

La Cruz, la Misa, la Última Cena... y «La clave de la doctrina eucarística»

Fr. Jacques de Lillers, m , vol. ¹

Nuestro Salvador, en la Última Cena, la noche en que fue entregado, instituyó el sacrificio eucarístico de su Cuerpo y su Sangre para perpetuar el sacrificio de la Cruz a lo largo de los siglos, hasta

que Él venga...
Sacrosanctum Concilium

Introducción: Un problema de teología sacramental

§1- Cuestión del título

Debemos tratar de poner de relieve los vínculos que el propio Salvador estableció entre nuestras misas, el Calvario y la Última Cena, vínculos que implican diferencias evidentes de las que tendremos que dar razón. Dado que el Santo Sacrificio de la Misa ocupa un lugar central en nuestras preocupaciones, ya que el tema de este congreso es «La presencia de Cristo en la liturgia», deberíamos haber mencionado en primer lugar la Misa, luego la Última Cena y, a continuación, la Cruz; también podríamos haber seguido el orden cronológico: la Última Cena, la Cruz y la Misa. Sin embargo, la elección actual tiene su razón de ser: es de la Cruz, es decir, de la Pasión del Salvador, de donde nuestras misas extraen todo su valor; además, las relaciones de nuestras misas con el drama del Calvario presentan dificultades teológicas particulares que condicionan el conjunto de nuestra exposición: el papel propio de la Última Cena y su vínculo con nuestras misas se deduce más fácilmente a continuación. Tal y como se presenta, pues, nuestro título marca el orden de nuestras preocupaciones: la Santa Misa entre la Cruz y la Última Cena, estudiada primero en relación con la primera y luego con la segunda.

Hablar de la Misa en su relación con la Cruz y la Última Cena es imposible sin hacer referencia al divino Salvador, Autor de nuestra redención, y a su presencia en cada una de nuestras misas. Es decir, nuestro propósito no puede sino coincidir con el de dom Basile. No obstante, haremos todo lo posible por evitar desarrollos paralelos: de ahí los límites de este trabajo, que debe completarse con el ricísimo material de su conferencia sobre «Cristo, sumo sacerdote del sacrificio eucarístico». Queda claro que la doctrina de la Iglesia sobre la Eucaristía no hace

¹ Conferencia pronunciada durante el VI coloquio del CIEL, en Versalles, el jueves 9 de noviembre de 2000.

que contemplar un misterio que tiene su origen en el propio Misterio de Dios. Por ello, la diferencia de puntos de vista contribuye más bien a una mejor comprensión de aquello que es motivo de admiración para los ángeles en el Cielo; del mismo modo que los enfoques contrastados de un mismo misterio permiten distinguir mejor lo que pertenece al ámbito de las verdades intangibles de la doctrina de la Iglesia de lo que queda en el ámbito de la libre discusión entre teólogos. Por lo tanto, se intentará ofrecer aquí un punto de vista complementario al de Dom Basile.

La segunda parte del título hace referencia a la famosa obra de Dom Vonier, cuyo principal mérito, a mi juicio, es haber insistido con razón en la importancia del concepto de sacramento para la correcta comprensión de todos los aspectos de la doctrina eucarística. Nuestro principal esfuerzo, en esta reflexión, se centrará, por tanto, en poner este punto de relieve para responder de manera verdaderamente satisfactoria a las preguntas que nos planteamos. Se trata, no obstante, de un punto de vista limitado, como lo es inevitablemente el marco de una comunicación o una conferencia, que requeriría completarse con consideraciones que pertenecen más específicamente a la dogmática. Rogamos, asimismo, que se disculpe al autor de estas líneas por no poder ofrecer, en una exposición tan breve, muchas de las precisiones que requerirían un curso completo de sacramentología. Quedan, pues, determinados el tema sobre el que versará nuestra reflexión y los límites que era necesario asignarle; ahora conviene ponernos en marcha.

§2- Las variaciones de la teología del sacrificio eucarístico y sus consecuencias

El tema que abordamos está estrechamente relacionado con una de las cuestiones más espinosas y debatidas de la teología, la verdadera «*crux theologorum*»,² la denominada «esencia metafísica» o «constituyente formal» del sacrificio de la Misa. Mejor aún: «*crux seminariorum*», deberíamos decir, pues nuestros seminaristas han tenido que enfrentarse en sus manuales a una multitud de soluciones divergentes entre las que los propios autores eruditos se mostraban indecisos. Si nos ceñimos al ámbito francófono, el único que conozco lo suficientemente bien, el excelente manual de Hervé (de 1927) ofrece un buen resumen de las diversas soluciones que se debatían entonces, con preferencia por la del cardenal Billot³; en su curso fotocopiado del Seminario Francés de 1938, el R. P. Larnicol se inclina, por su parte, por la del padre de La Taille, entonces muy en boga, matizándola con las explicaciones de Filograssi; un espíritu curioso comparará las diversas ediciones del famoso manual del señor Tanquerey para ver cómo evoluciona con la problemática.

² «cruz de los teólogos»

³ Al menos las más conocidas: ¡la exposición completa ocupa 172 columnas del DTC!

Todas estas variaciones no facilitaban la formación de los futuros sacerdotes. Se me dirá que las divergencias entre los manuales (o sus ediciones) se compensaban con la enseñanza de los profesores; de hecho, en Francia, entre las dos guerras, se vieron generaciones de seminaristas «Billob» seguidas por generaciones de «La Taille »⁴. El problema es que estos dos teólogos tienen puntos de vista bastante divergentes (dejando de lado las cuestiones de fe) sobre el tema que nos ocupa. Por ello, las oposiciones entre generaciones sacerdotales no podían dejar de repercutir en su valoración práctica de las soluciones propuestas; sobre todo porque el retorno a santo Tomás, que nuestros dos maestros habían ayudado a preparar, continuaba sin ellos; y porque, tras Dom Vonier, la noción de *signo* y de sacrificio representativo, mucho más seductora, comenzaba a abrirse camino; al mismo tiempo, la teología de los misterios, procedente de Alemania, contribuía, por su propio atractivo, a reducir aún más la aceptación de la forma clásica, vigente desde Trento, de considerar el sacrificio eucarístico .⁵ No todo era rechazable, ni mucho menos, en estas novedades, pero el carácter imperfecto de estos ensayos, unido al subjetivismo de los sistemas filosóficos en boga, que impregnaba incluso las formas de pensar de la época (y esta época, por desgracia, aún no ha terminado),_ es decir, se rechaza por principio la consideración de las cosas tal y como son *en sí mismas* para no querer considerar más que las cosas tal y como son *para mí*,⁶ no podía sino favorecer el surgimiento y, posteriormente, el atractivo de la noción de *transsignificación*, con sus consecuencias para el tema que nos ocupa: pues nos remite, en mayor o menor medida, a las perspectivas de Calvino... y se sabe que, entre los reformados, el equivalente de nuestro Santo Sacrificio se llama la Cena⁷. Estas concepciones, por desgracia, no pertenecen al ámbito de la historia: la idea de las «comunidades de base», con la disminución del número de sacerdotes, sigue abriéndose camino, y no es raro que en Francia se ponga prácticamente en

⁴ La influencia del padre de La Taille no se extinguió con la última guerra. Hablando con un sacerdote formado en la inmediata posguerra, me sorprendió oírle sostener que la misa no era un sacrificio, sino «una ofrenda»: un La Taille malinterpretado, pero un La Taille al fin y al cabo. Así pues, este buen clérigo habrá enseñado toda su vida a sus feligreses que la misa no era un sacrificio. Lo que demuestra que los ensayos teológicos no son neutrales... sobre todo si se malinterpretan.

⁵ Se alude a la importante obra de Dom Odo Casel (1886-1948). Su obra: **Das christliche Kulturmysterium* (1932) se tradujo al francés en 1946 en la colección *Lex orandi* (n.º 6), pero sus trabajos ya eran ampliamente conocidos antes en el ámbito francófono.

⁶ Alusión a George Weigel: Juan Pablo II, testigo de la esperanza, cap. 4: Ver las cosas tal y como son.

⁷ Espero que más adelante se vea con mayor claridad que los diversos aspectos del misterio eucarístico se complementan mutuamente, independientemente de la postura de Lutero.

en el mismo plano las ADAP y la Santa Misa, hasta el punto de imponer de hecho las primeras sin que exista una verdadera necesidad... Y esto precisamente por parte del clero ⁸.

Esta presentación de una situación de crisis puede parecer irreverente para los viejos maestros que tanto han aportado a la teología. Sin embargo, no me parece errónea y, aunque no comparto el punto de vista socrático según el cual todos nuestros errores provienen de la ignorancia, ⁹ creo que la crisis que atravesamos solo podrá llegar a su fin cuando el clero joven se vea fortalecido en su vocación y en su identidad mediante convicciones firmes, basadas en una fe bien iluminada respecto a la doctrina del Santo Sacrificio y a los vínculos personales que unen al sacerdote con Cristo, Sumo Sacerdote, en la celebración de los sacramentos. Desde esta perspectiva, no carece de importancia definir con claridad los vínculos que la Misa mantiene con el drama del Calvario y la Última Cena.

Para ello, y sin buscar de entrada la causa de las variaciones de la teología postridentina, parece conveniente basar nuestra reflexión en la doctrina definida de forma definitiva, o al menos enseñada solemnemente, en el Santo Concilio de Trento. A continuación, trataremos de aclararla (y de explicitarla si fuera necesario) con la ayuda de la enseñanza del Doctor Angélico, quien fue sin duda el principal inspirador de los decretos del concilio relativos al Misterio Eucarístico. De este modo, nos situaremos por encima de las disputas que hemos mencionado brevemente.

I- La enseñanza del Concilio de Trento

§1- Las circunstancias de esta enseñanza

La doctrina del Concilio de Trento sobre el Sacrificio de la Misa fue promulgada en su vigésima segunda sesión, el 17 de septiembre de 1562, es decir, once años después del decreto de 1551 sobre la Eucaristía, debido a las circunstancias del momento y a las negaciones protestantes a las que el concilio debía oponerse. En la práctica, sería un error considerar que el decreto de 1562 excluye el punto de vista sacramental del decreto de 1551; de hecho, ambos decretos deben ser

⁸ Afirmando esto basándome en testimonios irrefutables. Sin embargo, el Santo Padre ha dejado las cosas claras en varias ocasiones. Así, «...El objetivo debe seguir siendo la celebración del sacrificio de la Misa, única y verdadera actualización de la Pascua del Señor...» (Carta Apostólica *Dies Domini*, 31 de mayo de 1998; véase la Instrucción del 15 de agosto de 1997). Las ADAP solo pueden justificarse teológicamente si son asambleas *a la espera de un sacerdote* y no *en ausencia de él* (Juan Pablo II a los obispos franceses de la región del este, 30 de enero de 1987; DC.87,239).

⁹ Thonnard, *Compendio de historia de la filosofía* n.º 27; Jacques Chevalier, *El pensamiento antiguo*, nota 83.

Para quienes deseen tener una visión completa de la enseñanza conciliar sobre la Eucaristía , n.º 10. Pero pasemos ahora al decreto sobre el sacrificio eucarístico.

1/ El concilio debía afirmar solemnemente dos verdades de fe:

- En primer lugar, la plena suficiencia de la Pasión del Salvador para nuestra salvación, según la enseñanza de la Epístola a los Hebreos, continuamente destacada por los reformadores:
«Porque con una única ofrenda ha perfeccionado para siempre a los que son santificados», ¹¹.
- En segundo lugar, la verdad del sacrificio eucarístico, legada por los propios apóstoles, y de la que dan testimonio los Santos Evangelios y san Pablo, tal y como la Tradición de la Iglesia siempre los ha interpretado. San Pablo dice, en particular, tras recordar el relato apostólico de la institución de la Eucaristía: «Porque cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que él venga. Por lo tanto, quien coma el pan o beba la copa del Señor indignamente, será culpable respecto al cuerpo y a la sangre del Señor , ¹²». A este respecto, el comentario que el padre Allo hizo de este pasaje resulta esclarecedor:
«El autor (san Pablo) saca la conclusión de lo que ha relatado en los versículos 23-25. Por la institución de Cristo, cada vez que se celebra la Cena eucarística en Corinto, se «proclama» o «anuncia» la muerte del Señor, como si estuviera ocurriendo en ese mismo momento; vemos el alcance de este versículo para demostrar el carácter sacrificial de la Eucaristía. Y esta muerte se renovará, por así decirlo, de este modo hasta la gloriosa Parusía; los fieles la tendrán siempre, vuelto a hacer actual, ante sus ojos. »¹³Y de esta enseñanza apostólica daba testimonio unánimemente la Tradición de la Iglesia, en particular en su liturgia ¹⁴; desde este punto de vista es famosa la Secreta del noveno domingo después de Pentecostés: «Cada vez que se celebra la conmemoración de esta hostia, se cumple la obra de nuestra Redención. »¹⁵

¹⁰ La observación es, en particular, de Dom Jobert: EV.1994,97.

¹¹ Hb. 10,14.

¹² 1 Cor. 11, 26 y ss.

