquica implica una consecuencia práctica que me parece importante. Esa unidad es fruto de un ministerio, concretamente del ministerio eucarístico, en el cual son asumidos y alcanzan su máxima virtualidad unificante todos los dones y ministerios existentes en la comunidad. El ministro de la eucaristía —sea el presbítero, sea, con mayor razón, el obispo— tiene la misión inderogable e indelegable de ser creador de unidad en el interior de la comunidad de la Iglesia. El presbítero, y más aún el obispo, es un ministro puesto al servicio de la comunión. «Los presbíteros —dice el Vaticano II— están puestos en medio de los laicos para conducirlos a la unidad de la caridad (...). Por tanto es incumbencia de ellos armonizar las diversas mentalidades de manera que nadie se sienta extraño en la comunidad de los fieles. Son defensores del bien común, cuyo cuidado tienen en nombre del obispo, y, al mismo tiempo, asertores intrépidos de la verdad, a fin de que los fieles no sean llevados de acá para allá por cualquier viento de doctrina»¹⁸³.

Durante los últimos años se ha introducido en bastantes sitios la práctica de resolver los problemas pastorales «democráticamente», o a base del número de votos. Creo que esto presupone desconocimiento de la naturaleza de la unidad de la Iglesia y de las comunidades que existen dentro de ella. Es unidad que no se consigue por

181. LG 11a.

182. Cfr. SC 26.

183. PO 9c; cfr. LG 32c; SÍNODO EPISCOPAL, 1971, *De sacerdotio ministeriali*, p. 1, n. 6. Este Sínodo pide al presbítero que se comporte siempre como quien debe ser «signo eficaz de unidad» (Ib., p. 2, I, n. 2). Para orientar debidamente la valoración de los carismas dentro de la comunidad eucarística es de capital importancia LG 3-4, 12 y sobre todo AG 4.

votos, sino por el ejercicio responsable de un ministerio que Cristo instituyó para ese fin. En el seno de las comunidades cristianas el sacerdote es ante todo «un artífice de unidad», que se ha de lograr mediante el anuncio de la palabra divina y la administración de los sacramentos, sobre todo de la eucaristía¹⁸⁴. El sistema de unidad impuesta o lograda por votos conduce irremediabilmente a la formación de grupos rivales, enfrentados en la lucha por hacer triunfar sus puntos de vista, de modo semejante a como los partidos políticos luchan por el poder. Pero esto es inconciliable con una vida comunitaria que quiera inspirarse en la realidad espiritual de la Iglesia, tal como ésta se manifiesta en los sacramentos y de modo supremo en la eucaristía. Las luchas por el «poder» extinguen el espíritu, deforman sus carismas y terminan olvidando «la dimensión trascendente de todo compromiso en la Iglesia»¹⁸⁵.

La unidad de la Iglesia es unidad eucarístico-sacrificial; brota de la coinmolación con Cristo para salvación del mundo entero. Ahora bien, una coinmolación con Cristo, que sea efectiva y no meramente verbal, está en el polo opuesto de cualquier apetencia de «poder». El sacerdote debe esforzarse por lograr, de la comunidad en la que ejerce su ministerio, que todos sus miembros se unifiquen en una real coinmolación con Cristo, poniendo al servicio de esta finalidad los dones específicos de su sacerdocio jerárquico y asumiendo con modestia, pero también con firmeza las responsabilidades indelegables que le impone un sacerdocio igualmente indelegable. La comunidad unificada en la coinmolación con Cristo es el sujeto más apto para recibir los dones de un Espíritu que primero reposó con toda plenitud en Cristo para guiarlo y fortalecerlo en la gran obra de ofrecerse como víctima pascual para la salvación del mundo entero.

Al término de esta exposición sobre la índole eucarístico-sacrificial de la unidad de la Iglesia es prácticamente superfluo detenerse a mostrar que la unidad, de que se trata es ante todo la unidad universal, la que brota del único Cristo cabeza de todos y del único sacrificio que El ofreció para salvar a todos. Es unidad que rebasa los límites de la misma Iglesia universal y que, por lo mismo, exige a esta Iglesia vivir en una tensión misionera siempre creciente y cada día más sentida.

184. CONSIGLIO PONTIFICIO PER I LAICI, *I sacerdoti nelle associazioni di fedeli. Identità e missione*, n. 7,1, p. 43.

185. IBIDEM, *I sacerdoti...*, n. 4.2.1, p. 33.

b) *Santidad*

La especial vinculación de la santidad de la Iglesia con la eucaristía es cosa evidente. Basta recordar lo dicho sobre la unidad. Así como Cristo es el «santo» y el «consagrado» de Dios principalmente y de manera suprema en el misterio de su inmolación pascual¹⁸⁶, así también la Iglesia es *de Dios*, se somete a su acción y se le entrega del modo supremo cuando por la eucaristía se coinmola con Cristo en el Espíritu Santo para gloria del Padre y salvación de los hombres. Durante la vida presente no es ni siquiera pensable otro modo de unión con Dios comparable a éste. Nunca la Iglesia es tan cuerpo de Cristo como cuando se hace una sola víctima con El en el sacrificio para luego alimentarse de El mismo en el sacramento. Y el Espíritu Santo nunca inhabita en la Iglesia tan profundamente como cuando la ve sacrificial y sacramentalmente identificada con Aquel que se definió a sí mismo como el templo nuevo donde se ofrece el culto perfecto.

Estas sencillas, pero a la vez fundamentales, consideraciones muestran la importancia decisiva que para la vida y santificación de la Iglesia tiene la celebración de la eucaristía. Este valor supremo de la eucaristía, en orden a la santidad, no depende del modo de la celebración, es decir, de que la misa sea celebrada con pueblo numeroso y activamente participante. Desde luego que la participación numerosa es sumamente deseable. Pero el valor supremo de la eucaristía es el intrínseco al sacrificio mismo, valor que no puede faltar, aunque la misa sea celebrada por el sacerdote a solas. Porque si bien es verdad que a la Iglesia se le pide *ofrecerse* ella misma, con una iniciativa inmolaticia, su índole verdaderamente victimal se la da Cristo, que es quien la asume y la sumerge en su propio sacrificio cualquiera que sea el modo como éste es celebrado. La postura de quienes dicen que, si no tienen pueblo asistente y participante, prefieren no celebrar la misa, carece de fundamento teológico, y da la impresión de considerar el misterio eucarístico según modelos más bien sociales.

Dos singulares expresiones de la santidad son el desprendimiento de lo terreno para estar con Dios y la cooperación con Dios en el orden de la gracia para hacer que ésta penetre cada vez más en la vida de los hombres. La eucaristía realiza estas dos cosas en grado sumo.

186. Cfr. JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 8: AAS 72 (1980) 127. No en vano la idea de «consagración» de Cristo tiene un puesto destacado en la última cena del Señor y en su oración «sacerdotal».

«Por el sacrificio eucarístico —dice el Vaticano II— la Iglesia pasa incesantemente con Cristo al Padre»¹⁸⁷: lo cual implica que entonces su desprendimiento de lo terreno es el máximo posible en este mundo. La Iglesia, como realidad humana debe progresar continuamente en la asimilación del don que Dios le hace con la eucaristía para vivir de El; pero, de suyo, el tipo de desprendimiento de que la Iglesia hace «profesión» celebrando el sacrificio eucarístico, es el máximo posible en este mundo.

También la cooperación salvífica con Dios adquiere en la eucaristía su realización suprema. Casi siempre esta cooperación ha sido considerada sólo en el orden individual, o como cooperación personal. Creo, sin embargo, que el tema de la cooperación a la gracia de Dios debe ser situado en el marco comunitario de la Iglesia. ¿Y qué cooperación podrá prestar esta Iglesia comparable al hecho de sumergirse por el sacrificio en el misterio pascual de Cristo donde se contiene la salvación para todos? Se trata, ciertamente, de un misterio inefable en el que nuestros razonamientos apenas pueden penetrar. Pero creo que su solo enunciado basta para comprender que aquí nos encontramos con un verdadero máximo. Como se dijo antes, la Iglesia debe esforzarse para asimilar el misterio cada vez más, sumergirse hasta bajuras cada vez más hondas; pero jamás podrá encontrar un tipo de cooperación con Dios que supere al que es propio de la coinmolación eucarística con Cristo, la cual se asienta en la fuente misma de la gracia, que es el misterio pascual del Señor, y alcanza directamente a todos los hombres, puesto que su cuerpo ha sido entregado y su sangre derramada por todos. Si la Iglesia es sacramento universal de salvación, eso se realiza sobre todo, a través de la eucaristía, principalmente en su modalidad de sacrificio.

