

sacramental? Lozano afirma dos veces que no (p. 202 y 210), y se apoya en el can. 11 del III Concilio de Toledo (del año 589); sin embargo el texto de S. Agustín (*Epist.* 54, 3, 4; PL 33, 201) se opone a tal opinión.

Quedan, como se ve, bastantes temas para dilucidar. Hay que agradecer a Lozano haberlos señalado con elegancia y profundidad. Es evidente que S. Isidoro merece mucha atención.

CLAUDIO BASEVI

José Antonio SAYES, *Presencia real de Cristo y transustanciación (La teología eucarística ante la física y la filosofía modernas)*, Burgos, Ediciones Aldecoa, 1974, 414 pp., 19 × 26.

La presencia real de Cristo en la Eucaristía, Madrid, Editorial Católica, S.A. ("Biblioteca de Autores Cristianos", 386), 1976, XVI + 386 pp., 13 × 20.

El Prof. Sayes reúne extensamente en estos dos libros su amplio estudio dedicado a la presencia real de Cristo en la Sagrada Eucaristía que constituyó objeto de su tesis doctoral. Su fin no es otro que establecer "un análisis de las corrientes teológicas más importantes en este campo y una confrontación de las mismas con la fe de la Iglesia" (p. XIII). La diferencia entre ambas ediciones estriba, fundamentalmente, en que con la primera —que corre a cargo de la Facultad Teológica del Norte de España (Sede de Burgos)—, el A. se dirige ante todo a un público especializado, y con la segunda a un público más amplio. De ahí que, p. e., en la edición de Aldecoa, Sayés se detenga más en la exposición de la fenomenología existencial describiendo incluso las posiciones de Husserl, Heidegger y Merlau-Ponty, o que en el capítulo dedicado a los autores que escriben tras la *Mysterium Fidei*, añada a Schillebeeckx y Durrwell el estudio de los matices aportados por Powers, Gerken, Pousset, Benoit, Warnach y otros. El esquema, sin embargo, y el contenido fundamental de ambos libros es idéntico. Por ello, centraremos nuestro análisis primordialmente sobre la edición de la BAC, a cuyas páginas remitimos. El interés que el libro suscita en esta edición, llevará al lector a completar su lectura con la edición de Burgos, en la que se analizan con más

detalle los diversos matices técnicos que diferencian a los autores recientes.

El libro está dividido en dos partes. La primera —“La cuestión actual de la presencia eucarística”—, —donde se exponen por extenso las hipótesis de I. de Montcheuil, F. Leenhardt, J. de Baciocchi, B. Welte, J. Möller, P. Schoonenberg, L. Smits, Ch. Davis—, el intento de síntesis entre la interpretación fenomenológica y la enseñanza de la Encíclica *Mysterium Fidei* realizado por E. Schillebeeckx y J. X. Durrwell, y algunos documentos elaborados en el diálogo católico protestante.

La segunda parte, titulada “Fe de la Iglesia y reflexión teológica”, estudia críticamente las hipótesis antes descritas, los múltiples avatares del *Catecismo holandés*, y el Magisterio de Pío XII y Paulo VI. Concluye con un denso capítulo dedicado a la significación teológica de la presencia eucarística.

Antes de proceder al análisis detallado de las múltiples cuestiones tratadas, parece justo decir que nos encontramos ante un libro de gran seriedad, que ofrece al lector culto —sobre todo al teólogo— un amplio resumen de las controversias aún no lejanas en torno a la presencia real del Señor en la Sagrada Eucaristía y, en especial, en torno a la transustanciación, surgidas, fundamentalmente, de aquellos profesores más influidos por la fenomenología existencial. La seriedad del libro hace oportuna una valoración detenida de las afirmaciones que se encuentran en sus páginas.