¹³ Primera Carta a los Corintios, París 1935, p. 280 y ss. Este testimonio de San Pablo sigue siendo hoy en día muy difícil de refutar desde el punto de vista de la crítica del Nuevo Testamento. Resulta útil la lectura de los excursus de Allo (op. cit.).

¹⁴ El Concilio lo señala con estas palabras: «tal y como la Iglesia siempre lo ha entendido y enseñado». DS. 1740, fin = 938. Traducción de Dumeige, FC. 766.

¹⁵ Nuevo Ordo: Super oblata del Jueves Santo y del segundo domingo per annum: «quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur».

2/ El Concilio hace referencia a la enseñanza de san Pablo, pero, dado que los reformados se basan en la Epístola a los Hebreos, comienza afirmando, al igual que ellos, la plena suficiencia del Sacrificio Redentor del Salvador y cita Heb. 10,14. Sin embargo, añade, según la propia Epístola a los Hebreos, su muerte no debía poner fin a su sacerdocio, ya que declara que «Él, que permanece para siempre, posee un sacerdocio inquebrantable»¹⁶. Quien dice sacerdocio, dice sacrificio, como señala también la Epístola a los Hebreos¹⁷, y la naturaleza humana exigía un sacrificio visible, un sacrificio por la humanidad, que no había llegado aún a la Ciudad celestial, sino que aún peregrinaba en el estado de viático¹⁸. La conclusión se impone por sí misma e implica que no se puede invocar la Epístola a los Hebreos para rechazar o intentar suavizar la enseñanza de la Primera Carta a los Corintios. El concilio está entonces en condiciones de desarrollar su enseñanza sobre el sacrificio eucarístico.

§2- La Misa y la Cruz según Trento

Podemos resumir la enseñanza conciliar al respecto con las siguientes proposiciones:

- La Misa es un sacrificio en sentido estricto;
- Por ello, está dotada de la eficacia propia del sacrificio cuando este es aceptado por Dios;
- Siendo un sacrificio verdadero, la Misa, sin embargo, no menoscaba en modo alguno el sacrificio de la Cruz.

1/ Contra las negaciones de los reformadores, la Iglesia define en el canon 1 que en la Misa se ofrece a Dios un sacrificio «verdadero y en el sentido propio del término —verum et proprium sacrificium»¹⁹.

- Así pues, la Misa no se denomina sacrificio en sentido figurado, como volverá a afirmar Bañus, al igual que cualquier buena obra ordenada a la gloria de Dios,¹⁹
- Tampoco se reduce a una simple comida sagrada en la que se nos da a Cristo como alimento,²¹.

¹⁶ Hb. 7,24: «sempiternum habet sacerdotium»; «indefectible»: Dom Delatte. El griego dice: «ἀπαράβατον»; Osty admite «inmutable», pero, junto con Spicq y Crampon, traduce: «intransmisible», lo cual puede malinterpretarse gravemente (Spicq, LTNT, 155 y ss., detalla sus razones): en cualquier caso, no es el sentido que le daban los Padres de Trento. La TOB traduce «exclusivo», lo que me parece, desde un punto de vista crítico, la mejor traducción y armoniza bien con el texto de la Vulgata.

¹⁷ Hb. 8,3. Razonamiento implícito.

¹⁸ El Concilio asocia, pues, a una mayor revelada (Heb. 7,24, etc.) una menor de la razón: proposición «per se nota».

¹⁹ DS. 1751 = 948.

²⁰ Los errores de Baio fueron condenados por San Pío V en 1567. Véase DS.1945=1045.

²¹ Fin del canon 1; Lutero, *De captivitate babilonica*, citado por Journet, 59.

- Por el contrario, es precisamente el sacrificio visible que exige la naturaleza humana, sacrificio que Cristo dejó a la Iglesia, su amada Esposa, al momento de dejarla, con el fin de sustituir — llevándolos a la perfección a la que aspiraba el Antiguo Pueblo— todos los sacrificios de la Antigua Alianza, y ello en el momento en que se inaugura la Nueva ²².

2/ El fin del sacrificio como acto exterior que expresa nuestra religión íntima hacia Dios (es decir, el conjunto de expresiones del corazón que la criatura inteligente debe manifestar a su Creador, de quien recibe todo lo que es), consiste, en particular, en ganarnos su *favor*, en la medida en que dicho sacrificio le es agradable, de tal manera que nos conceda sus beneficios: eficacia *propiciatoria* que implica en su origen una finalidad *impetratoria*, en tanto que expresión de nuestra oración íntima . ²³ La eficacia del sacrificio es, por tanto, la de una causa *moral*, al igual que la de la oración. Los reformadores rechazaban esta eficacia por considerarla un atentado contra la Cruz y su satisfacción plena y definitiva; y porque se oponía a la doctrina luterana de la justificación por la fe sola (la fe-confianza en el sentido de Lutero).

a) En contra de sus afirmaciones, el concilio enseña que la Misa fue instituida para que la virtud salvífica del Sacrificio de la Cruz se aplique «a la remisión de los pecados que cometemos cada día »²⁴; y define que no es una simple conmemoración piadosa (nuda commemoratio) del Sacrificio de la Cruz, sino que posee una eficacia propiciatoria real ,²⁵ es decir, que: «Apaciguado por esta oblación, el Señor, al conceder la gracia y el don de la penitencia, perdona los delitos y los pecados, por grandes que sean »²⁶. Por eso condena a quienes afirman «que no se debe ofrecer ni por los vivos, ni por los muertos, ni por los pecados, ni por las penas, ni por las satisfacciones, ni por otras necesidades »²⁷.

b/ Por otra parte, el Concilio no pretende negar los fines latréuticos y eucarísticos del sacrificio de la Misa, ni se pronuncia sobre «la cuestión teórica de si el efecto propiciatorio es el fin primer y esencial del sacrificio en general »²⁸. Solo manifiesta su voluntad de definir una verdad formalmente negada por los reformadores, negación que conlleva en

²² Capítulo 1; DS.1740=938.

²³ Cabe recordar que los cuatro fines del sacrificio son el latréutico (adoración), el eucarístico (acción de gracias), el impetratorio (como la oración) y el propiciatorio. Pío XII, *Mediator Dei*, EPS.555-557; Ott 567.

²⁴ DS.1740=938.

²⁵ Canon 3 DS.1753=950.

²⁶ Capítulo 2. DS.1743=940.

²⁷ Canon 3. Traducción FC.778.

²⁸ Lepin 328.

ellos utilizan el concepto de sacrificio únicamente en el sentido de «sacrificio de alabanza y acción de gracias »²⁹. Señalo aquí que Pío XII desarrolló ampliamente en *Mediator Dei* la doctrina del concilio sobre este punto; y lo mismo hizo Pablo VI en *Mysterium Fidei*.

c) El concilio precisa de qué manera la Misa puede tener un valor propiciatorio que no resta nada a la plenitud de la satisfacción de Cristo:

«Puesto que, en este divino Sacrificio que se celebra en la Misa, ese mismo Cristo que “se ofreció a sí mismo una sola vez” de manera sangrienta en el altar de la Cruz, está presente y es inmolado de manera incruenta, el Santo Concilio enseña que este sacrificio es verdaderamente propiciatorio» (sobre la propiciación misma de la Cruz)³⁰, estableciendo así el vínculo entre el valor del sacrificio de la Misa y la presencia real y sustancial de Cristo en la Eucaristía; anteriormente, había enseñado que la Misa había sido instituida para aplicarnos la virtud salvífica de la Cruz³¹, y a continuación resumiremos su enseñanza sobre el vínculo entre la Misa y la Cruz; enseñanza que requiere una explicación, pero que se armoniza más naturalmente con la solución sacramental de santo Tomás que con cualquier otra. Hay aquí una especie de indicación implícita que conviene aprovechar.

3/ La tercera afirmación es la que se refiere más directamente a nuestro tema: el Concilio enseña que el sacrificio de la Misa no se suma al Sacrificio de la Cruz, ³², lo que le lleva a anatematizar a quienes pretenden que menoscaba el Sacrificio de la Cruz, ³³. La razón que da es sencilla:

«Se trata de una misma y única víctima; es el mismo quien ahora se ofrece a través del ministerio de los sacerdotes, el que se ofreció a sí mismo entonces en la Cruz; solo difiere la forma de ofrecerlo »³⁴. Juan Pablo II comenta así este texto: «Como bien sabéis... esta celebración eucarística no se suma al Sacrificio de la Cruz; no se añade a él ni lo multiplica. La Misa y la Cruz no son más que un único sacrificio »³⁵. Volveremos más adelante sobre la interpretación que debe darse a esta afirmación conciliar.

²⁹ Canon 3, inicio; Introducción al decreto: DS.1738=937a.

³⁰ Capítulo 2; DS.1743=940; traducción FC.768.

³¹ Capítulo 1; DS.1740=938.

³² Enseñanza implícita en el capítulo 2.

³³ Canon 4 DS.1754=951.

³⁴ Capítulo 2, DS.1743=940.

³⁵ En el congreso eucarístico de Lourdes, el 21 de julio de 1981; DC.1981, 770.

León XIII resumió de manera notable la enseñanza de Trento sobre la Misa y la Cruz: «Esta expiación de las faltas humanas (en la Cruz) fue perfecta y absoluta; y no es otra expiación la que constituye la esencia del Sacrificio Eucarístico, sino precisamente esa misma —Ipsa illa (expiatio) in sacrificio eucharistico inest—. Puesto que, en efecto, era necesario que un rito sacrificial acompañara a la religión en el transcurso de los tiempos, el plan divino del Redentor fue que el sacrificio consumado una sola vez en la Cruz se convirtiera en perpetuo e ininterrumpido ».³⁶

§3- La Misa y la Cena del Señor según Trento

Podemos resumir la enseñanza conciliar en tres proposiciones:

1/ Fue durante la Última Cena cuando Cristo instituyó el sacrificio que quería dejar a su Iglesia para perpetuar el de la Cruz, que se consumaría al día siguiente, y sustituir así los sacrificios ya caducos de la Antigua Alianza, al tiempo que instituía la Nueva. De hecho, entrega a sus apóstoles para que beban «la copa de la Nueva Alianza en su Sangre »³⁷.

2/ A pesar de las oposiciones que surgieron en su seno hasta el último momento, el concilio enseña además formalmente que la Cena es la primera oblación del Sacrificio Eucarístico ³⁸. Se opone así directamente a las alegaciones de los reformadores, que negaban que «la Cena, de la que la Misa es una reproducción, fuera otra cosa que un testamento y una promesa garantizados por un signo »³⁹.

3/ Puesto que a un sacrificio visible debe corresponder un sacerdocio igualmente visible para perpetuar aquí en la tierra la acción sacerdotal de Cristo, el concilio define además que fue en la Última Cena donde los Apóstoles fueron instituidos sacerdotes de la Nueva Alianza ⁴⁰.

§4- Aclaraciones y conclusión

1/ El cardenal Journet señala:

«Los reformadores... solo conciben una forma de comparar el sacrificio incruento —ya sea de la Cena del Señor o de la Misa— con el sacrificio sangriento de la Cruz: la *yuxtaposición*, la adición, la

³⁶ Encíclica **Caritatis Studium**, EPS.178; DS(Suppl).3339. Véase también Pío XII, **Mediator Dei**, EPS.552 y ss.; DS.3847 y ss.

³⁷ Lc 22,20, no mencionado explícitamente por el Concilio: capítulo 1; DS 1740=938.

³⁸ «Ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies del pan y del vino...»: capítulo 1; DS 1740=938. Cfr. A. Michel, *Decretos de Trento* 432-443; Lepin 297-305.

³⁹ Lepin 252; De captivitate babylonica, citado en Journet 59.

⁴⁰ Canon 2; DS.1752=949.

«concurrency, la sustitución. No se plantean, o no quieren prestar ninguna atención a la idea de *subordinación...*». Y más adelante: «Toda la esencia de la enseñanza de la Iglesia sobre este punto, la intuición fundamental que proclama contra el protestantismo, es, por el contrario, que la Misa es, por esencia, un sacrificio dependiente del sacrificio de la Cruz, totalmente subordinado y referido al sacrificio de la Cruz... »⁴¹.