La santidad de Dios se muestra, entre otras cosas, en haber dado a la Iglesia el sacrificio eucarístico para ofrecérselo. «Santo eres en verdad, Señor —dice la III Plegaria eucarística— y con razón te alaban todas las creaturas, ya que por Jesucristo, tu Hijo, Señor nuestro, con la fuerza del Espíritu Santo das vida y santificas todo, y congregas a tu pueblo sin cesar *para que ofrezca en tu honor un sacrificio sin mancha desde donde sale el sol hasta el ocaso*». Y si Dios quiere mostrar su santidad por este medio, se comprende que la Iglesia al celebrar el sacrificio, se adentra en lo profundo de su designio santificante para asimilarlo y para introducirlo en la humanidad.

187. AG 15b.

Esta santidad de la Iglesia, tal como la eucaristía la descubre y la exige, es en primer término la santidad de la Iglesia *universal* y esta misma considerada, como ya se dijo de la unidad, no a la manera de un don que pudiera ser disfrutado en el interior de la comunidad cristiana, sino como una fuerza de Dios que cae sobre la Iglesia para crear en ella una urgencia cada vez más apremiante de consagrarse plenamente a la salvación de todos los hombres. En la eucaristía está la santidad *de* todos y la santidad *para* todos. Por lo cual carecería de sentido considerar dicha santidad primariamente en función de una Iglesia particular o de cualquier otro grupo reducido. La santidad de la Iglesia, vista a la luz de la eucaristía requiere por exigencia intrínseca una apertura misional de amplitud tan vasta como el mundo. Cuanto la Iglesia se inserta más profundamente en Cristo, tanto más se siente urgida desde El, a trabajar por la salvación de los hombres. La eucaristía proclama de modo supremo que la santidad es vocación no sólo de todo cristiano sino también de todo hombre, porque todos están llamados a la concreta unión con Cristo que se realiza por medio de la eucaristía¹⁸⁸.

c) *Catolicidad*

Hablando genéricamente, la catolicidad indica plenitud, totalidad de bienes salvíficos y de personas llamadas a la salvación. La catolicidad enuncia de modo más inmediato lo que pudiéramos llamar vocación misionera de la Iglesia, la cual, sin embargo, hemos visto que está ya reclamada en sumo grado por la unidad y por la santidad. Es un hecho que las propiedades de la Iglesia poseen un contenido idéntico.

El Concilio Vaticano II estudia la catolicidad juntamente con la unidad bajo la fórmula de *unidad católica*¹⁸⁹. Entre los bienes integrantes de esta unidad católica se hallan las diversas vocaciones cristianas, los dones mediante los cuales alcanzan la perfección de santidad a que están destinadas y todos los valores inherentes a las diversas situaciones en que se encuentran los hombres: diversidad de países, de razas, de culturas, etc.

¿Hay algún modo de relacionar todo esto con la eucaristía? Creo que sí. La vinculación de todas las vocaciones en la eucaristía es evidente. La vocación cristiana que engloba todas las otras consiste

188. Cfr. LG 3.

189. Cfr. LG 13.

en la santidad, para cuya consecución efectiva la eucaristía cumple una función primordial, como se acaba de ver. Bienes tan incorpóreos como la comunicación del Espíritu Santo y la inhabitación de la Santísima Trinidad se realizan en su máxima plenitud durante la vida presente por medio de la eucaristía. Y esto creo que es necesario tenerlo especialmente en cuenta ahora, cuando ciertas formas de carismatismo dan la impresión de que a veces cargan el acento de manera un tanto unilateral en lo subjetivo, en lo inaprensible, en lo que parece ser más un impulso o «inspiración» que una realidad consistente, mediante la cual cada uno se conecta con la gran comunidad de la Iglesia como miembro suyo. El supremo «canal» de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia entera y en cada cristiano es la eucaristía.

Pero la santidad, simbolizada, causada y exigida por la eucaristía, no es una santidad abstracta, sino la que se expresa concretamente en las diversas formas de vida cristiana como son el laicado, la vida religiosa y el ministerio. Todas estas expresiones concretas, y a la vez diversificadas, de santidad son elementos constitutivos de la catolicidad y ponen muy bien de manifiesto la conexión entre esta propiedad de la Iglesia y la eucaristía.

A la catolicidad pertenecen también otra serie de valores humanos, algunas de cuyas grandes categorías —raza, cultura, etc.— fueron indicadas anteriormente. ¿Qué conexión tienen estos bienes *católicos* con la eucaristía? Creo que el problema tiene una solución fácilmente comprensible. El sacrificio eucarístico es Cristo mismo inmolándose y asumiendo en su inmolación a la Iglesia. Pero esta Iglesia asumida por Cristo es la que concretamente existe, o sea, la que «tiende a recapitular la humanidad entera con todos sus bienes»¹⁹⁰, raciales, culturales y de cualquiera otra índole para ofrecerlos, en el Espíritu Santo, a Cristo mismo y por Cristo al Padre.

La eucaristía no nos dice *a priori* cuáles son los concretos bienes humanos asumidos por Cristo. Se trata de bienes que no nacen al interior de la redención, sino que tienen su origen «en el beneficio del Creador»¹⁹¹. Pero sí sabemos *a priori* que la eucaristía asume —en la forma indicada— todos los bienes humanos, cualesquiera que éstos sean, porque si bien en principio hay que distinguir entre orden de creación y orden de salvación¹⁹², sin embargo la creación entera, y por tanto, todos sus bienes están ordenados a la salvación¹⁹³. Desde

190. LG 13b.

191. LG 33a.

192. Cfr. GS 39b-c.

193. Por eso el designio de salvación comienza por la obra de la creación. Un

siempre la Iglesia se fundamentó en los sacramentos, sobre todo en la eucaristía, para mantener, frente a cualquier forma de gnosticismo o de maniqueísmo, que el Dios creador y el Dios salvador es uno solo, el cual en su unidad hace que todo lo creado sirva a la consecución del bien salvífico.

Esta catolicidad reflejada en la eucaristía es, ante todo, la universal. Solamente la Iglesia universal puede encarnar con perfección —con la perfección relativa de este mundo— la totalidad de expresiones de la vida cristiana, así como ella sola puede recapitular la humanidad entera con todos sus bienes para presentarla a Cristo en reconocimiento de su señorío universal. Creo que no tendría sentido hablar de una Iglesia que fuese particular y, a la vez, capaz de recapitular a toda la humanidad total. La totalidad de los hombres y de los bienes humanos sólo pueden integrarse en unidad verdadera cuando ésta es considerada en su alcance absolutamente universal.

d) *Apostolicidad*

Como se ha dicho hace un momento, el Vaticano II considera el tema de las diversas vocaciones cristianas —y, por tanto, la vocación ministerial— en el contexto de la unidad católica, como expresión del conjunto de bienes integrantes de ésta. Pero vamos a ver cómo la vocación al ministerio, y con ella todas las demás que son un bien constitutivo de la Iglesia, aparecen desde la especial conexión que la apostolicidad tiene con la eucaristía.

Se parte del supuesto que la apostolicidad, como las otras propiedades, se asienta sobre la Iglesia entera no sólo sobre un determinado número de cristianos. En el diálogo ecuménico con los protestantes es frecuente distinguir entre apostolicidad de sucesión y apostolicidad de doctrina¹⁹⁴. Es una distinción útil en el concreto campo al que se aplica; pero, en el fondo, es un poco empobrecedora, porque presupone una comprensión «sectorial» de la apostolicidad, la cual, sin embargo, afecta no sólo a unos determinados bienes de la Iglesia, por importantes que ellos sean, sino a la Iglesia en su totalidad. La Iglesia es apostólica por todo su ser¹⁹⁵.

reflejo de ello puede verse con toda claridad en LG 2 y 48a; DV 3; AG 2-3. Todas las Plegarias eucarísticas dan gran relieve a esta visión unitaria e integradora de creación y redención.

194. Cfr. Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, París, 1971, 51-94.

195. Creo que esta comprensión totalizante no sólo brota del interior del misterio de la Iglesia, sino que, además, ha sido expresada con toda claridad por el Concilio Vaticano II en DV 7-8, 10a.

¿Qué conexión existe entre la apostolicidad, íntegramente considerada, y la eucaristía? Creo que la respuesta es fácil si se recuerda un dato expuesto ya anteriormente. La celebración de la eucaristía es un acto esencialmente jerárquico, porque Cristo renueva su sacrificio tal como lo ofreció una sola vez, es decir, en cuanto cabeza de la Iglesia y de la humanidad, para lo cual mediante el sacramento del orden confiere a unos determinados cristianos, una participación de su capitalidad. Ahora bien —como se dijo anteriormente— participación de la capitalidad de Cristo y sucesión apostólica son objetivamente la misma cosa. Y, si alguien no está de acuerdo con este modo de hablar, porque verbalmente da una cierta impresión de equiparar a los apóstoles con Cristo, la doctrina no cambiaría nada diciendo que, a través de la sucesión en la cual se entra mediante el sacramento del orden, los cristianos que lo reciben poseen una peculiar participación —distinta según el «grado» de orden recibido— en la capitalidad de Cristo que capacita al presbítero y al obispo para renovar su sacrificio ¹⁹⁶.