1. *Presencia eucarística e hilemorfismo*

Antes de proceder a este estudio, hubiera sido conveniente —sobre todo teniendo presente el amplio público a que va dirigida esta obra y las sutilezas con que el lector va a encontrarse—, que el prof. Sayés hubiera presentado un exacto resumen del *status quaestionis*: concretamente, de las diversas herejías en torno a esta verdad y de las claras y concretas intervenciones del Magisterio de la Iglesia, en especial, lo que se refiere a Berengario de Tours, los Valdenses y Albigenses, Wicleff, Huss, Lutero, Calvino, Zwinglio, Oecolampadio, los Socinianos, los Modernistas, Eduardo Le Roy, etc. Se facilitaría así al lector no sólo la comprensión de los claros perfiles de la Doctrina de la Fe en torno al misterio eucarístico, sino de las razones de fondo que exigían esas sutilezas —que pueden parecer bizantinas— en algunos de los actuales autores estudiados, sutilezas necesarias para que sus posiciones no coincidieran “*expressis verbis*” con las herejías ya condenadas.

Hubiera sido, también, muy oportuno ofrecer un breve resumen de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, cuya autoridad teológica está por encima de todas las escuelas, y en esta materia, sobre todo, sus palabras alcanzan una sublimidad y una unción difíciles de igualar.

De esta forma, hubiera resultado más ponderado el juicio que al Autor le merece el hilemorfismo. Evidentemente es este un tema no fácil ni exento de dificultades. De todas formas, la crítica al hilemorfismo no se debe primera ni primordialmente a la física moderna. Baste recordar a Locke y su negación de la existencia de sustancia. De hecho, la cuestión que le da origen —y el Autor lo expone en breves y claras palabras— sigue siendo válida hoy día: las relaciones potencia-acto.

Resulta, en cambio, verdaderamente útil el resumen presentado por Sayés sobre las diversas posiciones de los autores que podemos llamar contemporáneos y que, adheridos al hilemorfismo, intentan conciliarlo con los elementos aportados por la ciencia. Nos referimos a las posiciones de M. de Munnynck, B. Krempel, A. Mitterer y Meyer, y a las subsiguientes posiciones en torno a su aplicación al misterio eucarístico por parte de J. Ternus, Cuervo, Selvaggi, Colombo y otros.

2. *La cuestión de los accidentes de pan y de vino*

Si nos parece precipitado y excesivo el menosprecio hacia el hilemorfismo —no era necesario rechazarlo tan rotundamente a pesar de las innegables oscuridades que comporta—, sí existe una afirmación —quizás la única de este excelente libro—, que nos parece injustificada. Esta afirmación aparece ya en la página 23, y luego se repetirá unas cuantas veces: “Si, de acuerdo con la definición escolástica, o mejor aún aristotélica, de accidente, este no tiene ser propio, sino que viene a ser un *parásito* del ser sustancial, es imposible que siga existiendo de modo alguno, porque no queda sino este dilema: o Dios, que mantiene al accidente en el ser milagrosamente, le confiere un ser propio o no se lo confiere. En el primer caso, por el hecho de conferirle un ser propio lo convertiría en un *algo*, en un ser sustancial. En el segundo caso, en la suposición de que Dios no le confiera ser alguno al accidente, este no podría existir. No vale decir que el accidente es pura exigencia de inhesión y que, como tal, seguiría existiendo, aunque no se ejerciera; pues, para que exista una exigencia de inhesión, es preciso que haya un *algo*, un *sujeto que exija* y esto ya es tanto

como admitir un ser sustancial. Se trataría, por tanto, de un milagro metafísicamente imposible” (p. 23).

En este caso, evidentemente, como en otros parecidos —piénsese p. e., en el concepto de persona—, encuentra la filosofía perenne la dificultad de abrir sus cauces a algo que excede totalmente la capacidad de la inteligencia humana. Nada de extraño tiene que sus explicaciones no puedan ser excesivamente convincentes. Esto mismo debiera haber llevado al Autor a ser más mesurado en el ataque a esta venerable presentación del misterio eucarístico. Es innecesaria y sorprende por su radicalidad la afirmación de que en el caso de los accidentes no inheridos a su sustancia se trataría de “un milagro metafísicamente imposible”. La cuestión es delicada, y el Autor aduce en este momento a Santo Tomás, precisamente en la *Summa Theologiae*, III q. 77, a. 1, in c. Hubiera sido justo ampliar esta cita —y quizás incorporar al texto— con la respuesta del Aquinate a la misma objeción, que el Autor estima insoluble. Baste recordar estas palabras del ad 2: “Non ergo definitio substantiae est *ens per se sine subjecto*, sed quidditati seu essentiae substantiae *competit habere esse non in subjecto*; quidditati autem sive essentiae accidentis *competit habere esse in subjecto*. In hoc autem sacramento non datur accidentibus quod ex vi suae essentiae sint sine subjecto, sed ex divina virtute sustentante. Et ideo non desinunt esse accidentia: quia nec separatur ab eis definitio accidentis, nec competit eis definitio substantiae”.