El desarrollo posterior del venerado cardenal corrige la impresión de imperfección que se desprende de estas líneas, las cuales se refieren más bien a la problemática de la teología postridentina que a la del propio concilio. De hecho, si se ha seguido atentamente el análisis anterior, se habrá podido comprobar que el concilio no considera la misa como un sacrificio distinto —aunque totalmente *relacionado* con la Cruz— y que, por lo tanto, no forma parte de ella, un sacrificio que pueda multiplicarse a voluntad sin atentar contra el de la Cruz. No digo que esta postura sea falsa ni siquiera simplemente inexacta; simplemente digo que, a la luz de los textos, no es ese el pensamiento que guía aquí la enseñanza conciliar. El pensamiento que guía la enseñanza conciliar es el siguiente: en esencia, la Cruz, la Misa y la Cena no son más que un único y mismo sacrificio, consumado en la Cruz, anticipado en la Cena y que se perpetúa aquí en la Misa; las diferencias entre la Cruz, la Misa y la Cena son meramente externas y no afectan a la unidad radical del Sacrificio de Cristo que la Cena y la Misa no hacen más que «transmitirnos», si se puede decir^{re42}. Recordemos la enseñanza conciliar:

«Él, nuestro Dios y Señor, tuvo que... «ofrecerse a sí mismo de una vez por todas», muriendo como intercesor en el altar de la Cruz, para llevar a cabo...una redención eterna... En la Última Cena, [...] quiso dejar a su Iglesia [...] un sacrificio visible [...] en el que se representara el sacrificio sangriento que se iba a cumplir una única vez en la Cruz [...] y cuya virtud salvífica se aplicaría a la redención de los pecados que cometemos cada día». 43Es precisamente en este punto donde el cardenal continúa: «La Misa es, por esencia, un sacrificio que depende del sacrificio de la Cruz... destinado únicamente a perpetuar, a prolongar hasta nosotros el sacrificio perfecto, ofrecido en

⁴¹ Journet 54. En cambio, la postura protestante se expone con gran precisión. Se ha omitido en la cita un pasaje que se inscribe en la misma perspectiva que la que se critica.

⁴² Señalo aquí que, dado que el Misterio Eucarístico forma parte de lo sobrenatural «*quoad essentiam*», directamente vinculado al propio Misterio de Dios, no debe sorprendernos que las palabras que utilizamos para expresarlo se queden un poco cortas: lo contrario demostraría que no hacemos más que eludir el Misterio...y esa es, en particular, la impresión que suelen dar las soluciones de la teología postridentina.

⁴³ Capítulo 1; DS.1740=938. Véanse las explicaciones del Catecismo Romano (o del Concilio de Trento), que comentan el texto conciliar siguiendo el esquema de la Suma de santo Tomás.

«en la Cruz de una vez por todas». Y el cardenal añade, como precisará más adelante, que el Sacrificio de la Misa no multiplica el Sacrificio de la Cruz, sino sus *presencias*.⁴⁴

El concepto de presencia es delicado, y el cardenal lo sabe bien: el sacrificio es un acto externo de religión, no una sustancia⁴⁵; su realización en un momento de la historia humana lo convierte en un acontecimiento definitivamente pasado y que, por ello, no puede perdurar como tal ni multiplicarse en el tiempo; se trata, pues, de un concepto que hay que profundizar y precisar. A pesar de todo, expresa bien lo que se encuentra en el corazón de la enseñanza conciliar, y que va más allá de la idea de la multiplicación de un sacrificio relativo y subordinado a la Cruz, al tiempo que tiene su propia esencia como sacrificio⁴⁶. Juan Pablo II dice en este sentido: «Ir a misa es ir al Calvario para encontrarnos allí con nuestro Redentor».⁴⁷ El célebre exégeta que fue el padre Spicq pronunció unas palabras muy contundentes que concuerdan especialmente bien con lo que intentamos transmitir aquí: «Perseverat unica hostia. La Cruz y la misa no son más que los dos aspectos de una misma realidad. Las presencias se multiplican, pero el sacrificio es único. En Palestina, hoy en día, el volcán se ha apagado, pero su actividad se despierta en los altares de todas las iglesias del mundo. Al asistir a la Santa Misa, tenemos la certeza de estar al pie del Gólgota... En verdad, sobre el altar, toda la obra de la Redención se actualiza en manos del sacerdote»: He aquí, en mi opinión, expresada de forma poética la idea central de Trento en este decreto.⁴⁸

2/ Si, según la enseñanza conciliar, no hay que buscar otra cosa que la Cruz en la Última Cena y en la Misa, las diferencias externas saltan a la vista:

- En la Cruz y en la Última Cena, Cristo, Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza, ofrece su Sacrificio en persona. En la Misa, en cambio, ofrece su Sacrificio a través del ministerio de los sacerdotes a quienes ha

⁴⁴ Journet 54 y ss.; cf. 101 y ss.

⁴⁵ 2a.2ae. 84, Proem. y 85. Proem.

⁴⁶ Esta es, por otra parte, la enseñanza formal de santo Tomás: 3a. 83,1 ad 1m. Masure (282) señala al respecto: «¿por qué... el P. Billot tiene tanto miedo de emplear la expresión: *unidad del sacrificio en la Cruz y en la Misa*, que es aceptada por Santo Tomás, consagrada por el Catecismo del Concilio de Trento y por muchos catecismos diocesanos?». La razón es sencilla: es la problemática posttridentina la que sigue impregnando la solución de Billot y la hace imperfectamente conforme a la doctrina de Trento... e imperfectamente tomista, a pesar de su pretensión.

⁴⁷ «A los jóvenes», 8-11-1978; DC.1978, 1016.

⁴⁸ El Santísimo Sacramento; Sources 1982, 101. No me corresponde aquí tomar partido sobre la cuestión del sacrificio celestial que defiende el padre Spicq.

especialmente consagrados para actuar *en su persona* —es el famoso *in persona (o ex persona) Christi* ⁴⁹.

- En la Cruz, la víctima de propiciación es Cristo en su cuerpo y su alma inmolados en su ser natural; en la Última Cena y en la Misa, es siempre Cristo sustancialmente presente, pero según un modo admirable y sacramental que significa su inmolación, bajo las especies del pan y el vino consagrados.
- El marco del Sacrificio de la Cruz es una ejecución judicial; el de la Última Cena y la Misa, una comida cultural. Con todo esto no he hecho más que comentar el texto del decreto de Trento.
- La doctrina de santo Tomás sobre la conversión eucarística nos lleva a destacar otra diferencia accidental entre la Última Cena y la Cruz que no está de más citar aquí: en la Última Cena, Cristo está presente bajo las especies consagradas con su cuerpo mortal (y su sangre); en la Misa, está presente con su cuerpo glorificado ⁵⁰.

3/ Los autores postridentinos se esforzaron por encontrar en el Sacramento del Altar la definición del sacrificio natural tal y como la interpretaban, de forma un tanto materialista, en Santo Tomás ⁵¹. Para no restar plenitud al Sacrificio de la Cruz, no tuvieron más remedio que destacar la noción de un sacrificio *relativo* y *subordinado* a la Cruz, que no se equipara con el sacrificio de la Cruz. No obstante, la demostración seguía siendo imperfecta y siempre había que volver a ella, pues ninguna ha sido capaz jamás de poner de manifiesto la perfecta *unidad* entre la Misa y la Cruz: y ello debido a la problemática de fondo; de ahí un sentimiento de imperfección y la consiguiente multiplicación de teorías explicativas que no dejaban de oponerse entre sí. Otro defecto: el hecho de que la respuesta de los teólogos a los argumentos de la Reforma contra la Misa se situara en el mismo nivel, mientras que los Padres de Trento habían sabido superar las perspectivas de la polémica

⁴⁹ Sobre esta cuestión, véase: B.-D. Marliangeas, Clés pour une théologie du ministère, Théologie Historique 51, Beauchesne.

⁵⁰ Cfr. 3a.76,2; 81,3. La presencia simultánea en la Cena del Señor de Cristo en su cuerpo natural y en su cuerpo y sangre sacramentados puede plantear un problema. Esto excede el alcance de este trabajo; no obstante, cabe señalar que es posible demostrar que no existe contradicción alguna al respecto.

⁵¹ 2a.2ae. 85,3 ad 3m. Menessier (SRJ) lo traduce bien: «Hay sacrificio propiamente dicho cuando las cosas que se ofrecen a Dios son objeto de una acción, como lo era la matanza de los animales, o como lo es el partir, el comer y la bendición del pan. El propio nombre de sacrificio lo indica, ya que proviene de «hacer algo sagrado». Véase el comentario de la nota (69). En la práctica, este texto se interpretó según la glosa que ofrece Dom Jobert (EV.1994, 97): «Propiamente hablando, hay sacrificio cuando se ofrecen a Dios cosas que sufren una alteración, como, por ejemplo, los animales que son inmolados...». De ahí surgen dos escuelas, la inmolacionista y la oblacionista, según insistan en el aspecto de inmolación u oblación contenido en la definición tal y como se entiende. De hecho, como señala Menessier, el sacrificio según santo Tomás «se define en primer lugar como una acción sagrada: un gesto de homenaje simbólicamente reservado a Dios, que se realiza con las cosas materiales que se le ofrecen» SRJ. La Religion note (69).

protestante. Sin embargo, tal enfoque no tenía por qué contravenir el texto conciliar; y eso es lo que ha permitido que perdure hasta nuestros días. Pero las soluciones que se derivan de él no pueden evitar la inexactitud, o incluso la falsedad o el error, salvo mediante precauciones que sus autores no siempre han tomado. Insistamos especialmente en cuatro de ellas que se refieren más concretamente a nuestro tema.

a/ La víctima del sacrificio de la Misa es la misma que la del sacrificio de la Cruz, nos dice el concilio. Ahora bien, no se puede ejercer actualmente ninguna acción sobre el Cristo glorioso que se hace presente en la sagrada Eucaristía. Esto resulta difícil de conciliar con las teorías inmolacionistas; por ejemplo, aquella que compara el acto consagrador del sacerdote con una espada que inmola mística pero realmente a Cristo sobre el altar mediante la separación de su cuerpo y su sangre sacramentales.⁵² b/ Por la misma razón que la anterior, hay que rechazar la idea de que cualquier rito tenga el poder de actuar sobre el Cristo glorioso —lo cual sería, por otra parte, pura y simple magia—. Por lo tanto, no se puede afirmar sin más que la doble consagración da lugar a una nueva oblación de Cristo en cada misa; y más aún cuando esta afirmación contradice el «de una vez por todas» de la Epístola a los Hebreos, recordado por el concilio.⁵³

c) En la Misa, según Trento, no solo hay la misma víctima que en la Cruz, sino también el mismo sacerdote. Por lo tanto, hay que excluir aquellas soluciones que opondrían la oblación de la Víctima del Calvario por parte de Cristo solo en la Última Cena y la de la Víctima divina por parte de su Cuerpo Místico en cada misa, hasta el punto de ignorar el papel que el concilio atribuye exclusivamente al sacerdote de ofrecer *in persona Christi* el sacrificio eucarístico. Por otra parte, la enseñanza del Doctor Angélico, según la cual el sacrificio de la Misa se realiza mediante la doble consagración, es ahora, como mínimo, una

⁵² Por ejemplo, Gühr, *Los sacramentos*, t. 2, p. 332 y ss.: «La inmolación eucarística». Masure (282) señala, a propósito de Billot:

«La dificultad radica siempre en el sentido preciso que hay que dar a las dos palabras “*inmolación sacramental*”, cuyo significado varía como los colores de las plumas del cuello de una paloma, según se haga hincapié en el sustantivo o en el adjetivo, unidos o separados en la mente». Según el sentido que se dé al término, la teoría de Billot queda o no incluida en este análisis. El canónico A. Michel (en el DTC.Misa 1276) la precisa así: «Por un lado, afirma la realidad de la inmolación incruenta en el altar, esencialmente representativa de la inmolación cruenta de la Cruz, pero que posee su propia existencia en el cuerpo y la sangre separados sacramentalmente; por otro lado, la separación que proclama entre el cuerpo y la sangre es una separación misteriosa y de orden sobrenatural, y que, por consiguiente, no tiende en absoluto, por su propia naturaleza, a la separación física y natural del cuerpo y la sangre. La metáfora de la espada se acepta aquí únicamente en el sentido que se le puede atribuir, ya que se trata únicamente de una separación *mística*». ¡Esto es explicar lo claro con lo oscuro!

⁵³ No obstante, es posible hacerlo tomando ciertas precauciones: cf. Filograssi, *De Sanctissima eucharistia...*: texto citado por D. Basile. Véanse las observaciones del padre Garrigou-Lagrange (Garrigou 367 y ss.) sobre esta cuestión. Volveremos sobre ello más adelante.

«Sententia Communis» que puede ampararse en el Magisterio Auténtico ^{que54}; y que, por ello, no puede rechazarse sin razones graves y motivadas, las cuales no se aprecian.

d) El Concilio de Trento, retomando toda la Tradición, enseña claramente que el Sacrificio de la Cruz constituye, por sí solo, un sacrificio completo; que la Última Cena es la primera oblación del sacrificio eucarístico y que este es un sacrificio verdadero y en sentido propio: todo ello se opone a la idea de considerar la inmolación del Salvador en la Cruz como una mera parte de un sacrificio iniciado en la Última Cena: pues entonces ni la Última Cena ni la Cruz son sacrificios consumados, sino partes integrantes de un único sacrificio; y, dado que la enseñanza conciliar une la Misa a la Última Cena, el carácter sacrificial de la Misa, según la lógica, ya no se manifiesta. Así, la explicación del padre de La Taille, a pesar de sus méritos reales, no puede, sin adaptaciones, ser compatible con la enseñanza de Trento , ^{e55}.