Por otra parte, es evidente que la participación en la capitalidad de Cristo, sólo puede tener como destino propio el edificar la comunidad Iglesia de la que El es cabeza. Es lo que hicieron los apóstoles con el poder recibido de Cristo y lo que hasta el final de los tiempos continuará realizándose por el ministerio de quienes les sucedan. El ministro es —si se puede hablar así— una persona esencialmente relativa; él posee con toda verdad el ministerio recibido de Cristo, pero lo recibe y lo posee para ejercitarlo en bien de una comunidad que, a través de su ministerio, se conecta con los apóstoles y es *apostólica* con toda propiedad.

Mediante la eucaristía, por tanto, se celebra verdaderamente la apostolicidad de *toda* la Iglesia, la de los ministros y de la comunidad por ellos formada. «La eucaristía implica por *su misma naturaleza* la

196. En la teología preconciliar era frecuente reservar la sucesión apostólica para los obispos. Los obispos poseen la sucesión *en plenitud*, como poseen también en plenitud el sacramento del orden y el sacerdocio. Pero los presbíteros reciben, mediante la ordenación una participación incompleta o limitada en esa misma sucesión y por ello precisamente son los auxiliares o cooperadores natos y obligados de los obispos, los cuales *no pueden* prescindir de ellos en el gobierno de la Iglesia (cfr. LG 28a; PO 2b-d, 4a, 5a, 6a, 7a, 10a). De los diáconos el Vaticano II no dice nada que los sitúe en la línea de la sucesión apostólica. Se limita a decir que ocupan «el grado inferior en la jerarquía» (LG 29a). Pero la «jerarquía» es toda ella *apostólica* en virtud del sacramento del orden. Por tanto, también los diáconos participan de alguna manera en la sucesión de los apóstoles. Es difícil precisar en qué consista esta participación, como lo es igualmente captar y expresar de modo satisfactorio la sacramentalidad misma del diaconado.

potestad ministerial, conferida por Cristo a los apóstoles y a sus sucesores —a los obispos con los presbíteros— de realizar sacramentalmente el acto sacerdotal por el que El mismo se ofreció de una vez para siempre al Padre en el Espíritu Santo y se dio «el mismo a los fieles para que sean una sola cosa en El»¹⁹⁷. La apostolicidad es *inherente* a la celebración eucarística, como dice el texto citado, le pertenece por *su misma naturaleza*. De modo que la celebración eucarística dondequiera y como quiera que se realice, es una proclamación o profesión de la apostolicidad.

Esto se comprenderá mejor si, como se dijo anteriormente, la celebración eucarística no sufre la mutilación de ser reducida al solo acto de la consagración estrictamente sacramental, sino que tiene lugar con toda la riqueza de contenido y de significación que el misterio reclama. «Entre los diversos carismas y servicios sólo el ministerio sacerdotal del Nuevo Testamento, que continúa el oficio de Cristo mediador, y difiere del sacerdocio común de todos los fieles esencialmente y no sólo en grado, hace perenne la *obra esencial de los apóstoles*. En efecto, proclamando eficazmente el evangelio, congregando y guiando la comunidad, perdonando los pecados y, sobre todo, *celebrando la eucaristía*, hace presente a Cristo cabeza de la comunidad en el cumplimiento de su obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios»¹⁹⁸. La eucaristía, pues, está en la cumbre de una serie de ministerios *apostólicos* que dan a la comunidad en la que son ejercitados —es decir, a la Iglesia entera— su índole de comunidad genuinamente *apostólica*.

Al hablar del nexo entre eucaristía y unidad, ya se dijo que ésta es fruto de un ministerio que asume todos los dones derramados por el Espíritu Santo en la comunidad para conferirles la perfección suprema de vincularse con la eucaristía, donde se realiza la unidad consumada. Pero aquí, al tratar de la apostolicidad, aparece más claro que la comunidad cristiana es una comunidad *formada* por un ministerio *apostólico* o propio de los ministros¹⁹⁹. Los dones que reparte el Espíritu Santo en la comunidad²⁰⁰, sólo pueden lograr su plena medida eclesial y apostólica cuando son asumidos dentro de un ministerio que Cristo instituyó para continuar ejerciendo visiblemente su

197. SECRETARIADO PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Instrucción* del 1-VI-1962 sobre casos de admisión de cristianos de otras confesiones a la comunión eucarística en la Iglesia católica, n. 2 a): AAS 64 (1972) 519.

198. SÍNODO EPISCOPAL, 1971, *De sacerdotio ministeriali*, p. 1, n. 4.

199. Cfr. LG 10b.

200. Cfr. LG 4, 12b; PO 9a-c; AG 4.

capitalidad y al que, por tanto, incumbe el deber «de no extinguir el Espíritu, sino de probarlo todo y retener lo bueno»²⁰¹.

Un caso particular que sirve para captar el fondo de los problemas que a este respecto pueden presentarse, es el de la vida religiosa, entendida como consagración a Dios mediante la profesión de los consejos evangélicos. El carisma de fundación lo concede Dios indistintamente a hombres y mujeres que viven en las situaciones más diversas. Pero ese carisma no se hace verdaderamente operante y efectivo hasta que los pastores de la Iglesia lo asumen e insertan ordenadamente en el conjunto de la comunidad. «Los obispos, en comunión con el Romano Pontífice, reciben de Cristo cabeza la función de discernir los dones y las atribuciones, de coordinar las múltiples energías y de guiar a todo el pueblo para que viva en el mundo como signo e instrumento de salvación. Por tanto, también a ellos ha sido confiado el cuidado de los carismas religiosos; tanto más que, por virtud de su indivisible ministerio pastoral, son *perfeccionadores* de toda su grey. Y por lo mismo, al promover la vida religiosa y protegerla según sus propias notas características, los obispos cumplen su propia misión pastoral»²⁰². Pues bien, algo parecido hay que decir respecto de cualquier otro carisma. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que sólo los pastores de la Iglesia, los que «heredan» la sucesión apostólica, sean los únicos que tienen iniciativa en la Iglesia. La iniciativa y el apostolado en que se expresan es un deber de todo cristiano²⁰³. Pero volvemos siempre a lo mismo. Las iniciativas deben ser coordinadas por los pastores²⁰⁴. En todos los órdenes de la vida de la Iglesia se cumple lo que el Vaticano II dice concretamente sobre «el sentido de la fe», el cual para que sea criterio seguro en el discernimiento de la verdad revelada debe ejercitarse «bajo la guía del sagrado Magisterio»²⁰⁵.

La comunidad formada por quienes participan en la sucesión apostólica y la ejercen en la celebración de la eucaristía es una comunidad diversificada, en la que han de florecer las diversas vocaciones cristianas, porque todas son necesarias para que se cumpla la misión *apostólica* de la Iglesia²⁰⁶. Es precisamente esta comunidad, internamente

201. LG 12b; cfr. AA 3, al fin.

202. CONGR. DE REL. E INSTITUTOS SECULARES - CONGR. DE OBISPOS, *Mutuae relationes*, n. 9 c): AAS 70 (1978) 479.

203. Cfr. LG 30, 33; AA 2-3.

204. Cfr. LG 18a; PO 9; AA 23-24.

205. LG 12a.

206. Sobre la Iglesia como portadora o sujeto de la universal misión confiada por Cristo a los apóstoles, cfr. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, 182-205.

diversificada, la que Cristo encomendó formar a los apóstoles. La apostolicidad expresada o profesada en la celebración de la eucaristía reclama la diversificación vocacional de los cristianos. De lo contrario, incurriríamos en la contradicción de una apostolicidad no apostólica.

Finalmente, la apostolicidad eucarística es ante todo la universal, la transmitida y actualizada por el colegio de obispos con su cabeza el Papa, que es, en plenitud de sentido, el sucesor del cuerpo o colegio de los apóstoles presidido por Pedro. Ya se dijo, en su propio lugar, que el sacramento del orden tiene como efecto primario el de insertar en un colegio de obispos al que ha sido entregado el ministerio de la Iglesia universal. La potestad de celebrar la eucaristía se comunica en el interior de ese colegio, de modo que la celebración del sacrificio y la apostolicidad que expresa dice orden primariamente a la Iglesia universal. Dentro de cada Iglesia particular el obispo es el garante de la genuina apostolicidad. Pero el tener un ministerio localizado pertenece al obispo en lo que se podría llamar un segundo momento, porque de «primera intención» él es miembro de un colegio con potestad plena y suprema sobre toda la Iglesia.