Precisamente es la contestación a la dificultad planteada por el Autor, que llama a los accidentes no inherentes en acto a su sustancia “un milagro metafísicamente imposible”, ya que dejarían de ser accidentes para convertirse en sustancia, en “algo”. Esta conclusión del Autor, quizás, lo que muestre no sea la imposibilidad metafísica de este milagro, sino lo inviable de la posición suareciana. En efecto, Suárez entiende que la *inherencia actual* es esencial al accidente *existente* en acto. De ahí la “imposibilidad metafísica”.

A continuación, el A. pasa a exponer con excesiva brevedad la posición de Santo Tomás sobre la cantidad del Cuerpo de Cristo bajo las especies eucarísticas, para concluir con una justísima observación a lo que Colombo insinúa como una “tercera vía” entre la interpretación fenomenológica y la interpretación física. “La transustanciación —escribe Colombo—, (...) es la acción mediante la cual Jesucristo transforma en su cuerpo y sangre estas realidades (pan y vino), dándoles en anticipo el modo de existir en la eternidad”. Sayés observa atinadamente que “no se puede olvidar que el pan y el vino no se convierten en pan y vino glorio-

sos, sino en el cuerpo y sangre de Cristo, dejando de existir fundamentalmente como pan y vino" (p. 25).

3. *El cambio de perspectiva con I. de Montcheuil*

Con gran acierto, comienza Sayés su estudio de los diversos autores y matices dentro de la corriente influenciada por la fenomenología, por el artículo anónimo de I. de Montcheuil. La finalidad de I. de Montcheuil no es otra que la de "inaugurar un nuevo método, capaz de ofrecer una presentación del misterio eucarístico más adecuada a las exigencias de hoy y que, por otra parte, permanezca dentro de la fe de la Iglesia" (p. 28, nt. 3). Sin embargo, su punto de partida, más bien parece basarse en una vieja cuestión ya rechazada definitivamente por el Concilio Vaticano I: la distinción entre verdad científica y verdad religiosa. "El punto de partida del anónimo —leemos en la p. 28—, es la distinción entre sentido profano y sentido religioso de las cosas. Toda realidad que nos sale al encuentro posee un sentido religioso y otro profano. Una cosa es, por ejemplo, un pedazo de pan en su sentido científico, es decir, en sus componentes físico-químicos, y otra muy distinta tomarlo en su sentido religioso, como signo de la providencia paternal de Dios que cuida de los hombres. Pues bien, es este sentido religioso la realidad fundamental de las cosas y es en esta perspectiva del ser religioso donde debemos encontrar el planteamiento del problema de la conversión eucarística".

Tras exponer la aplicación de este nuevo método a la doctrina eucarística por parte de I. de Montcheuil, el A. se detiene en las parecidas formulaciones de F. Leenhardt y J. de Baciocchi, y prosigue —Sayés nunca entrará a fondo en la crítica filosófica de la corriente fenomenológica— con esta atinada y suave observación: "Esta es precisamente la diferencia con la filosofía clásica, en la cual, relación, sentido y significado pertenecen siempre a la categoría de accidente. En la fenomenología, por el contrario, nos encontramos con que la significación o el sentido fundamental de las cosas es de carácter ontológico. El ser de las cosas radica fundamentalmente en su significación; significación que el hombre descubre, pero que por otra parte, es incomprendible sin el hombre, sin una vinculación al sujeto receptor" (p. 50). Seguidamente, expone las posiciones de B. Welte, J. Möller, P. Schoonenberg, L. Smits, y Ch. Davis anteriores a la *Mysterium fidei*, y concluye este capítulo con unas atinadas observaciones, para mostrar la incongruencia de la explicación aún dentro de la corriente feno-