Todas estas dificultades que acabamos de analizar se deben a que la teología posttridentina ha querido ver en exceso en la Misa un *sacrificio natural*, cuando la Sagrada Eucaristía es, por esencia, un sacramento y la noción de sacrificio, tal y como la plantea el conciliar, debe entenderse, por tanto, en el sentido de *la analogía* y no en *la univocidad*. ⁵⁶. Entonces, los vínculos

intrínsecos que unen nuestras misas y el Calvario se debilitan; y se cae en dificultades insolubles, en cuanto se toma en serio el «semel» de la Epístola a los Hebreos, caballo de batalla de la teología reformada. En cambio, al considerar con santo Tomás la Eucaristía como una realidad de naturaleza sacramental, las dificultades desaparecen, la enseñanza conciliar ya no se ve vulnerada y la perspectiva protestante queda superada. Lo importante es hacerlo sin simplismos, es decir, prestando una atención muy especial a la evolución del pensamiento del Doctor Común, quien, en su tratado de la Suma, se encuentra en la cúspide de su madurez teológica. Esto nos lleva, pues, a Santo Tomás.

II- La Misa, sacramento de la Cruz según Santo Tomás de Aquino

A- El concepto de sacramento y su aplicación a la doctrina eucarística

⁵⁴ 3a. 82,10 ad 1m: véase el texto; Pío XII, en el Congreso Internacional de Liturgia de Asís, el 22 de noviembre de 1956: EPS.805s (cfr. 569,584). Para el catálogo de notas doctrinales y censuras, véase el DTC y, por ejemplo, Ott. Esta cuestión de la doble consagración, que excede el marco de este trabajo, es denominada por los sacramentalistas como la cuestión de la «esencia física» del sacrificio eucarístico.

⁵⁵ Véase más arriba. Nos inspiramos en Nau, 80 y ss., con algunos matices. Adaptaciones: así lo hace Filograssi, en la línea que sigue en esencia Larnicol.

⁵⁶ Sobre este punto, véase el sugerente artículo de Dom Jobert: EV.1994, 97 y ss.

Toda la perspectiva de la síntesis de santo Tomás y la propia organización del tratado sobre la Eucaristía en la Suma, con la inclusión de lo relativo al sacrificio en el estudio del sacramento, unida a la afirmación formal: «Hoc sacramentum simul est et sacrificium et sacramentum», precisada así a continuación: «Rationem sacrificii habet in quantum offertur, rationem autem sacramenti in quantum sumitur »⁵⁷; todo ello demuestra ya suficientemente que, para el Doctor Angélico, la noción de sacramento, tal y como la precisó en la 3a 60, es «la clave de la doctrina eucarística» en todos sus aspectos, como señaló en su momento Dom Vonier:

«S. Tomás tuvo el gran mérito de considerar que le era posible ofrecer una teología de la Eucaristía perfectamente completa sin abandonar ni por un instante su concepto de sacramento »⁵⁸. Por lo tanto, trataremos de poner de relieve el pensamiento del santo Doctor sobre los sacramentos cristianos y sobre ese sacramento tan particular que es la Eucaristía. Así podremos abordar el núcleo de nuestro estudio, que consistirá en demostrar que la Eucaristía es un verdadero sacrificio precisamente porque es un sacramento: no cualquier sacramento, sino el sacramento por antonomasia (o por excelencia) que nos transmite, por la institución divina, toda la realidad de la Pasión del Salvador, _el sacrificio perfecto y definitivo_, con la plenitud de su virtud santificadora ⁵⁹.

§1- El concepto de sacramento

1/ La definición de los sacramentos cristianos

a/ La Iglesia ha encontrado los sacramentos en la cesta de sus bodas con el Esposo divino, como tantos ritos sagrados portadores de la vida de la gracia y, por tanto, dotados de eficacia, que se vinculan al mismo Cristo, cuya obra santificadora continúan entre nosotros. Sin embargo, para comprenderlos más a fondo, para descubrir lo que los une, hay que captar su estructura formal, ya que toda realidad actúa según su *forma* (en el sentido escolástico); a modo de ejemplo, digamos que no se dibuja con un pincel ni se pinta con un lápiz. Ahora bien, los ritos que componen nuestros sacramentos parecen, a primera vista, carecer de unidad intrínseca: comprenden un cierto uso de materias (agua, aceite, pan, vino) y de oraciones: *res y verba _de*

⁵⁷ «Este sacramento es a la vez sacrificio y sacramento»; «Tiene carácter de sacrificio en cuanto que se ofrece y carácter de sacramento en cuanto que se consume»: 3a. 79,5 corpus y 79,7 corpus.

⁵⁸ Vonier, cap. 4. Conviene meditar sobre todo el capítulo. Cabe señalar que, en un tratado de teología como el de Hervé, la parte dedicada al sacrificio eucarístico está separada de la dedicada al sacramento de la Eucaristía: De sacrificio Eucharistiae — De Eucharistiae sacramento.

⁵⁹ La misma perspectiva la adopta el padre José de Santa María: JSM.282 y ss.

«cosas y palabras», dicen los doctores medievales siguiendo a los Padres s. 60: De hecho, es conocida la famosa frase de san Agustín: «Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum ». 61 Se plantea entonces la cuestión: ¿existe un aspecto formal que pueda unificar lo que a primera vista parece dispar?; de modo que la noción de sacramento cristiano no sea equívoca, sino que esté determinada de forma exacta y precisa, y que se pueda expresar en una definición por género y diferencia, tal y como exige la técnica escolástica? En términos más modernos, cabe preguntarse si nuestros sacramentos tienen estructuras similares que puedan caracterizarse con rigor.

b) La tradición teológica legó a Santo Tomás una concepción de los sacramentos cristianos que unía las dos categorías de *signo* y *causa*: era la de Pedro Lombardo, quien afirmaba, en esencia, que los sacramentos son *signos y causas de algo santo* (la gracia divina).⁶² Esto plantea una dificultad: es propio del orden de las cosas que la causa se conozca por el efecto y no al revés; la causa, como tal, no tiene, por tanto, carácter de signo, sino más bien el efecto. Causa y signo son, pues, categorías normalmente irreconciliables entre sí; según la lógica, hay que elegir, como dice el adagio comúnmente aceptado ^{u63}. Santo Tomás, en la Suma, zanja la cuestión con decisión y destaca la categoría del *signo*. La causalidad solo se considerará en la diferencia específica, lo que permite incorporar en la noción de sacramento los ritos sagrados de la Antigua Alianza. Y no directamente, sino únicamente a través de la realidad de la que el sacramento es signo: el sacramento será el signo (género) de una realidad santa y santificadora (diferencia específica); así, toda la definición se sustenta en la categoría del signo, sin que por ello se deje de lado la eficacia de los sacramentos cristianos: una auténtica «proeza» de lógico. Se puede aportar una precisión al desarrollo de la Suma recurriendo al texto paralelo de las Sentencias: la realidad santa significada por el sacramento no solo es santificadora en sí misma, sino que lo es en la medida en que realiza actualmente la santificación del hombre. La definición tomista del sacramento cristiano, en su forma más precisa, podrá formularse así: *Signo de una realidad sagrada*

⁶⁰ 4.^a parte, 23.^a cuestión, 1.^a pregunta, 4.^a respuesta, 1.^a parte, 1.^a sección.

⁶¹ Tract. in Joannem Evangelium 80,3: «La palabra se une al elemento y constituye el sacramento»; RJ.1834.

⁶² Véase sobre todo esto: H-F. Dondaine, «La definición de los sacramentos en la Suma Teológica»; RSPT.1947, 213 y ss. Pedro Lombardo, 4ST.d.1, n. 2.

⁶³ «Signum contra causam dividitur»: 4St. d.1 q.1 a.1 q.1a.1 obj.5. Véase Roguet, SRJ. Sacramentos, 267 y ss. Esto en cuanto a la causa principal: Santo Tomás señalará más adelante que la causa instrumental puede tener razón de signo en la medida en que tiene, de algún modo, razón de efecto con respecto a la causa principal: 3a. 62,1 ad 1m. No me detengo en las referencias que se pueden invocar en contra; Santo Tomás las refuta en lo esencial en esta respuesta.

en el ejercicio de la santificación; y en el latín preciso de la época escolástica: *Signum rei sacrae in actu exercito sanctificationi*, p. ⁶⁴.

Observación: El concepto «tomista» de los sacramentos acabó siendo ampliamente incomprendido.

A partir de Escoto, seguido por Cano y luego por Belarmino, prevaleció la noción de *signo eficaz*, ⁶⁵. El sacramento cristiano, al ser una realidad fundamentalmente sobrenatural, nada se oponía a que fuera eficaz, en cuanto signo, por disposición de Dios, sin que hubiera que preocuparse por la compatibilidad del signo y la causa en el orden natural. Esto suponía olvidar aquel adagio, ciertamente tomista, de que la gracia divina no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona (*gratia non tollit naturam sed perficit*); ya se perfilaba en el horizonte de la teología el voluntarismo de Guillermo de Ockham, para quien lo contradictorio no es repugnante a Dios. Dado que esta perspectiva se situaba totalmente al margen de los principios de la filosofía natural que guían la síntesis teológica del Doctor Angélico, no debe sorprender que uno de sus discípulos modernos haya tratado de justificar, desde una perspectiva tomista, no tanto directamente la definición escotista de los sacramentos, sino más bien algunos adagios procedentes de la escolástica anterior (y que, de hecho, utiliza Santo Tomás, pero en un contexto muy pre , ^{s. 66}), los cuales parecen considerar que el sacramento es eficaz por su propio significado: El resultado fue una teoría de la *causalidad intencional del signo*. Lamentablemente

«el antagonismo» entre el signo y la causa no se da solo por parte de la causa, sino también, o incluso más aún, por parte del signo: por ello, este esfuerzo del cardenal Billot estaba abocado al fracaso ⁶⁷. Tal y como está, en mi opinión, ha influido en gran medida en su teoría del sacrificio eucarístico: de hecho, si el signo es eficaz como tal, la doble consagración, que significa la inmolación del Salvador, la realiza «místicamente», pero también de forma tan real como un sacrificio natural. Lo lamentable es que el estado de las investigaciones sobre la doctrina sacramental de la Doctora Angélica no permitía darse cuenta de que estas opiniones se alejaban mucho de su pensamiento; aunque, de hecho, de entre todos los autores postridentinos, el cardenal Billot es uno de los que más se ha acercado a

⁶⁴ 3a.60,1 y 2; 4ST. d.1 q.1, art.1 q.1a.1 obj.3 y ad3m.

⁶⁵ H-A. Dondaine, RSPT.1947, 223. Se encuentra en Ott, Pesch, etc., pero también, por desgracia, en el CEC.1127 y 1131.

⁶⁶ «efficiunt quod figurant»; «significando causant». Por ejemplo: 3a.62,1 ad1m.

⁶⁷ Crítica minuciosa de Roguet, SRJ. Sacramentos, 333 y ss. El cardenal Billot se adhirió a la definición tomista de los sacramentos, y es precisamente esta la que enseña con exactitud (De Sacramentis, Q. 60, § 2). Pero la definición escotista impregnaba la reflexión teológica: prueba de ello es la forma en que uno de los fieles discípulos del cardenal, el padre Goupil, introduce la noción de sacramento (Les Sacrements I, 9 y ss.): «El signo sacramental no solo da a conocer la gracia, sino que la produce. Es eficaz, es decir, es causa —subordinada, pero real— de la gracia en nosotros». No se puede ver en ello más que una «forma de hablar» para transmitir una enseñanza sustancialmente exacta y «accesible». Por desgracia, la expresión, en teología, no es neutra; un pequeño desliz en este sentido y toda la enseñanza se resiente.

S. Tomás. Es más, pero con una problemática totalmente distinta que daba pie a las críticas — argumentadas a su vez con textos de S. Tomás y de un Padre de La Taille—: el «nudo gordiano» del que hemos hablado no podía cortarse así. A pesar de todas las grandes mentes que encontraron su inspiración en el cardenal Billot, no sorprenderá, pues, que prefiera mantenerme en la perspectiva exacta de la síntesis sacramental de Santo Tomás, que no viola la naturaleza y sabe conservar la armonía entre naturaleza y gracia, lo cual es una verdad que insinúa, entre otras cosas, como mínimo, la analogía de la fe.

2/ La causalidad de los sacramentos cristianos

a/ Para profundizar más, es necesario conocer esa «*res*» que actúa en los sacramentos ^{cristianos}, ⁶⁸. Esa «*res*» es la virtud santificadora de Dios, según el aspecto particular que significa el sacramento. Pero, aún más profundamente, es la Pasión del Salvador la que constituye la causa de toda santificación; causa instrumental primera a la que se vincula el sacramento como el instrumento particular que la Pasión, en cuanto causa universal, exige normalmente para operar concretamente nuestra santificación ⁶⁹. Por otra parte, la gracia del sacramento es como una garantía de los bienes de la vida futura: de ahí, señala santo Tomás, tres niveles de significado en nuestros sacramentos que ponen de manifiesto la plenitud de su acción:

«Un sacramento es, pues, un signo que, al mismo tiempo, recuerda la causa pasada, la Pasión de Cristo; manifiesta el efecto de esta Pasión en nosotros, la gracia; y anuncia la gloria futura »⁷⁰.

b) No es posible aquí defender la posición auténtica de Santo Tomás sobre el modo de causalidad de los sacramentos cristianos. Digamos simplemente que defiende la solución que posteriormente se ha denominado de *causalidad física instrumental perfectiva*, según la cual la virtud divina transita por el instrumento sacramental —es decir, por medio del signo sacramental plenamente expresado— para producir todo el efecto sobrenatural de gracia al que el sacramento está

⁶⁸ 3a. 60,3.