5. *Eucaristía, virtudes teologales, Iglesia y experiencia de caridad*

Ya se ha dicho que el Vaticano II presenta la Iglesia como comunidad eucarística. Pero la presenta igualmente como comunidad teologal. «Cristo mediador —dice el Concilio— instituyó y mantiene incesantemente en la tierra a su Iglesia santa como comunidad de fe, de esperanza y de caridad»²⁰⁷. Y un poco más adelante dice que «el pueblo mesiánico (...) tiene por ley el mandamiento nuevo de amar como Cristo mismo nos amó»²⁰⁸.

Pablo VI habla expresamente de Iglesia de la caridad²⁰⁹. Para él Iglesia y caridad no son dos realidades simplemente yuxtapuestas y coexistentes; de hecho existen sintetizadas, informándose mutuamente, de manera que la vida de la Iglesia, en cuanto tal, es vida de caridad, como corresponde al cuerpo de Cristo y, a su vez, la caridad tiende, por propia naturaleza, a realizarse en la Iglesia. Una caridad «por libre» o desvinculada de la Iglesia no puede existir, porque el caso representa una verdadera contradicción. Y si alguien, separándose

207. LG 8a; cfr. UR 2b, 3b; GS 42c.

208. LG 9b; cfr. GS 19a, 45a; AA 8c; AG 10.

209. Cfr. PABLO VI, *Alocución del 29-IX-1963 en la apertura de la segunda etapa conciliar*: AAS 55 (1963) 851.

a sabiendas de la Iglesia, conserva la caridad, ello se deberá únicamente a su ignorancia sobre la intrínseca conexión de ambas, o a alguna otra circunstancia que haga de su situación un caso teológicamente anómalo. Y lo que se dice de la caridad, podría decirse igualmente de las otras virtudes teologales. Todas tres son intrínsecamente constitutivas de la Iglesia ²¹⁰.

Ahora bien, si la misma comunidad Iglesia es a la vez eucarística y teologal, ello implica que entre virtudes teologales y eucaristía tiene que existir una conexión estrechísima. El tema apareció ya, aunque de manera un poco tangencial, al hablar de la santidad de la Iglesia y de su expresión eucarística. Si algo hay claro en la vida cristiana, es que la santidad, desde el punto de vista de lo virtuoso, consiste en la práctica perfecta de las virtudes teologales, sobre todo en la caridad, la cual, «como vínculo de perfección y plenitud de la ley (cfr. Col 3,14; Rom 13,10), rige todos los medios de santificación, los informa y los conduce a su fin. De donde la caridad para con Dios y para con el prójimo es el signo distintivo del verdadero discípulo de Cristo» ²¹¹.

Esta sencilla comprobación basta para captar el problema en su misma raíz. La caridad es compendio de toda la santidad, tanto de cada persona como de la comunidad que llamamos Iglesia. Si la santidad de la Iglesia, como se ha visto, tiene su expresión culminante en la eucaristía, otro tanto hay que decir de la caridad. Todos los vínculos existentes entre santidad y eucaristía convergen hacia el fundamental de todos, el que se establece en virtud de la caridad, la cual es principio, impulso y coronación de todo el proceso conducente a una vida cristiana perfecta. La eucaristía es el sacrificio-sacramento del supremo amor de Dios al hombre y simultáneamente el sacrificio-sacramento por el cual el hombre devuelve a Dios, del modo más perfecto posible, el amor que le debe. El amor de Dios al hombre se «canaliza» sobre todo a través de la eucaristía y entraña siempre alguna forma de conexión con ella. Análogamente, el acercamiento del hombre a Dios no puede tener ninguna expresión comparable a la que es propia de la eucaristía, supuesto, como es obvio que ésta sea celebrada dignamente. El intercambio de amor —«redamatio»— y la entrega mutua de los amigos, de Dios al hombre y del hombre a Dios, encuentra en la eucaristía una realización que sólo puede ser superada

210. SANTO TOMÁS, *In symbolum apostolorum expositio*, a. 9, en *Opuscula theologica*, t. 2, ed. R. SPIAZZI, Taurini-Romae, 1954, n. 973-975. Este tema lo desarrollé ampliamente en el libro *La Iglesia misterio de comunión*; es la comunión que se asienta sobre las virtudes teologales y los sacramentos, sobre todo en la caridad y en la eucaristía.

211. LG 42a.

en la bienaventuranza del cielo. Como el Concilio Vaticano II dice reiteradamente, «el sacrificio eucarístico es fuente y *cima* de toda la vida cristiana»²¹².

Supuesto que la Iglesia, por ser comunidad eucarística, es también comunidad de las virtudes teologales y sobre todo de la caridad, se tiene un nuevo punto de referencia para comprobar que la realización primaria de la Iglesia es la universal. Carecería de sentido concebir las virtudes teologales, cuyo motivo es puramente divino y, por tanto, absolutamente universal, como orientadas primariamente a la constitución de una Iglesia particular. Ciertamente, cada cristiano se encuentra en una Iglesia particular y en ella debe ejercitar las virtudes teologales, igual que todas las otras. Pero esas virtudes teologales, si él las practica como requiere la naturaleza de las mismas, le están diciendo clamorosamente que él pertenece ante todo a la Iglesia universal, abierta misionalmente hacia la humanidad entera. El «sentido de Iglesia» es absolutamente inseparable del de misión universal que corre el riesgo de perderse o, al menos, debilitarse cuando se hace de lo particular el centro de la reflexión doctrinal y de la preocupación apostólica.

Dentro del tema general Iglesia, virtudes teologales y eucaristía hay un punto concreto poco estudiado y que en la situación presente merece un análisis más detenido. Me refiero a la experiencia de caridad, de una caridad que sea genuinamente cristiana y eclesial. Vamos, pues, a reflexionar sobre este problema.

Todo el mundo conoce la facilidad con que se apela a la caridad como expediente para eximirse o eximir a otros de obligaciones cuyo cumplimiento resulta costoso. Creo que toda propensión a lo fácil debe ser considerada, ya por principio, sospechosa, cristianamente hablando. La caridad compendia la vida cristiana entera *en su máxima exigencia de santidad*, la cual nunca fue y nunca será empresa fácil para el hombre, antes bien exige grandes esfuerzos en todos los órdenes. Pero, ¿en qué consiste, cómo se obtiene, dónde se asienta la genuina experiencia de caridad? Esto es precisamente lo que ahora hay que dilucidar.

El punto de partida que se presupone a todo razonamiento está dado por la índole eclesial de la caridad. Cuando el Concilio Vaticano II dice que la caridad es «ley» del «pueblo mesiánico»²¹³, se refiere a este pueblo en su totalidad, es decir, a la Iglesia universal; el

212. LG 11a; cfr. SC 10a; PO 5b.

213. Cfr. LG 9b.

hecho de que semejante aserto se encuentre en el capítulo segundo de *Lumen gentium*, que allí propone su teología del pueblo de Dios, indica con toda claridad que el Concilio habla teniendo como fondo la Iglesia entera. Pero, además de que el sentido de la frase conciliar no ofrece ninguna duda, existe la vía empírica para confirmar la idea de universalidad. Ningún cristiano, ninguna comunidad, ninguna Iglesia particular ninguna agrupación imaginable de Iglesias locales puede expresar todo el contenido de la caridad cristiana; ninguno de éstos, por tanto, es el sujeto propio y primario de la experiencia de caridad.

Solamente la Iglesia universal puede expresar con plenitud —con la plenitud relativa de lo creado sobre todo en la vida presente— el contenido de la caridad. La caridad es la fuente de todas las vocaciones, de las que ya conocemos y de las que incesantemente suscita el Espíritu Santo. La caridad informa todos los ministerios, da origen a todas las formas de servicio, vivifica todos los carismas, inspira todas las dedicaciones posibles dentro del cristianismo. Ahora bien, es evidente que este despliegue de la caridad no puede realizarse en ningún cristiano individual, ni en una Iglesia particular. Solamente la Iglesia universal tiene amplitud suficiente para acoger todas las virtualidades de la caridad. Y aun esta misma Iglesia no puede encarnar en cada momento dado todas las posibles manifestaciones de la caridad, porque éstas se van enriqueciendo sucesivamente a través de los tiempos. Es decir, para que la Iglesia muestre realizadas todas las posibilidades de la caridad hay que considerarla en toda la duración de su historia, desde Pentecostés hasta la parusía, o sea, en cuanto vinculada con sus orígenes y proyectada escatológicamente hacia el encuentro definitivo con el Señor. Si alguien quisiera dar un corte en la historia de la Iglesia para apresar un momento dado de la misma, no sólo mutilaría la duración mensurable con nuestras habituales medidas, sino que, además, deformaría el misterio mismo, quitándole toda la vitalidad que le viene de su conexión con el pasado y de su marcha hacia el futuro último. La Iglesia está madurando siempre en su comprensión y en su realización de la caridad. Por eso la caridad llegará a ser verdaderamente toda cuando se haya cumplido toda la historia de la Iglesia²¹⁴. Y lo que se dice de la maduración de la caridad hay que aplicarlo análogamente a la fe y a la esperanza²¹⁵.