menológica: “En efecto, si tenemos en cuenta que, en la moderna fenomenología existencial —escribe en la p. 86—, la relación tiene un carácter ontológico y no accidental, y que cambio de relación es tanto como cambio de ser, podríamos preguntarnos si en estas teorías es posible un cambio auténtico de la realidad del pan y del vino: los elementos eucarísticos de pan y de vino, una vez consagrados, ¿no mantienen, de hecho, la misma relacionalidad que poseían antes de la consagración? ¿Pierden su capacidad de alimentar naturalmente? Ahora bien, siendo esta relacionalidad antropológica una relacionalidad de valor *ontológico*, el pan y el vino consagrados, ¿no continuarán en el mismo valor de realidad que poseían antes de la consagración? Si la relacionalidad natural del pan fuera accidental, no habría problema alguno; pero precisamente en la fenomenología existencial dicha relacionalidad es de carácter ontológico”.

4. Después de la “*Mysterium Fidei*”

Bajo este apartado se incluye el estudio detenido de dos autores —Schillebeeckx y J. X. Durrwell—, a los que el A. califica como buscadores de una síntesis entre la doctrina tradicional y la perspectiva iniciada por I. de Montcheuil. Quizás hubiera sido más justa la calificación de intento de eclecticismo entre dos posturas, al parecer, contradictorias, en torno al concepto de verdad y de ser. El A. cierra esta exposición con una moderada crítica a los intentos antes mencionados: “Uno puede preguntarse si la síntesis filosófica de Schillebeeckx entre subjetividad y objetividad escapa de hecho a la ambigüedad (...). Nos dice Schillebeeckx que no es la fe de la Iglesia la que crea la nueva significación del pan y del vino, si bien es indispensable para proyectar estos signos en el nuevo valor de realidad, conferido por Dios. En este caso, sin la proyección de la fe de la Iglesia, no habría presencia de Cristo. Esta no sería independiente de la fe de la Iglesia. Pero, de todos modos, y en línea con el *dinamismo objetivo* de Schillebeeckx, tampoco la fe de la Iglesia anularía la capacidad del pan y del vino para ser proyectados por un incrédulo en su significación natural, pues, según el *dinamismo objetivo*, los signos orientan *objetivamente* hacia la realidad que significan. Ahora bien no cabe duda de que el pan y el vino consagrados no pierden su significación natural y en este sentido son signos que significan la realidad del pan y del vino y, en este mismo sentido, orientan *objetivamente* hacia la misma realidad que significan. Habría, por tanto, dos tipos de proyección significativa: la del creyente y la del incrédulo,

y ambas estarían igualmente fundadas en la realidad objetiva, porque la significación que el sujeto proyecta es de valor objetivo. De este modo el objeto de nuestra fe eucarística no tendría un contenido en la realidad absoluta y universal" (p. 122).

En cuanto a Durrwell, el A. aduce una observación parecida a la ya utilizada a propósito de la hipótesis de Colombo: "Estamos de acuerdo en que el Cristo que se hace presente en la Eucaristía es el Cristo glorioso, pero inmediatamente surge un interrogante, pues hay una diferencia entre la transformación que la creación experimentará en la escatología y la transformación eucarística de los elementos de pan y de vino. ¿La transformación escatológica no respeta siempre la identidad fundamental de la creación?" (p. 123).

Seguidamente, dedica un capítulo al análisis del tema eucarístico en el diálogo católico-protestante, concretamente en tres documentos, que se citan por extenso: el *Acuerdo católico-luterano sobre la Eucaristía* (U.S.A., 1967), el *Acuerdo anglicano-católico de Windsor* (1971) y el *Acuerdo eucarístico del Grupo de Dombes* (1972). En estas reuniones las posiciones de los profesores católicos asistentes se encuentran fuertemente influenciadas por la corriente fenomenológica ya expuesta y criticada. El A. hace notar que "si los acuerdos son unánimes en afirmar la realidad de la presencia eucarística, no lo son menos en prescindir de determinar su peculiaridad. Y esta es justamente la verdadera dificultad" (p. 149).