⁶⁹ «Nos ponemos en comunicación con la virtud de la Pasión de Cristo por medio de la fe y de los sacramentos» 3a. 62,6 corpus. Observo que la fe solo nos une a la Pasión del Salvador si conlleva (lo cual siempre ocurre cuando es verdadera) el deseo, al menos implícito, del sacramento. Otro texto muy explícito: «Puesto que la Pasión de Cristo ha precedido como una especie de causa universal de la remisión de los pecados... es necesario que se aplique a cada uno para la remisión de sus propios pecados. Lo cual se lleva a cabo mediante el bautismo, la penitencia y los demás sacramentos, que obtienen de la Pasión de Cristo su eficacia» 3a. 49,1 ad 4m.

⁷⁰ Traducción de Roguet, SRJ, fiel en lo esencial: «Unde sacramentum est et signum rememorativum ejus quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, id est praenuntiativum, futurae gloriae» 3a. 60,3, final del cuerpo. La causalidad de la Pasión ya ha sido destacada anteriormente por santo Tomás.

ordenado y para el cual fue instituido por el Cristo, ^{t. 71}. Dicho de otro modo, el sacramento cristiano, por su naturaleza de signo, no hace más que significar; pero cuando el ministro lo administra con la intención requerida, la virtud divina transita por el sacramento-signo para producir su efecto de gracia: y la virtud divina procede de la Pasión del Salvador. Recibimos, pues, la gracia procedente de la Pasión de Cristo por medio de su Santa Humanidad (instrumento conjunto con su divinidad) y del sacramento-signo administrado por el ministro (instrumento separado) ⁷².

3/ La estructura tripartita de los sacramentos cristianos según santo Tomás

a/ La eficacia *ex opere operato* de los sacramentos cristianos, es decir, intrínsecamente ligada al signo sacramental impartido por el ministro, dotado de los poderes necesarios y con la intención adecuada, sobre un sujeto capaz de recibir sus frutos, es un dogma de fe definido en Trento ^{e73}. Sin embargo, el concilio no entendió que esta expresión implicara que nuestros sacramentos poseyeran una eficacia más o menos mágica y, en particular, independiente de las disposiciones del destinatario ^{re74}; y tal era la opinión de todos los antiguos doctores que contribuyeron a arrojar plena luz sobre el dogma católico en este punto.

Pero esta reserva plantea una dificultad: el signo sacramental solo tiene valor si significa de manera infalible la realidad santa que se le asocia, pues, por sí misma, esta trasciende totalmente el orden de lo sensible; y precisamente el papel del sacramento es, en particular, hacernosla tangible ⁷⁵. Si no es así, el signo sacramental se vuelve ambiguo: ¿cómo saber si ha cumplido bien su función y, por tanto, si su recepción ha dado sus frutos sobrenaturales, si, en definitiva, estos dependen de las disposiciones subjetivas del destinatario? Y esto con mayor razón cuanto que la Iglesia ha definido que no podemos saber en esta vida si estamos o no en estado de gracia. La calidad de nuestras disposiciones escapa, por tanto, a toda investigación humana: estamos en la encrucijada.

b) La solución consistirá, según santo Tomás, en completar la división bipartita, de origen agustiniano, entre *res* (la gracia propia del sacramento) y *signa* (los ritos sacramentales), añadiéndole un tercer término. Será un efecto inamissible, producido infaliblemente cuando el rito

⁷¹ Concilio de Trento, Sesión 7, canon 1: DS.1601=844. Sobre la causalidad física instrumental perfectiva: Roguet, SRJ.Sacraments 353 y ss.; Hugon, «La causalidad instrumental en teología».

⁷² 3a.62,5 cuerpos.

⁷³ Sesión 7, canon 8: DS.1608=851.

⁷⁴ Sesión 7, canon 6: DS.1606=849.

⁷⁵ 3a. 61,1.

El sacramento se confiere válidamente; un efecto primario que asegura en el alma del fiel una presencia permanente del sacramento, presencia que exige la gracia sacramental siempre que las disposiciones del destinatario sean las exigidas para la recepción, ya no solo válida, sino plenamente fructífera, del sacramento. El signo sacramental, debido a este tercer término, pierde toda ambigüedad en cuanto a la eficacia de la que es portador.

Por lo tanto, habrá que considerar en los sacramentos tres niveles:

- El *sacramentum tantum* (el sacramento como mero signo), es decir, el rito, definido por las palabras sacramentales, y que tiene una función puramente significativa del efecto de santificación conferido por el sacramento.
- La *res tantum*, es decir, el efecto último de gracia al que está ordenado el sacramento —y que este significa—, efecto que, por ello, no desempeña un papel de signo en relación con una realidad posterior.
- La «*res et sacramentum*»: esta expresión designa el término medio necesario para vincular los otros dos sin que haya posibilidad de ambigüedad en cuanto a la eficacia del sacramento. Se trata del efecto primer del rito exterior (*res*), efecto inamissible como hemos visto, que a su vez significa la gracia, efecto último (*res tantum*) del sacramento. Este efecto es, por tanto, en el alma, una realidad de orden sobrenatural que tiene, al menos en parte, por finalidad ser un sustituto inamissible y, al menos en algunos casos, permanente, del rito sacramental. En el caso del Bautismo, la Confirmación y el Orden, la *res et sacramentum* no es otra cosa que el *Carácter*.⁷⁶

c) Este concepto de *res et sacramentum* es de lo más fecundo en teología sacramental, pero no nos corresponde demostrarlo aquí. Se ha señalado de inmediato que se ha desarrollado en relación con la teología del bautismo y que se aplica sin dificultad a los sacramentos cuya similitud formal con el bautismo es evidente⁷⁷. Pero, ¿qué ocurre con la Eucaristía?

La gracia sacramental de la Eucaristía la señala el propio Señor: «Este es el pan que ha descendido del cielo... el que coma de este pan vivirá para siempre».⁷⁸ La Eucaristía es, pues, el alimento, en nosotros, de nuestra vida divina. Pero esta gracia de restauración sobrenatural nos es comunicada mediante la comunión con el Cuerpo y la Sangre del Salvador, hechos presentes por la transustanciación bajo las especies, precisamente, del pan y el vino, que manifiestan claramente su función de alimento espiritual. La *res y el sacramentum* de la Eucaristía no son, pues, otra cosa que la *presencia real*, efecto primerísimo e ineludible del sacramento plenamente consumado por

⁷⁶ 3a.63,1ad 2m; 63,2ad 4m; 63,6,ad 3m.

⁷⁷ 3a. 63. J-H. Nicolas, SD. n.º 730 y 759 y ss.

⁷⁸ Jn 6,58. Véase la perícopa completa.

la doble consagración y destinado a su posterior consumación por parte del sacerdote celebrante y los fieles. Pero, ¿se trata únicamente de la presencia real? Esta cuestión nos lleva a considerar el lugar que ocupa la Eucaristía en el orden sacramental, siguiendo siempre la enseñanza de la Doctora Angélica.

§2- El mayor de los sacramentos

1/ Acabamos de decir que la definición de los sacramentos se ha elaborado a partir del estudio de ese sacramento concreto que es el bautismo. Pero el concepto de sacramento es analógico, de una analogía de atribución ⁷⁹: ¿cuál será el primer sacramento al que se asemejan todos los demás vinculan desde un punto de vista formal? La Eucaristía, responde santo Tomás; y siempre por la misma razón, que es que contiene no solo una virtud procedente de la santa humanidad de Cristo en su Pasión, sino esa misma humanidad santa:

«(La Eucaristía)... contiene sustancialmente al propio Cristo, mientras que los demás sacramentos solo contienen una virtud instrumental recibida de Cristo en participación... Ahora bien, en cualquier ámbito, el ser por esencia es más importante que el ser participado »⁸⁰.

2/ Siendo la primera en el plano formal, la Eucaristía es aún superior a los demás sacramentos en el plano del ser (por consiguiente, según la analogía propia del concepto de ser). La razón sigue siendo la misma: contiene lo Santo, de modo que es de su propia santidad de la que participan los demás sacramento ⁸¹. S. Tomás, siempre en la 3a. 65,3, destaca dos argumentos:

- Todos los demás sacramentos están ordenados a la Eucaristía, lo que equivale a decir que de ella obtienen su razón de ser;
- Como actos de culto, los sacramentos culminan normalmente en la celebración de la Eucaristía.

Esta enseñanza de la Doctora Angélica puede aclararse con un texto del De Veritate:

«La humanidad de Cristo es la causa instrumental de la justificación; ahora bien, esta causa se nos aplica espiritualmente mediante la fe y corporalmente mediante los sacramentos... Por eso, el sacramento más perfecto, en el que está realmente presente el cuerpo de Cristo, es la Eucaristía, que consume todos los demás, como dice Dionisio. Mientras que los demás sacramentos participan en cierta medida de esa virtud por la que la humanidad de Cristo actúa de manera instrumental para la

⁷⁹ 3a. 62,1; cf. Dondaine, RSPT.1947, 217.

⁸⁰ 3a. 65,3; S. Tomás se refiere a lo que ha dicho anteriormente, especialmente en 3a. 62,1 ad 3m; 62,5.

⁸¹ Llamémosla: analogía por participación. De Veritate 2,11.

«justificación»⁸². Dicho de otro modo, el sacramento que contiene la humanidad de Cristo contiene la causa instrumental primera de la justificación, mientras que los demás sacramentos solo contienen una virtud participada de ella. Y puesto que lo que es *por sí mismo* es causa de lo que solo es participado, la Eucaristía tiene razón de causa con respecto a los demás sacramentos, es decir, que los demás sacramentos dependen de ella en su ser y en su acción. Razón de ser de los demás sacramentos, en la medida en que asegura entre nosotros la permanencia de la presencia tangible del Salvador, les comunica su santidad intrínseca y subsistente: es, por tanto, la piedra angular de todo el organismo sacramental. El Concilio Vaticano II dirá de manera equivalente de la Eucaristía que es «fuente y culmen de toda la vida cristiana».⁸³

3/ Solo nos queda dar un paso más. Hemos dicho que los sacramentos nos transmiten una virtud procedente de la Pasión de Cristo, de la que son signos:

«Los sacramentos de la Iglesia derivan su poder, más especialmente, de la Pasión de Cristo, cuya eficacia nos alcanza de alguna manera mediante la recepción de los sacramentos. Como señal de ello, brotaron agua y sangre del costado de Cristo crucificado; el agua significaba el bautismo, la sangre, la Eucaristía, que son los dos sacramentos principales».⁸⁴ Pero, si la Eucaristía es verdaderamente el sacramento por excelencia del que dependen todos los sacramentos en su ser, es necesario que contenga esa misma Pasión de la que todos los sacramentos extraen su virtud, sea cual sea la forma en que se realice dicha contención. Esto es lo que insinúa claramente santo Tomás:

«La Eucaristía es el sacramento perfecto de la Pasión del Señor, en la medida en que contiene al mismo Cristo inmolado (*ipsum Christum passum*)»⁸⁵.

Por lo tanto, aunque sea de manera misteriosa (la Eucaristía es, una vez más, «*Mysterium fidei*»), como leemos en el Canon de la Misa), la Eucaristía contiene realmente todo lo que constituye la sustancia de la Pasión Redentora; es, de manera idéntica (aunque bajo diversas apariencias), el Sacrificio Redentor que se actualiza de nuevo en nuestros altares; y, por tanto, el más verdadero de los sacrificios:

«Los sacrificios de la Antigua Ley solo contenían en figura este verdadero sacrificio de la Pasión de Cristo... Era necesario que el sacrificio de la Nueva Ley, instituido por Cristo, tuviera algo de

⁸² 27,4 traducción de Roguet, SRJ. Eucaristía I, 359; cita a Dionisio, Jerarquía eclesiástica, cap. 3. Este texto corrobora, desde el punto de vista del tomismo estricto, lo que se ha dicho sobre la causalidad respectiva de la humanidad de Cristo y de los sacramentos. Se trata de un texto de juventud, pero santo Tomás nunca se retractó de ello. Cfr. 3a. 65,3, 1º.

⁸³ Lumen Gentium, n.º 11.

⁸⁴ 3a 62,5, «cuerpo».