Después de haber fijado cuál es el sujeto propio de la caridad, así como su proyección histórica que va desde Pentecostés a la parusía,

214. Cfr. L. CERFAUX, *La charité fraternelle et le retour du Christ*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 24 (1948) 321-332.

215. Cfr. LG 5b, 48b; DV 8b-c.

en lo sucesivo, con el fin de facilitar el razonamiento, entenderé por Iglesia universal la que hoy vive extendida por el mundo y congregada en torno a sus legítimos pastores. Se presupone que esta Iglesia no puede ser despojada de su historicidad, pero no voy a insistir en este concepto. Continuamos, pues, reflexionando para esclarecer el misterio de la experiencia de caridad.

Esta experiencia es tan difícil de definir y de encasillar como la Iglesia misma a la que pertenece. Pero, en todo caso, son posibles algunas aclaraciones. En primer lugar, la experiencia de caridad no puede ser pensada a base de solo intimismo y psicología. Ciertamente, la caridad asume a la persona entera con toda su interioridad, considerada ésta incluso en sus estratos más espirituales y profundos. Pero no puede ser recluida en el fondo de la conciencia, como si se tratara de un fenómeno puramente psicológico, ni tiene su asiento propio en el fondo del psiquismo como puede tenerlo, por ejemplo, la amistad humana.

Si la caridad es «ley» del pueblo de Dios en cuanto tal, no sólo de algún grupo o Iglesia particular, en la captación de su experiencia han de intervenir de algún modo todos los fieles, cualquiera que sea su vocación cristiana y la profesión humana que desempeñen. En la Iglesia hay ministros sagrados, hay religiosos, hay seculares y éstos se dedican a profesiones sumamente diversificadas, que, a su vez, se hallan en un proceso incesante de especialización. Pues bien, la experiencia de caridad tiene que reflejar de algún modo esta composición de la Iglesia en su multiplicidad y en la unidad de comunión que aglutina a todos, para hacer de todos conjuntamente el sacramento universal de salvación, proyectado hacia la humanidad que todavía no conoce a Cristo con el fin de atraerla a la fe. Es en la intensa comunión de los cristianos entre sí y en la unión de todos para salvar al mundo no cristiano donde la caridad «eclesial» tiene una expresión típica e indispensable.

Ahora bien, ¿cuál es el camino «regio» para llegar a la máxima unión de los cristianos entre sí y para que actúen todos conjuntamente como sacramento universal de salvación? Aquí nos encontramos de inmediato con la eucaristía. Si la común celebración de la eucaristía será el gran signo que ha de sellar la unión entre los cristianos actualmente divididos²¹⁶, con mayor motivo es ya ahora el supremo medio de unión entre todos los miembros de la Iglesia católica; por ella, en efecto, se unen todos en el único cuerpo de Cristo a quien

216. Cfr. UR 4c, 22b.

reciben. Igualmente, celebrando la eucaristía, la Iglesia realiza un acto ministerial que, por una parte la compromete a toda ella —es sacrificio de *alianza*— y, por otra, alcanza a la humanidad entera; y no sólo la alcanza como para tocarla superficialmente, sino que la envuelve por completo y la sumerge en la fuente misma de la salvación. En la eucaristía se renueva el misterio de la sangre de Cristo derramada por todos los hombres por el perdón de los pecados. Si se suprime la relación a *todos los hombres* y al perdón de *todos los pecados*, la eucaristía no es comprensible y, además, sería desfigurada sustancialmente.

Pues bien, esta eucaristía, cuya universalidad excluye cualquier limitación imaginable, es, lo mismo que el conjunto de los sacramentos, un bien de la Iglesia en cuanto tal, y no el patrimonio de unos pocos o de un determinado grupo de fieles. «La comunión de la vida divina y la *unidad del pueblo de Dios*, que dan subsistencia a la Iglesia, son debidamente significadas y maravillosamente realizadas por la eucaristía; en ésta tenemos el culmen de la acción por la que Dios santifica al mundo en Cristo y del culto que los hombres tributan a Cristo y por El al Padre en el Espíritu Santo»²¹⁷. Por otra parte, la eucaristía es el sacrificio-sacramento del amor supremo, donde se renueva el sumo acto de amor de Cristo al Padre y a nosotros que consiste en glorificarlo por medio de una muerte que nos redime de nuestros pecados, nos restituye el don de la filiación adoptiva y nos otorga la plenitud del Espíritu Santo (cfr. Gal 4,4-7). En la eucaristía igualmente encuentra la Iglesia el estímulo máximo para un efectivo amor de inmolación por Cristo y por todos los hombres.

Por tanto, la experiencia de caridad eclesial, la que debe ser considerada como primaria y normativa de cualquier otra, tiene lugar en la celebración de la eucaristía y es inseparable de ésta. Más aún, debemos decir que la «eclesialización» de la caridad es realizada sobre todo por la eucaristía. Desde el momento en que Cristo instituyó la eucaristía, tal como la conocemos por el Nuevo Testamento, ya no puede existir caridad sin referencia a la eucaristía, la cual es el sacrificio-sacramento comunitario por excelencia. La caridad *cristiana* ya no puede ser ni siquiera pensada como virtud de puro espíritu; posee intrínsecamente una irreprimible referencia a misterios *históricos* de Cristo, particularmente a su *misterio pascual*, en el que la humanidad entera de Cristo, cuerpo y alma, es fuente de salvación para todos los hombres. Ahora bien, este misterio pascual se renueva en la eucaris-

217. CONGR. DE RITOS-CONSILIIUM PARA LA LITURGIA, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, n. 6: AAS 59 (1967) 545.

tía. La referencia a la eucaristía es ya inseparable de la caridad. La «eclesialización» de la caridad está contenida necesariamente en el hecho de que la eucaristía es el sacrificio-sacramento de la Iglesia en cuanto tal. Y si la eucaristía «eclesializa» la caridad, ésta, por su parte, muestra la plenitud de su eclesialidad en la celebración de la eucaristía. Caridad eclesial y eucaristía son inseparables. Con lo cual se confirma definitivamente que la experiencia primaria y normativa de caridad *cristiana* es la que tiene la Iglesia en la celebración de la eucaristía.

Al identificarse con Cristo en el sacrificio-sacramento de la eucaristía, la Iglesia capta «por connaturalidad» qué es lo que le agrada y lo que le ofende, lo que une a El y lo que aleja de El; en una palabra descubre cuáles son los contenidos concretos de la verdadera caridad. Esta «connaturalidad» que la Iglesia esposa tiene para conocer lo que agrada a Cristo esposo y lo que le ofende, es reforzada por la acción del don de sabiduría, que es, según Santo Tomás, el que corresponde a la caridad²¹⁸.

La celebración eucarística puede revestir externamente formas muy diversas, que no tienen todas el mismo valor para simbolizar el misterio íntimo de la eucaristía y de la Iglesia que la celebra. «La asamblea que manifiesta más plenamente la naturaleza de la Iglesia en la eucaristía es aquella que une entre sí a fieles de cualquier estado, edad y condición»²¹⁹. Esto ya dice claramente que la experiencia genuina de caridad eclesial no hay que ir a buscarla en «cenáculos de selectos»; está vinculada a una comunidad eucarística que se enriquece con la presencia consciente y activa de cristianos de la más diversa condición unidos para renovar el misterio del sacrificio que Cristo ofreció para salvar a *todos los hombres*. Cuanto mejor esté representada la universalidad y la diversidad en la unidad de la única Iglesia, tanto la forma de celebración se ajustará más profundamente al misterio celebrado. Se trata, pues, de una celebración en la que hay cabida para todos los miembros de la Iglesia y que se abre, tal como la eucaristía exige por su naturaleza, a toda la humanidad que todavía no conoce a Cristo. Donde quiera que se celebre la eucaristía, allí se tiene el centro no sólo de una pequeña comunidad, sino también el de toda la Iglesia e incluso el del universo entero, particularmente

218. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.* II-II, 45.2. Para ampliación de esta importante doctrina de Santo Tomás, cfr. F. MARÍN SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid, 1952, 395-425.

219. CONGR. DE RITOS - CONSILIIUM, *Eucharisticum mysterium*, n. 16, p. 551.

de la humanidad²²⁰, con la cual el sacrificio-sacramento tiene lazos indisolubles a los que es necesario dar expresión.