5. *La presencia eucarística en el Magisterio actual de la Iglesia*

Antes de entrar en el Magisterio de Pío XII y Pablo VI, Sayés realiza una breve y certera exposición de la Doctrina enseñada por el Concilio de Trento, sabiendo llamar la atención sobre un punto clave: "la postura del concilio en cuanto deduce la conversión sustancial de las mismas palabras institucionales de Cristo como una implicación necesaria de las mismas, al tiempo que afirma que tal conversión la designa acertadamente la Iglesia con el nombre de transustanciación" (p. 169). De ahí que el A. pueda sintetizar en breves páginas las reinterpretaciones de Trento elaboradas por K. Rahner, G. Ghysens, E. Gutwenger, Schillebeeckx y J. F. Mc. Cue. Especial mención merece dentro de este apartado la delicada exposición y el fino análisis realizado por Sayés sobre el contenido de la *Mysterium fidei*, sobre todo en lo concerniente a la transustanciación. "Este párrafo —leemos en la p. 191— es

de una precisión suma. La transfinalización es admitida como consecuencia de la transustanciación. Dado el cambio de realidad, se obtiene un cambio de la significación, y no a la inversa (*ideo... quia*). Además observamos cuál es el sujeto de la transfinalización: son las especies, no el contenido sustancial del pan y del vino”.

6. *Análisis crítico de las nuevas teorías*

El punto clave, como era inevitable, se sitúa en la transustanciación. El A. lo formula claramente: “¿Basta, pues, mantener el hecho de la presencia y afirmar el hecho de un cambio, sin especificar el modo como tiene lugar dicho cambio? En otras palabras: ¿es indiferente cualquier tipo de cambio?”. “La fe de la Iglesia —contesta sin ambigüedades—, es clara en este sentido: no basta cualquier tipo de cambio; se requiere una conversión tal de los elementos eucarísticos, que de estos no permanezca realidad alguna, sino las solas apariencias o especies, de suerte que podamos decir con toda propiedad que lo que *aparece* como pan y vino *es en realidad* el cuerpo y la sangre de Cristo (...). Por consiguiente, el modo de presencia está implicado en el hecho mismo de la peculiaridad de esta presencia. La Iglesia concluye la transustanciación de las mismas palabras de Cristo: *porque* Cristo dijo que lo que ofrecía bajo la apariencia de pan era realmente su cuerpo *por esto* la Iglesia mantiene la conversión del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo. La transustanciación está implicada en las palabras de Cristo y en ellas tiene su origen (...). En este sentido hemos de decir que la interpretación rahneriana de Trento no responde a las exigencias de la fe de la Iglesia. Rahner trata más bien de desembarazarse del auténtico compromiso que supone la transustanciación, para presentarla lisa y llana a los ojos de los protestantes; pero soslayar el verdadero peso de la transustanciación supone olvidar toda una reflexión multiseccular de la Iglesia, que se ha preguntado cómo es posible que lo que aparece como pan y vino sea en realidad el cuerpo y la sangre de Cristo. La transustanciación va implicada ciertamente en la afirmación *Esto es mi cuerpo, Esto es mi sangre*, pero va implicada como *medio intrínseco* que la posibilita, la garantiza y la aclara. La conversión de la realidad del pan y del vino en la realidad del cuerpo y la sangre de Cristo, de modo que de los primeros no quede realidad alguna, sino las solas apariencias, es *condición indispensable* para poder afirmar que lo que *aparece* como pan y como vino *es en realidad* el cuerpo y la sangre de Cristo” (pp. 235-237).

La cita ha sido larga, pero queda justificada, dado que este es el tema clave del libro y el punto desde el cual el prof. Sayés critica con suavidad y mesura —pero sin ambigüedades—, las hipótesis iniciadas con el anónimo de I. de Montcheuil, y que tanto eco periodístico consiguieron en los pasados años.