⁸⁵ 3a 73,5 ad 2m.

más, es decir, que contiene al mismo Cristo inmolado (containeret Ipsum Passum), no solo a modo de significado y de figura, sino en verdad real (in rei veritate). Y por eso este sacramento, al contener realmente al mismo Cristo, ... es el que culmina todos los demás sacramentos... « »⁸⁶

Nota: La traducción de «Ipsum Christum Passum» y el sentido que hay que atribuirle han dado lugar a debate. Roguet traduce «Cristo en su Pasión»; la traducción es materialmente inexacta y nos hace creer que el acontecimiento redentor se revive en la Misa, lo que contradice las afirmaciones más claras de la Doctora Angélica ⁸⁷. Pero, ¿está tan equivocado en lo esencial? Si solo está presente en la Misa el «Cristo que sufrió» (traducción literal), esta nos dará, junto con Cristo, todo el poder santificador de la Pasión, pero no nos dará nada del Sacrificio Redentor; ahora bien, se ve claramente que ese no es el pensamiento profundo de santo Tomás, quien habla formalmente de sacrificio. Por otra parte, desde la Pasión, es siempre el «Cristo que sufrió» quien se aparece con las marcas de su inmolación: así se le apareció a los apóstoles; es él también quien nos juzgará en el último día: «Agnum tanquam occisum »⁸⁸. Si San Tomás no hubiera querido decir nada más, no habría tenido motivo alguno para aludir a la Pasión del Señor, ni para hablar de la Eucaristía como el sacramento por excelencia .⁸⁹ Pero si el Doctor Angélico habla aquí del

«Ipsum Christum Passum», es porque, para él, el Cristo inmolado se hace presente en la Misa con toda la virtud de su Pasión redentora: y, de este modo, su Pasión está verdaderamente presente en la Misa, no como una presencia meramente factual (el acontecimiento de la Cruz pertenece definitivamente al pasado), sino por su virtud redentora, que se extiende a todos los lugares y a todos los tiempos. Es este pensamiento de santo Tomás el que tendremos que profundizar para comprender bien en qué sentido la Misa es un verdadero sacrificio.

B- Sacrificio perfecto porque es sacramento del Sacrificio perfecto

§1- Sacramento... del Sacrificio

1/ «Se llama sacramento a lo que contiene algo sagrado. Y una cosa puede ser sagrada de dos maneras: en sí misma, absolutamente, o en relación con otra cosa. Ahora bien, existe esta

⁸⁶ 3a.75,1 cuerpo 1º. «Inmolado»: en esta cita y en la anterior se ha seguido la traducción de Nau; véase la razón más adelante.

⁸⁷ En las «Sentencias», santo Tomás señala: «Este sacramento es un signo de la Pasión de Cristo y no la Pasión misma» (4.^a parte, d. 12, q. 1, art. 3, q1a. 1, ad 2m).

⁸⁸ Ap. 5,6.

⁸⁹ No puedo detenerme en esta discusión. Véase Roguet, SRJ.Eucharistie y H.-V. Leroy, RT.1972, 112 y ss. El padre Paul Nau (p. 68) aporta una precisión que completa esta observación y que utilizaremos más adelante.

La diferencia entre la Eucaristía y los demás sacramentos que tienen una materia sensible radica en que la Eucaristía contiene algo sagrado en sí mismo, a saber, a Cristo mismo; mientras que el agua del bautismo contiene algo sagrado por ordenación a otra cosa, es decir, que contiene una virtud capaz de santificar el alma... Por eso, el sacramento de la Eucaristía se realiza plenamente en la consagración de la materia, mientras que los demás sacramentos solo se realizan plenamente en la aplicación de la materia al hombre al que se pretende santificar». ⁹⁰

De este texto podemos deducir dos cosas:

- que el *sacramentum tantum* de la Eucaristía no es otra cosa que las especies consagradas del pan y el vino (y no solo el pan y el vino)⁹¹;
- que, debido a su excelencia, la Eucaristía ya surte pleno efecto en la consagración de la materia. No puede tratarse de su efecto instrumental como sacramento, ya que este solo se obtiene mediante la comunión con el Cuerpo y la Sangre del Señor (al menos espiritual); por lo tanto, solo puede ser porque es el instrumento que nos aporta, junto con la presencia corporal del Salvador, la plenitud de la virtud de su Pasión, ya que los sacramentos cristianos nos transmiten la virtud de dicha Pasión, de la única manera posible en el plano de la *res y el sacramentum*: el modo de propiciación (etc.) propio del sacrificio; y que, por ello, hace presente el Sacrificio Redentor del Salvador, no como acontecimiento (eso es imposible), sino por medio de la virtud espiritual de la que dicho acontecimiento fue portador.

Esta conclusión resultará aún más evidente si unimos el texto anterior con este:

«Este sacramento es a la vez sacrificio y sacramento. Pero tiene carácter de sacrificio en cuanto es ofrecido; y tiene carácter de sacramento en cuanto es comido »⁹². La ofrenda radical a la que se unirán los fieles tiene lugar, en la Misa, a través del sacerdote que ocupa el lugar de Cristo en la consagración, como señala más adelante el Doctor Angélico ,⁹³ se produce una especie de nueva actualización del Sacrificio Redentor cuando el Salvador se hace presente bajo las especies con los signos de su inmolación —y, por tanto, en el plano de la *res y el sacramentum* del sacramento—.

2/ Este sacramento contiene, por tanto, debido a su eminencia, una doble eficacia:

⁹⁰ 3a. 73,1 ad 3m.

⁹¹ Esto es lo que podría sugerir una lectura un tanto apresurada de santo Tomás. El pan y el vino, sin ir acompañados de la forma sacramental, no son más que la materia del sacramento.

⁹² 3a. 79,5 corpus.

⁹³ 3a. 83,1 ad 3m.

- En lo que respecta a la *res* del sacramento durante la comunión (o la comunión espiritual), una eficacia de causa directamente eficiente, aunque de naturaleza instrumental como todo sacramento: hemos hablado de la causalidad física perfectiva de la gracia propia del sacramento.
- En lo que respecta a la *res y al sacramentum*, más concretamente en el momento mismo de la consagración, una eficacia impetratoria, propiciatoria, eucarística y latréutica propia de una causa moral y, en este caso, de esa causa moral excelente y perfecta: el Sacrificio Redentor y nada más.

Se comprende, pues, que santo Tomás añada, teniendo en cuenta la necesidad de que estemos unidos vitalmente a un sacrificio para recibir sus frutos de gracia:

«Por eso produce el efecto del sacramento en quien lo consume, mientras que produce el efecto del sacrificio en quien lo ofrece o en aquel por quien se ofrece »⁹⁴.

3/ El sacramento no tiene, pues, en el pensamiento maduro de santo Tomás, el sentido exclusivo que le dan nuestros manuales de teología. En la medida en que es el sacramento por excelencia que nos transmite la virtud de la Pasión del Señor, la Eucaristía, como sacramento, tiene carácter de sacrificio y, como tal, es ofrecida. Pero en la medida en que es, además, nuestro alimento espiritual —función en la que perfecciona su papel instrumental—, la Eucaristía tiene más exclusivamente carácter de sacramento. Siendo así, y para la solidez de nuestra demostración, la Eucaristía —que, como hemos visto, está plenamente consumada como sacramento (a diferencia de los demás) en lo que respecta a la *res y al sacramentum*— debe cumplir, como sacrificio, la definición tomista de los sacramentos (signo de una realidad presente en acto de santificación). Constatar esto nos ayudará a aportar algunas precisiones.

§2- Signo de una realidad santa presente

1/ Todo sacramento, como hemos visto, es ante todo un signo. Pero no es un signo vacío; de hecho, tampoco el humo es un signo vacío: el humo nos indica que arde un fuego; del mismo modo, el signo sacramental nos indica que la virtud divina actúa. Y por eso san Tomás puede escribir:

«Por un doble motivo se denomina a la celebración de este sacramento inmolación de Cristo. En primer lugar... la celebración de este sacramento... es como una imagen que representa la Pasión de Cristo, la cual es una verdadera inmolación...»⁹⁵. No es que Cristo sea inmolado de nuevo

⁹⁴ 3a. 79,5 cuerpos, continuación.

⁹⁵ 3a. 83,1 cuerpo.

en la consagración, _sería forzar el texto, _sino que toda la virtud de la inmolación está presente bajo el signo que la manifiesta, tal y como declara el segundo motivo: es afirmar, en definitiva, que la Eucaristía es un sacrificio real pero singular, ya que pertenece al género del sacramento.

2/ Ciertamente, el *sacramentum tantum* de la Eucaristía es, como hemos visto, el pan y el vino acompañados de las palabras de la forma sacramental; pero el momento de la consagración, en la misa, se inserta en un marco que hace más evidente su significado. Este marco es el de un memorial: «Haced esto en memoria mía». S. Tomás insistió mucho en esta notación⁹⁶. Hagámoslo con él.

Se puede definir, con Bouyer, el memorial en la Antigua Alianza como: «Una institución... establecida por Dios para perpetuar para siempre sus intervenciones salvíficas. El memorial no solo asegurará subjetivamente a los fieles de su eficacia permanente, sino que, ante todo, la garantizará, como mediante una prenda que ellos podrán y deberán representarle, prenda de su propia fidelidad»⁹⁷.

Así pues, el concepto veterotestamentario de «memorial» dista mucho de la *nuda commemoratio* de los reformados^{urs 98}. No obstante, existe una enorme diferencia, según nos dice S. Tomás, entre los memoriales de la Antigua Alianza y aquel del que hablamos. La presencia de Dios y la eficacia, contenidas en los memoriales figurativos de entonces, eran las que convenían a unos ritos que no podían sino orientar las almas hacia el Misterio Redentor aún no cumplido. Por su fe, y según la medida de su fe, los fieles de la Antigua Alianza se acercaban a Dios al tiempo que celebraban esos ritos sagrados y recibían de Él su gracia: «Los patriarcas fueron salvados por la fe en el Cristo venidero».⁹⁹ El memorial de la Nueva Alianza no podía contener la Pasión solo de manera figurada; y ello tanto más cuanto que su virtud ya se encuentra actuante en los demás sacramentos cristianos. Esto es lo que da toda su fuerza a esta afirmación de santo Tomás, que conviene citar de nuevo:

⁹⁶ «Este sacramento fue instituido en la Última Cena para ser en el futuro el memorial de la Pasión del Señor, una vez que esta se hubiera cumplido» 3a.73,5 ad 3m. Véase también la oración de la Festividad del Corpus Christi y: 3a 66,9 ad 5m; 73,4 corpus; 74,1 corpus; 76,2 ad 2m; 78,3 obj. 7; 79,7 ad 2m; 80,12 obj. 3. Observo que el Catecismo de la Iglesia Católica ha centrado su enseñanza sobre el Sacrificio Eucarístico en la noción de memorial: CIC 1362 y ss.

⁹⁷ Eucaristía, 107.

⁹⁸ Concilio de Trento, sesión 22, canon 3: DS.1753=950.

⁹⁹ 3a.61,4. Nos encontramos en el marco de lo que la escolástica denominará «*ex opere operantis*», mientras que en la Misa se nos comunica la eficacia salvífica de la Pasión Redentora «*ex opere operato*»; distinción que, sin duda, hay que comprender bien, pero que no por ello deja de ser importante.

«Los sacrificios de la Antigua Ley solo contenían en figura este verdadero sacrificio de la Pasión de Cristo... Era necesario que el sacrificio de la Nueva Ley... tuviera algo más, es decir, que contuviera al mismo Cristo inmolado (containeret Ipsum Passum), no solo a modo de significado o de figura, sino bien en realidad (in rei veritate). Y por eso este sacramento, al contener realmente al mismo Cristo, es... el que culmina todos los sacramentos »¹⁰⁰.

3/ Aclaremos:

a/ Ciertamente, es el Cristo glorioso quien se hace presente en el sacramento del altar; pero se hace presente bajo los signos de su inmolación ^{on}¹⁰¹ para ser, en manos de sus ministros, la víctima perfecta de propiciación: la misma del Calvario. Ipsum Christum Passum, señala el padre Paul Nau, designa, según la pluma de santo Tomás, «la misma víctima del Calvario, presentada simbólicamente en su condición de víctima y, como tal, indisolublemente unida al acto de Cristo, quien, ofreciéndose voluntariamente a la Pasión, hizo de su cuerpo y de su sangre, actualmente presentes en el altar, la víctima misma, el «sacrificium» del Calvario »¹⁰².

b/ Y esta víctima divina, en la Misa, es ofrecida por el mismo sacerdote:

«El sacerdote es la imagen de Cristo, en cuyo lugar y por cuya virtud pronuncia las palabras de consagración». ¹⁰³ En el momento de la consagración, Cristo-Sacerdote actúa en y por medio de su ministro para hacerse presente como hostia de propiciación para nuestra generación; el sacerdote, en la consagración, es propiamente el sacramento de Cristo-Sacerdote .¹⁰⁴

c/ Así: «Como dice san Ambrosio... “hay una sola víctima”, la que Cristo ofreció y que nosotros ofrecemos, “y no varias, porque Cristo fue ofrecido una sola vez y este sacrificio es el modelo de aquel”. Del mismo modo que lo que se ofrece en todas partes es un solo cuerpo y

¹⁰⁰ 3a.75,1 cuerpo 1º . Ya se ha estudiado este texto.

¹⁰¹ 3a.76,2 a 1 m.

¹⁰² Nau 68.

¹⁰³ 3a. 83,1 a 3 m.