La celebración de la eucaristía en pequeños grupos es indudablemente legítima. Pero se requiere como condición del todo indispensable que el grupo esté efectivamente abierto a la Iglesia entera y a la humanidad universal. Dice Juan Pablo II que si bien «la eucaristía ha sido siempre y debe ser ahora la más profunda revelación y celebración de la fraternidad humana de los discípulos y confesores de Cristo, no puede ser tratada sólo como una 'ocasión' para manifestar esta fraternidad»²²¹. Las celebraciones eucarísticas de *sola* fraternización dan lugar a experiencias, las cuales, desde su misma base, están ya viciadas y mutiladas, que, lejos de ser un genuino valor cristiano, representan una deformación contra la que es preciso luchar. La eucaristía es el sacrificio-sacramento de la Iglesia y de la humanidad. Lo que proyecte oscuridad sobre este punto básico de la doctrina eucarística debe ser considerado como un elemento deformante de la conciencia cristiana. Esto supuesto, se comprende muy bien «el deber de una rigurosa observancia de las normas litúrgicas y de todo lo que atestigua el culto *comunitario*»²²², o sea, de todo lo que sirve para proclamar que la eucaristía es celebrada y vivida en perfecta consonancia con el conjunto de la comunidad cristiana a la cual esa eucaristía pertenece. Igualmente básico es mantener la primacía de la modalidad de sacrificio con que la Iglesia entera tributa a la Santísima Trinidad el culto absolutamente perfecto²²³.

220. Pablo VI da el máximo relieve a los aspectos «sociales» de la eucaristía; ella es «el centro de la comunidad religiosa y de la comunidad parroquial, más aún, de la Iglesia universal y de toda la humanidad, puesto que bajo los velos de las especies contiene a Cristo, cabeza invisible de la Iglesia, redentor del mundo, centro de todos los corazones (...). De donde se sigue que la eucaristía mueve fuertemente el ánimo a cultivar el amor social» (*Mysterium fidei*: AAS 57 [1965] 772). Por su parte, Juan Pablo II dice: «Es necesario hacer comprender a los fieles —y aquí el discurso se extiende a todas las categorías que componen vuestras comunidades diocesanas— que la eucaristía es *el centro de la Iglesia y del mundo*. El mundo está destinado a ser consumado por Cristo para el reino celestial» (Alocución del 4-XII-1981 a los obispos de Abruzos y Molise en visita «ad limina», n. 3. «Documentos Palabra» 1981, 249, p. 316).

221. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 20: AAS 71 (1979) 312. Sobre esta misma idea vuelve con notoria energía en *Dominicae cenae*, n. 4: AAS 72 (1980) 120.

222. JUAN PABLO II, *Red. hom.*, n. 20, p. 312; cfr. *Dominicae cenae*, n. 12, p. 143-145. El tema ha sido desarrollado de intento por la Congr. para los Sacramentos y el Culto en la Instrucción *Ineffabile donum* del 17-IV-1980. «Ecclesia» del 31-V-1980, pp. 9-11 (649-651).

223. «La eucaristía —dice Juan Pablo II— es, por encima de todo, un sacrificio: sacrificio de la redención y, al mismo tiempo, sacrificio de la nueva alianza» (*Dominicae cenae*, n. 9, p. 130). El sacrificio eucarístico «está dirigido a Dios Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo...» (Ib., n. 3, p. 117).

La eucaristía es el sacrificio-sacramento de la comunidad. Pero de una comunidad no amorfa ni acéfala, sino estructurada jerárquicamente en la que cada uno tiene su función bajo la presidencia del ministro consagrado mediante la recepción del sacramento del orden ²²⁴. Este ministro presidente puede ser el presbítero; sin embargo en plenitud lo es sólo el obispo, el cual «por estar investido de la plenitud del sacramento del orden, es el administrador de la gracia del supremo sacerdocio, sobre todo en la eucaristía que él celebra o procura que sea celebrada, y mediante la cual la Iglesia vive y crece continuamente» ²²⁵. El obispo preside la eucaristía en cuanto pastor de una Iglesia particular ²²⁶; pero la presidencia le compete sobre todo en cuanto miembro del colegio episcopal, porque es a este colegio al que Cristo «encomendó todos los bienes de la nueva alianza» ²²⁷, entre los cuales la eucaristía tiene el puesto primario; y porque la común celebración de la eucaristía es el medio supremo de testificar «la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio» ²²⁸, que es una exigencia de la consagración episcopal recibida mediante la imposición de manos y la oración.

Ya se dijo anteriormente que el obispo recibe su ministerio eucarístico en virtud de la consagración episcopal cuyo primer efecto es insertarlo en el colegio de obispos al cual Cristo dio la plena y suprema potestad sobre toda la Iglesia. La eucaristía celebrada en virtud de este poder dice orden inmediato a la Iglesia universal y expresa, también inmediatamente la universal comunión jerárquica de todos los fieles con sus legítimos pastores presididos por el Papa que es cabeza del colegio episcopal. Cuando la eucaristía es celebrada por un presbítero está igualmente abierta a la comunión jerárquica universal y la expresa, porque el presbítero, en la celebración misma de la eucaristía, vive y actualiza su comunión jerárquica con el propio obispo, y más perfectamente aún, con el cuerpo o colegio de obispos ²²⁹, los cuales «todos juntos con el Papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad» ²³⁰. Es decir, la celebración euca-

224. La presidencia es esencial al sacrificio de la misa, donde Cristo renueva su sacrificio en cuanto determinadamente cabeza. Cfr. SC 41b; LG 10b, 11a; *Ordenación general del Misal Romano*, n. 7; CONGR. DE RITOS - CONSILIUM, *Eucharisticum mysterium*, n. 16: AAS 59 (1967) 551; CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mysterium Ecclesiae*, n. 6: AAS 65 (1973) 407.

225. LG 26a.

226. A este tipo de presidencia se refiere SC 41b; LG 26a-b; ChD 11a; PO 7.

227. UR 3e.

228. LG 22a.

229. Cfr. LG 28a-b; ChD 28a; PO 5a, 7a.

230. LG 23a.

rística presidida por el presbítero remite siempre y necesariamente a la Iglesia universal, si bien la universalidad se expresa mejor cuando el presidente es el obispo. Bastará recordar lo dicho anteriormente sobre la celebración de la eucaristía como expresión perfecta de la apostolicidad de la Iglesia para que el problema aquí tratado quede esclarecido en su misma raíz, puesto que evidentemente la apostolicidad se define por orden a la Iglesia universal: Cristo «instituyó a los *doce* a modo de colegio», enviándolos a predicar a todos los pueblos» (cfr. Mc 16,15; Mt 28,16-20) para «congregar la Iglesia universal»²³¹. La misión de los apóstoles no puede ser pensada en términos de lo que hoy llamamos Iglesia particular; su ministerio es ante todo el de un colegio encargado y responsable del establecimiento de la Iglesia universal. Pues bien, la misión de los obispos hoy, para ser misión *apostólica*, dice primariamente orden a la Iglesia universal.

La conclusión que se deriva de todo esto es clara. La experiencia más genuina de caridad eclesial se obtiene en aquella celebración de la eucaristía en la que participan miembros de todas las vocaciones cristianas —cada uno con su peculiar aportación— reunidos bajo la presidencia del obispo, quien, en cuanto miembro del colegio episcopal, garantiza la comunión con la Iglesia universal, considerada ésta en la finalidad precisa para la cual Cristo la instituyó, es decir, como instrumento o sacramento de salvación para todos los hombres. Siendo la caridad «ley» constitutiva del pueblo mesiánico, en la captación de su experiencia tiene que participar este pueblo tal como es, o sea, uno en la misión y diversificado en los ministerios²³². Una presunta experiencia de caridad que no encaje dentro de este «esquema» está viciada en su origen mismo.

El simbolismo de la celebración eucarística se hace más transparente y la experiencia de caridad queda facilitada cuando el celebrante de la eucaristía es el Papa, Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia universal. Creo que la costumbre, cada día más generalizada, de que el Papa celebre la misa para los fieles tiene una gran importancia para asegurar una experiencia de caridad verdaderamente eclesial, es decir, que vincule efectivamente a cada cristiano con todos los demás y con la humanidad entera. Cuando las fuerzas de disgregación se hacen más potentes es necesario que el misterio de comunión de los cristianos reciba nuevos apoyos.

En esta misma línea de servicio a la comunión y a la experiencia

231. LG 19.

232. Cfr. LG 4a, 12, 13c, 18a, 31b, 41; DV 8b, 10a-b; AA 2b; PO 2; AG 4, 6a.

de caridad eclesial se sitúan las no raras celebraciones eucarísticas en las que preside el Papa rodeado de obispos y presbíteros. Entonces el simbolismo adquiere su transparencia máxima y la comunidad cristiana puede contemplar de manera intuitiva cuál es el soporte y cuáles son las ramificaciones concretas que aseguran una experiencia o vivencia de caridad genuinamente eclesial.