7. *El sentido común del realismo filosófico*

Hemos dicho anteriormente que el A. no ha entrado a fondo en la crítica a la filosofía subyacente al “nuevo método teológico” que intenta instaurar I. de Montcheuil. No ha hecho esto, porque ha querido situarse por encima de las escuelas filosóficas; pero ello no quiere decir que en el subsuelo de sus afirmaciones no exista un fundamento estable: el del sentido común “Y es que —como hace notar en la p. 257—, por muchas vueltas que le demos, en el terreno de la ontología no hay intermedio posible entre lo objetivo y lo subjetivo; en el campo del ser, o se es o no se es. Y de la misma manera que de Jesús de Nazaret decimos que *es absolutamente* el Hijo de Dios, independientemente de que se crea o no en El, de los elementos eucarísticos decimos que *son absolutamente para todos* el cuerpo y la sangre de Cristo, independientemente de que se crea o no en esta verdad”.

Esta filosofía del sentido común, este realismo ontológico, se encuentra enraizado en la misma objetividad de las verdades contenidas en nuestra fe, formando parte de esa *filosofía cristiana* que es patrimonio común de los creyentes. Por eso, nos parecen especialmente clarividentes estas palabras del prof. Sayés con las que cerramos esta recensión: “Debemos recordar que lo que entendemos por *filosofía cristiana* no tiene tanto sus fuentes de inspiración en Platón o Aristóteles, cuanto en el realismo básico implicado en nuestra revelación. La *filosofía cristiana* es más bien de carácter deductivo, en el sentido de que su tarea ha sido más bien explicitar el contenido filosófico implicado en nuestras afirmaciones de fe (...) cuando cada vez más se comprueba que la originalidad filosófica de Santo Tomás se debió más al concepto de creación que a las fuentes aristotélicas y platónicas que tanto manejó y de las que tanto se sirvió, uno llega casi a convencerse de que nuestra *filosofía cristiana* debe más al realismo implicado de forma básica y fundamental en nuestra fe que a la herencia determinada de una particular filosofía. También hoy tiene la Iglesia la tarea de mantener este realismo implicado en nuestra fe y de salvar el valor propio del cuerpo y de la materia frente a

una fenomenología existencial y una filosofía trascendental que paradójicamente tratan de disolverlos. Se puede defender la transustanciación sin tener nada que ver con el concepto aristotélico de sustancia. Y sería injusto calificar de aristotélico a quien, lejos de defender el concepto hilemórfico de sustancia, cree y fundamenta su fe en el realismo básico y fundamental que va implícito en la tradición eucarística de la Iglesia" (pp. 269-270).

LUCAS F. MATEO SECO

G. ALBERIGO - F. MAGISTRETTI (a cura di), *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica*, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1975, XXXVIII + 610 pp., 23 × 29.

El Prof. Alberigo, tres años después de la clausura del Concilio Vaticano II, había ya ofrecido a los investigadores unas Concordancias del vocabulario de la Constitución *Lumen Gentium* (cfr. G. ALBERIGO, *Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticano II. 3. Lumen Gentium*, Firenze 1968), que desde entonces fueron un precioso instrumento de trabajo para los estudiosos de la eclesiología y de la dogmática en general. Ahora, con la nueva publicación que presentamos, el instrumental procedente del Istituto per le Scienze Religiose se enriquece con una nueva herramienta cuya utilidad será difícil exagerar.

Contiene el libro, como el título de la obra indica, una historia de la redacción de la Constitución *Lumen Gentium* en forma sinóptica, complementada en apéndice con todo un conjunto de documentos fundamentales para la interpretación no ya de esa historia sino, sobre todo —que es de lo que se trata—, del texto solemnemente aprobado por Pablo VI en 21-XI-1964 (justo a los 11 años fecha Alberigo la presentación de la Sinopsis). Describamos brevemente esos contenidos.

El cuerpo de la obra está constituido por la Sinopsis (pp. 3-340). Los redactores han identificado 7 redacciones sucesivas del esquema de Constitución y con ellas se construye la Sinopsis. Son las siguientes, en la terminología de Alberigo:

1. redacción preparatoria (23-XI-1962);
2. redacción Philips (circulación privada desde 22-XI-1962);