¹⁰⁴ El padre Hérís ha desarrollado muy bien este punto: «En la misa, Cristo es representado sacramentalmente como sacerdote por el celebrante del rito eucarístico. Y esta representación no es cualquiera: el carácter sacerdotal confiere, en efecto, al sacerdote el poder de hablar y actuar en nombre y en la persona de Cristo. Pertenece a ese tipo de realidades-signos a las que hemos dado el nombre de *res et sacramentum*: es un signo, pero también es una consagración de la que se deriva un poder real, de modo que el sacerdote que se ve revestido de él es verdaderamente, aunque sacramentalmente, el propio Cristo; su consagración lo asimila al Sumo Sacerdote y le permite ocupar su lugar en la oblación eucarística. »Mysterium Fidei, 199 y ss.; Dom Basile cita un texto paralelo del mismo. Este texto reviste cierta importancia para lo que trataremos más adelante.

«no varios cuerpos, del mismo modo que es un único sacrificio». « , 105. En otras palabras, bajo el signo, lo que constituye la sustancia del sacrificio del Calvario está verdaderamente presente en la Misa. Cayetano parece haber plasmado bien toda la fuerza del razonamiento de la Doctora Angélica al decir:

«... Hay una única hostia, ofrecida una sola vez en la Cruz, que perdura mediante... la repetición diaria del rito instituido por Cristo en la Eucaristía. La permanencia de la hostia ofrecida en la Cruz no es una mera ficción simulada en nuestro altar: la identidad de la realidad ofrecida en la Cruz y en el altar garantiza su verdad. »¹⁰⁶

§3- Como acto de santificación

1/ Que la virtud de la Pasión del Salvador actúe plenamente en la Misa, cuando Él mismo se hace presente, bajo los signos de su inmolación, para comunicárnosla, es una verdad que santo Tomás derivaba de la fe de la Iglesia y del testimonio formal de las Escrituras. Pero esta plenitud de virtud exige que el Sacramento del Altar no solo tenga el poder de comunicarnos de manera instrumental los frutos de salvación adquiridos en el Calvario, sino que además debe estar presente toda la virtud propiciatoria (etc.) de la Pasión: y, por tanto, que sea, en cuanto sacramento, un sacrificio auténtico, porque da una nueva actualidad, por modo sacramental, al Sacrificio perfecto del Calvario para que cada generación pueda asimilarlo; para que el sacrificio del Jefe se convierta en el sacrificio del Cuerpo y para que Dios sea glorificado mediante la plena realización de la economía de la Redención en el Cuerpo Místico, y la consiguiente salvación de aquellos que aún están separados de él.

Esta verdad del sacrificio en el sacramento, y por tanto del valor propiciatorio (etc.) del sacramento del Altar, se deduce de los textos que hemos recordado. No podía ser que la Hostia de propiciación se convirtiera en nuestra en la Misa sin que fuera para aportarnos toda la virtud propiciatoria de la Pasión Redentora. Pablo VI, en la encíclica *Mysterium Fidei*, expresa el sentir católico unánime con las palabras de San Cirilo de Jerusalén: «Estamos convencidos de que esta súplica (de la Anáfora) será de gran ayuda para las almas en

¹⁰⁵ 3a. 83,1 ad 1m.

¹⁰⁶ De Missae Sacrificio (3 de mayo de 1531); citado en Journet, 119 y ss. La traducción se ha revisado ligeramente. Se ha omitido la expresión: «a modo de inmolación», que no debe entenderse en el sentido de las teorías inmolacionistas, sino en el sentido de santo Tomás (3a.83,1). Compárese el texto citado con el siguiente: «La representación de la Pasión del Señor se realiza en la propia consagración del sacramento, en la que no se debe consagrar el Cuerpo sin consagrar la Sangre» 3a.80,12 ad 3m. Cabe señalar aquí que, si se siguen los principios de la teología sacramental que guían la síntesis del Doctor Angélico, se llega necesariamente a afirmar que el sacrificio eucarístico se realiza durante la doble consagración, por el motivo que acaba de explicarnos Santo Tomás.

«a favor de las cuales se eleva la oración, mientras está presente la víctima santa y temible. » 107. Y señalo que, en nuestros altares, tras la consagración, está presente la sangre del Redentor, «una sangre de aspersión que habla mejor que la de Abel», nos dice la Epístola a los Hebre^{ux 108}.

Así cerramos el círculo, y la conclusión es evidente: la Eucaristía, en cuanto sacrificio, confirma plenamente la definición que san Tomás nos da del sacramento. Por eso puede, sin contradecirse, hacernos cantar en la Festividad del Corpus Christi que la institución del Sacrificio del Altar es inseparable de la institución del Sacramento, tal y como, por otra parte, se desprende del relato evangélico:

«Post agnum typicum expletis epulis, Corpus Dominicum datum discipulis... sic sacrificium istud instituit». ¹⁰⁹.

2/ Se podrá buscar una comprensión más esclarecida de lo que no puede dejar de ser profundamente misterioso. Por el momento, baste con señalar que la naturaleza sacrificial de la Eucaristía se deriva necesariamente de que es, por excelencia, el sacramento que nos transmite la virtud del Calvario, que fue un verdadero sacrificio , ¹¹⁰, e incluso el Sacrificio por excelencia. Aunque es de orden sacramental, el sacrificio eucarístico es infinitamente más excelente y más realmente sacrificio que los sacrificios naturales de la Antigua Alianza; pues estos no hacían más que anunciar el sacrificio del Calvario, mientras que el Sacramento del Altar nos lo transmite

«in rei veritate »¹¹¹. En la Misa, por tanto, no hay que buscar nada más que la Cruz que ella hace presente por su virtud impetratoria, propiciatoria, latréutica y eucarística; y con todo su poder de santificación.

III- La Última Cena y la inserción de nuestras misas en el Sacrificio Redentor

Las consideraciones que voy a exponer a continuación son objeto de libre debate entre los teólogos, incluso en la escuela tomista. No obstante, resultarán útiles para definir el papel fundacional del sacrificio de la Cena en relación con el de nuestras misas.

§1- ¿Un acto de Cristo glorioso en cada una de nuestras misas?

¹⁰⁷ MF.30; Catequesis Mistagógica 5,8.

¹⁰⁸ Heb. 12,24. Por lo tanto, resulta ilógico creer en la Presencia Real sin creer en el sacrificio eucarístico.

¹⁰⁹ Himno «Sacrís Solemnis».

¹¹⁰ «Este sacramento tiene un triple significado: uno en relación con el pasado, en la medida en que conmemora la Pasión del Señor, que fue un verdadero sacrificio, y desde este punto de vista se le llama sacrificio» 3a.73,4 corpus. Entender el término «conmemoración» con toda la plenitud de sentido que se le ha dado.

¹¹¹ La noción de sacrificio es, por tanto, analógica, pero no por ello puede negarse en el caso del sacrificio eucarístico, ya que este nos pone en las manos aquello para lo que se instituyeron los sacrificios naturales, pero esta vez en verdad y ya no solo en figura y en esperanza.

1/ Planteamiento del problema

La solución más aceptada por los teólogos «clásicos» es la de un acto de Cristo glorioso en cada una de nuestras misas, destinado a la vez a producir la transubstanciación y a ofrecerse personalmente; pues Cristo, en la Misa, debe seguir siendo el oferente principal para que su oblación, unida a su presencia como víctima de propiciación, constituya un sacrificio completo y una nueva ofrenda del sacrificio de la Cruz. Y se hace referencia al Concilio de Trento:

«Es una misma y única víctima; es el mismo sacerdote quien ahora se ofrece a través del ministerio de los sacerdotes, el que se ofreció a sí mismo entonces en la Cruz; solo difiere la forma de ofrecerlo. »¹¹² Simplemente, dado que esta ofrenda no puede sumarse a la de la Cruz, tal y como enseñan la Epístola a los Hebreos y, tras ella, el Concilio de Trento, un espíritu meticuloso añadirá, con Filograssi, que esta ofrenda personal y actual del Salvador no hace más que «ratificar» la de la Cruz; o bien (solución del padre Garrigou-Lagrange) que Cristo, en todas nuestras misas, continúa un único y mismo acto de oblación, iniciado en el Calvario y eternizado en la visión beatífica ¹¹³. Citemos simplemente al canónigo A. Michel en el DTC:

«... Cristo es el sacerdote principal, no solo porque él mismo instituyó el sacrificio y otorgó a los suyos el poder y la orden de ofrecerlo después de él, sino también porque se ofrece hoy en la Misa, de manera personal y actual: «Del mismo modo, repetiremos, siguiendo a los salmanticenses, que Cristo concurre instrumentalmente, por medio de su humanidad, a cada una de las conversiones o transubstanciaciones que tienen lugar en la Iglesia; así, Él piensa en cada uno de nuestros sacrificios, los quiere, los ofrece a Dios y, por consiguiente, es, como sacerdote principal, el oferente inmediato de una oblación formal, actual y elícita (De eucharistia disp. XIII dub. III n.º 50)». ¹¹⁴Tal y como se precisa allí, esta es, en particular —como nos dice aquí el canónigo Michel—, la postura de los carmelitas de Salamanca.

Esta postura incluye dos afirmaciones: la de una acción de Cristo glorioso para llevar a cabo la transubstanciación, junto con la de una oblación de Cristo glorioso. Sin embargo,

¹¹² Concilio de Trento, sesión 22, cap. 2; DS. 1743 = 940.

¹¹³ Filograssi, *De Sanctissima Eucharistia...* Roma, Universidad Gregoriana, citado por Dom Basile; Garrigou, cap. 13: referencias ya indicadas. Nos encontramos en la perspectiva de la teología postridentina, según la cual el sacrificio del Altar debe cumplir los criterios de un sacrificio natural; el padre Larnicol, consciente de ello, se lo reprocha en cierta medida al padre Filograssi, a quien, sin embargo, sigue en lo esencial. Añado una observación: no estoy seguro de que los eruditos autores que siguen esta solución presten siempre la debida atención al *pasaje* de la Epístola a los Hebreos; ni a la enseñanza —por otra parte formal, como hemos visto— del Concilio de Trento, que cita dicha Epístola.

¹¹⁴ DTC.Misa 1283. Esta postura va mucho más allá de la enseñanza del Concilio de Trento. Véase el amplio panorama de Dom Basile. Si seguimos el análisis de Dom Basile, hay que admitir que no se ha vuelto realmente muy común hasta principios de este siglo: lo que disminuye en la misma medida su autoridad.

Dado que los autores prácticamente no conciben la primera independientemente de la segunda, conviene examinarlas conjuntamente. En primer lugar, nos preguntaremos si esta postura es necesaria para el objetivo que se propone; a continuación, si resulta siquiera convincente. A continuación, nos centraremos en la doctrina de la Doctora Angélica, lo que nos ayudará a comprender mejor el papel absolutamente fundamental de la Última Cena para que nuestras misas sean lo que son: la permanencia del Sacrificio del Redentor entre nosotros «hasta que Él venga »¹¹⁵; tema que nos ocupa especialmente aquí.

2/ La solución de los salmanticenses no es necesaria

a/ El padre d'Alès, tras otros, ha expresado sus reservas, en su calidad de especialista en Teología Histórica, contra esta postura y otras similares. Señala, en primer lugar:

«Hemos encontrado muy a menudo entre los Padres la idea de una persona divina —por lo general, el Espíritu Santo...— que interviene desde el cielo mediante una acción maravillosa para llevar a cabo ese cambio sin precedentes que es la consagración eucarística. No hemos encontrado la idea de que Cristo, en su naturaleza humana glorificada, se mueva, por así decirlo, para descender del cielo sobre el altar , ¹¹⁶ o se enriquezca con un ser nuevo. Estas ideas... no ocupan, salvo quizá, en algún movimiento oratorio, la imaginación de los Padres... »¹¹⁷ Esta observación se refiere ante todo a la transubstanciación, pero indirectamente al sacrificio eucarístico, ya que sabemos que se realiza en la doble consagración. Se comprende entonces que el padre d'Alès haya desarrollado posteriormente esta idea:

«Si Cristo es el Sumo Sacerdote del sacrificio eucarístico, ¿es únicamente porque instituyó este sacrificio y lo dotó de sacerdotes que lo ofrecen en su nombre; o es también porque se hace presente en el altar y consagra de forma más inmediata, más real que el sacerdote? Esta cuestión teológica divide a mentes excelentes. No nos atreveríamos a decantarnos por la segunda interpretación. Requerir tal intervención de Cristo, ¿no supondría tal vez que la institución de Cristo no basta por sí misma y, por lo tanto, menospreciarla en cierto modo? Nos parece más glorioso para la institución de Cristo admitir que, para desplegar todo su efecto, no requiere nada más que la colaboración divina esencial a todo acto del ministerio sacerdotal. La intervención distinta y directa de Cristo como hombre es una hipótesis teológica cuya validez se nos escapa. La acción distinta y directa de Cristo, Sacerdote y Víctima, es bastante visible en la Última Cena y, posteriormente, en la Cruz. Coronó el ministerio de Aquel que quiso hacerse el

¹¹⁵ 1 Cor. 11,26.

¹¹⁶ Esta idea, que se encuentra en algunos autores modernos, parece distorsionar por completo el concepto del sacerdote que actúa por su libre intención in persona Christi. Véase el texto del padre Hérís citado anteriormente (nota 98).