Como puede verse a través de la exposición precedente, la caridad *cristiana* posee un contenido propio que no cabe dentro de los moldes de lo que en psicología recibe el nombre de *amor*. Ciertamente que la caridad cristiana es amor, pero un amor *enteramente original* del que no se encuentra indicio en ninguna otra religión. Para descubrir esta originalidad podríamos comenzar diciendo que la caridad cristiana es *histórica*, porque no puede ser pensada sin referencia a Alguien que vivió entre los hombres como actor y sujeto de una historia humana en la que se insertan todas las intervenciones divinas conducentes a la salvación. El hombre no puede acoger la salvación, en concreto, no puede vivir la caridad, sino aceptando los hechos de esa historia a la vez *humana y salvífica*.

Por lo que concierne a la caridad, en la historia salvífica existen unos hechos que configuran su estatuto y predeterminan las condiciones de su misma posibilidad. Estos hechos son el misterio pascual en que Cristo se inmoló como cabeza de la Iglesia y de la humanidad y su renovación sacramental en la eucaristía por obra de unos ministros que lo representan a El precisamente como cabeza. A partir de estos hechos no puede existir caridad que no diga orden a ellos, un orden —y aquí está algo de suma importancia— que incluye no sólo la referencia, sino también la dependencia. La celebración de la eucaristía, como hemos visto, es un acto *esencialmente jerárquico*. Por tanto la caridad *cristiana* sólo puede existir en el interior de una jerarquía. Dicho en otros términos esto significa que la caridad *cristiana* reclama *desde dentro* una *presidencia*, la misma presidencia reclamada por la celebración eucarística, la cual puede comenzar siendo la del presbítero, pero que remite siempre, por necesidad intrínseca, a la del obispo, a la del colegio episcopal y a la del Papa personalmente, que es cabeza del colegio y Pastor de la Iglesia universal. Si se niegan estas ramificaciones *presidenciales* o se prescinde de ellas —que, para el caso, es igual— no puede existir caridad *cristiana*.

A esta luz se comprende la importancia doctrinal y pastoral de un título que los últimos Papas asumen cada vez más frecuentemente: el de *presidente de la caridad*. Pablo VI se lo apropió ya en la homilía de la misa con que inauguró solemnemente su pontificado, le dio

amplio desarrollo unos meses después en la homilía del Jueves Santo del año 1964 y se refirió a él en multitud de ocasiones, como podrá comprobar quien haya seguido con un poco de cuidado su magisterio²³³. Juan Pablo II lo usa también con frecuencia²³⁴. Esta *presidencia* no es un atributo que los Papas se arroguen presuntuosamente, sino una exigencia que brota del interior de la caridad misma, la cual se «diluiría» en filantropía u otra cosa por el estilo, si se desvinculase de esta presidencia.

Ya a los principios del siglo II San Ignacio de Antioquía saludó a la Iglesia de Roma como la que preside la universal asamblea de la caridad²³⁵. No vamos a pensar que aquel santo haya intuido todas las implicaciones doctrinales de su singular saludo; pero evidentemente orientó el pensamiento cristiano en una dirección de singular fecundidad. A la luz de la eclesiología del Concilio Vaticano II comprendemos mucho mejor que en tiempos pasados que la Iglesia es una comunidad eucarística, la cual, precisamente por ser comunidad eucarística, vive de una caridad presidida por aquel mismo a quien, en última instancia, compete la presidencia de la eucaristía, es decir, por el Papa. Desde el momento que Cristo «eclesializó» la caridad «eucaristificándola», la presidencia es tan necesaria a la caridad como a la eucaristía: brota de su interior y sería error gravísimo considerarla como intromisión. El Papa cumple su ministerio de presidente de la caridad sobre todo presidiendo la celebración de la eucaristía que es el sustento por excelencia de la caridad y de la vida de la Iglesia.

Esto plantea problemas de orden ecuménico, en los que no entraré aquí. Pero sí es preciso afirmar claramente que el ecumenismo no puede ser considerado únicamente desde el ángulo o perspectiva de la fe. También la caridad *cristiana* sufre merma a causa de las divisiones confesionales, porque éstas privan a la caridad de sus expresiones culminantes en el caso de las confesiones surgidas de la Reforma del siglo XVI, o por lo menos de una expresión *presidencial* que le es inherente, si se trata de las otras confesiones.

El título de *presidente de la caridad* tiene en el Magisterio de la Iglesia otro equivalente que a oídos «democráticos» suena mejor. Pa-

233. Cfr. PABLO VI, *Homilía del 30-VI-1963*: AAS 55 (1963) 620; *Homilía del 26-II-1964*: AAS 56 (1964) 360.

234. Puede verse su *Alocución del 15-II-1982 a la Conferencia Episcopal de Nigeria (en Lagos)*, n. 1. «Documentos Palabra» 1982, 54, p. 64. También un uso particularmente significativo en la *Homilía del 21-III-1982 durante la misa celebrada para impetrar la paz y libertad para los católicos de China*, n. 3. «Ecclesia» del 10/17-IV-1982, p. 11 (459).

235. SAN IGNACIO, *Ad Romanos*, prefacio: ed. FUNK, I, p. 252.

blo VI, inspirándose en León XIII, dice que el Papa es un *vicario del amor de Cristo*. «El Papa —dice— es como una encrucijada de la caridad que a todos abraza y a todos ama; pues, como escribe San Ambrosio, Cristo, al subir al cielo, nos dejó a Pedro como *vicario de su amor*»²³⁶. San Agustín, por su parte, define el ministerio confiado a Pedro, después de su triple profesión de amor a Cristo, como un *ministerio de amor*²³⁷.

Esta equivalencia de títulos indica suficientemente el espíritu que debe guiar al Papa en el ejercicio de los mismos. Asumir la representación de Cristo cabeza que se inmola por todos los hombres no tiene nada que ver con ansias de prepotencia y de dominio, sino que señala con toda claridad un camino de total entrega a la salvación de los hombres, de todos los hombres; y esto no tiene nada de fácil ni de humanamente seductor.

El ser presidente de la caridad y vicario del amor de Cristo es un título aplicable no sólo al Papa, sino también a todo ministro de la Iglesia, a cada uno según su posición ministerial o jerárquica. Las ramificaciones ministeriales de la caridad, de las que brota su índole intrínsecamente jerárquica, afectan a todos los ministros de la Iglesia. «La evangelización permanente y la ordenada vida sacramental de la comunidad requieren, *por su propia naturaleza*, la diaconía de la autoridad, es decir: el servicio de la unidad y la *presidencia de la comunidad en el amor*»²³⁸. Esta *presidencia en el amor* se ejercita sobre todo en la eucaristía y recibe de ésta, bajo la modalidad de *sacrificio*, la orientación que debe seguir en todas sus actuaciones. El dato original de que Cristo ejerció su capitalidad y su presidencia suprema por vía de sacrificio señala un camino que sus ministros están llamados a recorrer, si quieren, como es su deber, cumplir las exigencias del ministerio recibido. Ser ministro en la Iglesia no significa tan sólo tener unos determinados poderes; es un compromiso con Cristo y con los fieles que dura toda la vida y debe informar todas las manifestaciones de la vida: un servicio excelso y exaltante, pero por eso mismo exi-

236. PABLO VI, *Alocución del 27-IX-1969 ante los participantes en la sesión extraordinaria del Sínodo Episcopal*: AAS 61 (1969) 728; cfr. Ep. Ap. *Spiritus Paracliti*: AAS 56 (1964) 356; LEÓN XIII, *Satis cognitum*: AAS 28 (1895/96) 728.

237. «Sit pastoris officium pascere dominicum gregem, si fuit timoris indicium negare pastorem... Merito dicitur Petro: diligis me? et respondet *amo te*; eique refertur: *pasce oves meas*. Et hoc iterum, hoc tertio» (SAN AGUSTÍN, *In Ioan. tr.*, 123,5; PL 35, 1967-1968). «Quid poterat illi retribuere Petrus qui amabat illum? Audi quid: *pasce oves meas*» (*In epist. Ioannis ad Parthos*, tr. 5,5: 35, 2015).

238. SÍNODO EPISCOPAL, 1971, *De sacerdotio ministeriali*, p. 2, I, n. 1 b).

gente. Cuando se oye hablar, como ocurre a menudo, de una *Iglesia de la caridad* la cual se caracterizaría por no necesitar ministros jerárquicos, se comprende inmediatamente que quienes proponen semejantes ideas desconocen o deforman datos elementales sobre la índole de la caridad y de la Iglesia con que sueñan.

En la celebración de la eucaristía confluyen y a través de ella se identifican en gran parte los contenidos objetivos de ideas aparentemente tan dispares como caridad, apostolicidad, presidencia y otras análogas. La eucaristía es verdaderamente el centro de la comunidad de los discípulos de Cristo. Renueva el misterio de la vida de los primeros cristianos reunidos para celebrarla bajo la presidencia de los apóstoles. Y mediante los apóstoles nos acercamos al momento mismo en que Cristo la instituyó y celebró con ellos, en un acto que será para siempre el modelo supremo y verdaderamente definitivo de toda celebración eucarística. El prototipo de la unión, que los cristianos deben mantener entre sí para formar una verdadera Iglesia, es «la unión de los apóstoles en torno a Cristo durante la última cena»²³⁹. Ahora nuestras celebraciones «hacen eco a la del Jueves Santo», porque el ministro mediante la recepción del sacramento del orden, queda capacitado para actuar *in prsona Christi* y es «introducido en el estrictísimo 'sacrum', en el que, a su vez, asocia espiritualmente a todos los participantes en la asamblea eucarística»²⁴⁰.

Esta contemplación de la eucaristía en sus orígenes históricos es quizá el medio mejor para lograr una comprensión unitaria y sintética de las ideas antes indicadas. En Cristo y en los Apóstoles aparecen vitalmente sintetizadas la caridad, la apostolicidad, la presidencia, la comunidad de vida y la apertura de la celebración a la humanidad entera.

En conclusión, la eucaristía es el sacrificio-sacramento generador y «constructor» de la comunidad eclesial. Al celebrarlo y recibirlo, la Iglesia vive con la máxima plenitud su peculiar condición de cuerpo y de esposa de Cristo y, por consiguiente, también el momento culminante de la caridad con la que se une a El y se afana por la salvación de todos los hombres. Una caridad eucarística, vivida en pureza de experiencia cristiana, no sometida a cortes y deformaciones, vincula necesariamente con la Iglesia universal y se abre a la humanidad entera para conducirla hasta Cristo.

239. JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 4: AAS 72 (1980) 120.

240. JUAN PABLO II, *ibid.*, n. 8, pp. 128-129.

6. *La Eucaristía hace la Iglesia*

El uso teológico conoce dos formulaciones complementarias. Por un lado es preciso afirmar que *la Iglesia hace la eucaristía*, puesto que la consagra por obra de sus ministros. Pero, a la vez, se debe afirmar también que *la eucaristía hace o construye la Iglesia*. Creo que es mérito sobre todo del P. de Lubac haber fijado la atención sobre estas dos perspectivas del misterio y haberlas hecho familiares a la teología contemporánea ²⁴¹.

No pretendo entrar en el desarrollo de la cuestión. Me limitaré a indicar una sola idea. ¿Cuál de las dos formulaciones ahonda más en el misterio y a cuál, en consecuencia, se ha de atribuir prioridad y primacía? A veces, viendo exposiciones sobre la materia, se saca la impresión de que algunos teólogos miran con cierto recelo la afirmación de que *la eucaristía hace la Iglesia*, por temer que en esta fórmula se oculta un cierto peligro de entender el misterio de la Iglesia «democráticamente», es decir, de una manera que pondría en peligro su índole orgánica y jerárquica. En consecuencia, piensan que debe ser preferida la formulación según la cual la Iglesia aparece como el sujeto que hace o celebra la eucaristía.

Personalmente pienso que los temores a que se alude son infundados. Cuando se dice que *la eucaristía hace la Iglesia*, se presupone que esta eucaristía es la *histórica* la que Cristo instituyó, aquella en que —como se dijo anteriormente— se celebra del modo más perfecto la *apostolicidad* de la Iglesia, aquella, por tanto, que es la razón última y definitiva de que en la Iglesia haya apóstoles y sucesores de apóstoles, en torno a los cuales se congrega una comunidad en la que ejercen su ministerio y que será siempre comunidad *apostólica*. Creo, por tanto, que esta formulación *la eucaristía hace la Iglesia* no sólo no es peligrosa, sino que es la óptima, la que permite contemplar el misterio de la Iglesia a su máxima profundidad.

Cuando se dice que *la Iglesia hace la eucaristía*, consagrándola por medio de sus ministros, creo que la fórmula misma se presta a pensar que el centro de la Iglesia está en los ministros y que si existe eucaristía en la vida histórica de la Iglesia, ello se debe, en última instancia, a esos ministros consagrados mediante la recepción del sacramento del orden. Pero tengo la impresión de que este modo de ver las cosas no es el más acertado ni el más profundo. Desde luego, el poder de consagrar la eucaristía lo tienen los ministros. Sin embar-

241. Cfr. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao, 1959, 141-156.

go, la última palabra no es ésta. En efecto, si en la Iglesia existen ministros y un sacramento del orden que los consagra, no es porque esos ministros sean, ni para que sean, la explicación de todo lo demás. Ellos mismos existen en función de la eucaristía, por la eucaristía y para la eucaristía²⁴².

Representando las cosas un poco imaginativamente, se podría razonar así: el punto de partida de la Iglesia está en la voluntad por la que Jesús quiso perpetuar su sacrificio pascual, ofreciéndose al Padre en el Espíritu Santo como *cabeza*. Y para que haya quienes le representen a El como cabeza instituyó el sacramento del orden. De modo que no es la eucaristía la que procede del orden, sino que es el orden el que «nace» de la eucaristía y tiene toda la razón de ser en la eucaristía misma, la cual, así, aparece efectivamente como el origen, fuente y cima de la vida de la Iglesia entera, incluidos los ministros. Esto, en definitiva, equivale a reconocer que la razón última de que Cristo esté eucarísticamente presente en la Iglesia no se debe a que ésta tenga el poder de consagrar su cuerpo y su sangre; más bien se debe decir que la Iglesia tiene tal poder, porque Cristo quiso y quiere estar eucarísticamente presente hasta el fin de los tiempos. La Iglesia, con todo cuanto tiene, procede de Jesucristo. Por tanto, las formulaciones mejores en cualquier materia, incluida la eucaristía, son aquellas que nos ayudan a situarnos más directamente del lado de Jesucristo para contemplar el misterio de la Iglesia desde El. Y creo que cuando decimos *la eucaristía hace la Iglesia*, la perspectiva cristológica destaca más que cuando decimos *la Iglesia hace la eucaristía*. En todo caso, debe quedar claro que no se trata de optar por una u otra formulación. Es necesario mantener las dos, porque sólo de ese modo es posible acoger las dos «caras» del misterio.

En cualquiera de las dos formulaciones el vocablo *Iglesia* se refiere primariamente a la Iglesia universal, como me parece que consta de modo claro por toda la exposición precedente. Sin embargo creo que la idea de universalidad resalta más cuando se usa el enunciado *la eucaristía hace la Iglesia*, porque esta formulación obliga a pensar de manera más inmediata en la capitalidad de Cristo, es decir, en un atributo suyo que dice relación directa y primaria a la Iglesia universal. Cuanto las formulaciones sean más cristológicas tanto más directamente expresan la universalidad absoluta, porque a Cristo sólo podemos pensarlo como redentor de todos los hombres y mediador universal ante Dios. Creo que carecería de sentido definir primariamente

242. JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 2, p. 116.

la redención y la mediación de Cristo por orden a la Iglesia particular. Esa redención y mediación son en primer término un bien de la Iglesia universal, la cual por el solo hecho de recibir las con el alcance absolutamente universal que tienen, contrae la obligación gravísima de trabajar para que lleguen de hecho a todos los hombres, abriéndose hacia ellos en un esfuerzo y ministerio misionales que comprometen a todos los cristianos en todos los momentos de su vida. «La Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza misma»²⁴³. El destino de la Iglesia que procede de Dios, consiste en «retornar al seno de la Trinidad, transportando consigo a toda la humanidad redimida, fusionada en un único acto de amor»²⁴⁴. La Iglesia está ligada de manera indisoluble con la humanidad, por lo cual «*todos los cristianos* están obligados *colectivamente* a ganar a *todos los hombres* para Cristo»²⁴⁵.

En la Eucaristía, la Iglesia celebra la totalidad de su propio misterio, que le exige la máxima santificación-cristificación y el máximo ímpetu de acción-expansión misionera, pues la Eucaristía resulta incomprendible si se corta su conexión con la totalidad de los hombres.

243. AG 2a.

244. PABLO VI, *Alocución del 15-V-1965 a los directores y consiliarios de las Obras Misionales Pontificias*: AAS 57 (1965) 519.

245. PABLO VI, *Mensaje del 24-IV-1967 a viudas de diversos países reunidas en Lourdes*: AAS 59 (1967) 640.