¹¹⁷ Alès 90. Es un hecho que los Padres griegos atribuyen la transubstanciación al Espíritu Santo más que al Verbo.

compañero de nuestra vida. Pero ahora el ministerio ha pasado al Cristo místico, a la Iglesia. ¿No sería, por sí misma, una realidad viable la investidura otorgada, en nombre de Cristo, a los sacerdotes de la Iglesia? ». ¹¹⁸

b/ ¿He aquí la tesis opuesta, firmemente defendida? Implica que solo se admita una ofrenda *virtual* ¹¹⁹ y no verdaderamente *actual* de Cristo en la Misa: es la posición del padre de La Taille. No creo que se pueda decir que se oponga realmente a la enseñanza de Trento; sin embargo, no le hace plena justicia. De hecho, el concilio insiste en la ofrenda personal de Cristo en la Misa, al igual que en la Última Cena y en la Cruz: «Es el mismo quien ofrece», enseña. Por lo tanto, debemos aceptar sin reservas la idea de una ofrenda actual (y, por consiguiente, de un acto propiamente dicho de Cristo) en cada una de nuestras misas.

No obstante, también hay que reconocer todo lo que hay de justificado en las reticencias del padre d'Alès.

Así lo hace el padre Bouëssé con estas palabras:

«Que Cristo, en su humanidad, intervenga actualmente de alguna manera en la consagración eucarística, de ello nadie puede dudar. Pero no hay que concebir esta presencia operativa de forma antropomórfica. Jesús está presente en la consagración de los oblatos, como en toda acción sacramental, por la virtud instrumental del rito. Esta virtud es el efecto de la acción instrumental de la humanidad del Salvador, de su voluntad humana y de la institución sacramental. Jesús actúa hoy en el altar, tal y como actuó antaño en el Cenáculo. Actúa hoy sin una nueva intervención de su humanidad: en virtud de la institución. Su voluntad permanece inalterada, al igual que su mandamiento «donec veniat»; si bien la institución, en su actividad transitoria, es un hecho pasado, permanece como institución en su eficacia asegurada. Esta doctrina de santo Tomás de Aquino era la misma que la de san Juan Crisóstomo en su homilía **In prodicionem Judae** . 120. Sin ella, es imposible comprender la naturaleza del sacrificio de la Misa ». 121 Como se ha comprendido, si Cristo está consagrando y ofreciendo actualmente en la Misa, no lo hace directamente desde su estado de gloria, sino en virtud de la institución. Y el padre Bouëssé atribuye el mérito de esta solución a Santo Tomás. Es esta la que tendremos que profundizar; sin embargo, ya desde ahora vemos por qué la posición de los

¹¹⁸ Alès 105 y ss. Observo que el padre d'Alès es un teólogo digno de los «doctores aprobados» de antaño (doctores *approbati*): es el artífice del famoso Diccionario Apologético de la Fe Católica; su obra recibió el imprimátur en una época en la que no se tomaba a la ligera la ortodoxia.

¹¹⁹ Debido al poder otorgado al sacerdote para actuar en su nombre y en su lugar, se puede afirmar con razón que el Señor actúa a través de su sacerdote.

¹²⁰ De prodicione Judae, Hom. 1, n.º 6; PG. 49, 380. Texto citado más adelante.

¹²¹ RT.1934, 222 y ss.

Salmanticenses no es en modo alguno necesario para que el Salvador sea activamente (y no solo virtualmente) el Sacerdote principal de nuestras misas a través de sus sacerdotes¹²².

3/ La solución de los salmanticenses es insatisfactoria

a/ Que el divino Salvador siga intercediendo por nosotros en el Cielo es una verdad que nos enseña la Escritura¹²³. Pero esta oración del Salvador, esta ofrenda continua de sí mismo y de sus sufrimientos padecidos por nuestra salvación, como añaden con razón los autores, sigue perteneciendo siempre al orden de la oración y no al del sacrificio propiamente dicho, que es un acto de culto de aquí, una ofrenda de esta tierra, encarnada en nuestra historia, mientras que Cristo, glorificado en su humanidad, se encuentra ahora fuera del tiempo y más allá de la historia; algunos autores contemporáneos hablan de las condiciones «transhistóricas» de la humanidad de Cristo resucita¹²⁴. Por ello, la ofrenda de la que hablan los defensores del sacrificio celestial no es más que el aroma eternizado del Sacrificio Redentor y nada más. Tal cual, no puede traernos aquí abajo la virtud propiciatoria de la oblación del Salvador en su carne pasible, que es la única que nos ha valido la salvación y a la que solo Dios tiene en cuenta:

«Fue él quien, en los días de su vida terrenal, ofreció oraciones y súplicas con un grito potente y lágrimas a Aquel que podía salvarlo de la muerte; y fue escuchado por su piedad»¹²⁵.

b/ Si se me ha seguido bien cuando he hablado de la relación entre la Misa y la Cruz, es esta oblación del Salvador en su Pasión la que anima nuestras Misas, y ninguna otra; y es ella la que las convierte en tantos sacrificios propiciatorios de la misma propiciación de la Cruz. Esto dificulta la aceptación de la postura de los salmanticenses, que solo puede conciliarse con la doctrina de Trento recurriendo a la noción de oblación celestial de Cristo (es decir, de sacrificio celestial); o, al menos, como hemos visto, de una «ratificación» por parte de Cristo glorioso de su sacrificio pasado: acto que no tiene ningún valor propiciatorio en sí mismo y que, en cualquier caso, pertenece a la eternidad, no al tiempo. La conclusión se deduce inmediatamente: la solución de los salmanticenses es incapaz de resolver verdaderamente el problema de la oblación actual de nuestras misas por parte de Cristo en persona como sacerdote principal.

c) Puesto que en teología no conviene presentarse como Melquisedec, citaré a uno de los teólogos más «clásicos», el padre Hugon:

¹²² La solución esbozada tiene, además, la ventaja de armonizar perfectamente con la perspectiva de los griegos: Is. 11,2.

¹²³ Rom. 8,34; Heb. 7,25.

¹²⁴ Los padres Durwell y Gustave Martelet. Este punto no ofrece lugar a dudas, pero se pueden extraer conclusiones precipitadas en cuanto al concepto de transubstanciación. Véase J-H. Nicolas, SD. 875 y ss.

¹²⁵ Heb. 5,7.

«Se recurre indebidamente al sacrificio celestial para explicar el sacrificio de la misa en la tierra. Pues el sacrificio celestial solo es un sacrificio en sentido metafórico y en un sentido impropio; más aún, habría que abstenerse de hablar así: pues el sacrificio significa o indica sombras y figuras que, en la Patria, en lugar de la visión y la luz perfectas, ya no tienen impacto en el espíritu (*non concipiuntur*). El verdadero sacrificio de la Misa no debe explicarse, pues, en relación con el sacrificio celestial, sino en relación con el sacrificio de la Cruz, aunque en el Cielo se encuentre la *consumación* de todos los efectos del verdadero sacrificio». 126Dios ha querido que toda Redención y propiciación nos venga de un sacrificio «*in rei veritate*»: el de su Hijo Único. Nuestras misas son, y solo pueden ser, propiciatorias porque contienen este sacrificio «*in rei veritate*», y no en figura.

§2- La causalidad de la Santa Humanidad de Cristo y la institución de la Eucaristía

1/ No está prohibido, a pesar de las consideraciones anteriores, considerar cada consagración como el efecto de un acto de Cristo *Glor ux*, ¹²⁷, pero el razonamiento del Doctor Angélico le lleva más bien a recurrir a la Pasión del Salvador como causa universal de nuestra santificación. Y como una causa universal no produce efectos

¹²⁶ Tractatus Dogmatici III, 484; traducción propia. Sobre el sacrificio celestial, véase también: J-H. Nicolas, SD n.º 858. Aún se podría imaginar que Cristo se ofrece en la misa bajo las especies; pero, además de la dificultad que plantea el «*semel*» de la Epístola a los Hebreos, el Salvador no está bajo las especies como sacerdote, sino como víctima, y se ofrece en la misa por medio de las manos de los sacerdotes, tal y como enseña el Concilio de Trento. Si se le hace venir en persona en nuestro tiempo para que él mismo realice la consagración, el papel ministerial del sacerdote *in persona Christi* ya ni siquiera parece concebible. En ambos casos, el rito sacramental, establecido libremente por el ministro, obliga al Salvador resucitado a un acto de oblación, lo que tiene un tufillo a magia que ya se ha criticado: por todas estas razones, no es de extrañar que Filograssi no acepte ninguna de estas soluciones.

¹²⁷ Observo, sin embargo, que las condiciones normalmente supratemporales y transhistóricas de la humanidad de Cristo glorioso hacen que esta no constituya el instrumento conjunto adecuado para su acción en nuestro tiempo, a menos que se vuelva a ella como en la época de las apariciones de Cristo resucitado. De hecho, no toda acción del Verbo de Dios Encarnado es, por sí misma, «humano-divina» (y, por tanto, con la humanidad glorificada del Salvador como causa instrumental): puede muy bien ser directamente divina, sin que la Santa Humanidad desempeñe entonces, propiamente hablando, un papel instrumental. Véase A. Michel, DTC Théandriques (operaciones), col. 215 y ss.: volveremos sobre ello.

particulares que al subordinarse a causas secundarias, según el orden natural de la causalidad ,¹²⁸ son los sacramentos los que desempeñan ese papel para la santificación de cada uno. Y ver, según la exégesis de los Padres, en el agua y la sangre que brotaron del costado del Señor en la Cruz, la expresión de esta relación:

«Se ha establecido claramente... que es sobre todo la Pasión de Cristo la que nos ha liberado de nuestros pecados por su eficacia, por su mérito, pero también por su satisfacción... Es, pues, evidente que los sacramentos de la Iglesia derivan más especialmente su poder de la Pasión de Cristo, cuya eficacia nos alcanza, por así decirlo, mediante la recepción de los sacramentos. Como señal de ello, brotaron agua y sangre del costado de Cristo crucificado; el agua significaba el bautismo, la sangre, la Eucaristía, que son los dos sacramentos principales »¹²⁹. Como se ve, pues, desde esta perspectiva, ya no se trata de una intervención directa de la humanidad glorificada del Salvador: es su humanidad pasible, y más concretamente su propia Pasión, la que opera directamente nuestra santificación al subordinarse a ella los sacramentos, entre los que se encuentra la Sagrada Eucaristía, y ello incluyendo, como hemos visto anteriormente, su carácter de sacrificio: de hecho, es por ello el mayor de los sacramentos¹³⁰.

2/ Se plantea entonces la cuestión de por qué Santo Tomás considera la Pasión como una causa universal. Para comprenderlo, nos servirán de ayuda dos series de textos:

- «En Cristo, la naturaleza humana, en cuanto instrumento de la divinidad, no es separable de la operación divina: solo hay una única salvación, obra a la vez de la humanidad de Cristo y de su divinidad ». ¹³¹ «Aunque Cristo no fue sacerdote en cuanto a Dios, sino en cuanto a hombre, es uno y el mismo quien fue sacerdote y quien fue Dios... Y por eso su

¹²⁸ La causa universal es capaz de producir todo tipo de efectos: así lo veían los antiguos con respecto al sol y los «cuerpos celestes». Por ello, debe subordinarse a causas particulares unívocas para la obtención de cada efecto específico (Gredt n.º 756, 1c). En este caso, la Pasión es la causa de todos los efectos de santificación; conviene que sea complementada por causas subordinadas para la obtención de cada efecto específico y su aplicación a los individuos; estas causas (instrumentales) son los sacramentos. Conviene: los sacramentos no son medios absolutamente necesarios para que la causalidad de la Pasión pueda operar: son únicamente medios muy convenientes, formando parte integrante, por tanto, de las determinaciones de la divina Providencia (3a. 1,2; 61,1 y ad 2m); y hemos visto a santo Tomás hablar del papel particular de la fe además de los sacramentos (3a. 48,6 ad 2m; 62,6 cuerpo). *Solo* puede haber *analogía* entre el orden sobrenatural y el orden natural; pero la armonía entre estos dos órdenes es un axioma fundamental de la síntesis tomista.

¹²⁹ 3a.62,5. Véanse las citas de las notas 66 y 76.

¹³⁰ La causalidad instrumental se inscribe normalmente en el orden de la eficiencia; pero la Pasión resulta ser el instrumento de nuestra salvación en todos los órdenes de causalidad (3a.48), y hemos visto que el «instrumento sacramental» era, en el caso de la Eucaristía, apto para transmitirnos la virtud propiamente sacrificial de la Pasión. Sin embargo, aquí hay materia para un debate de detalles; no podemos abordarlo aquí: los textos citados y la solución expuesta al problema de la presencia en la Misa de la virtud propiciatoria de la Cruz hablarán por sí mismos.

¹³¹ 3a. 19,1 ad 2m: «Non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi et divinitas ejus».

«La humanidad actuaba en virtud de su divinidad ».¹³² Así, las operaciones de la Santa Humanidad del Salvador son obras propiamente divinas y, por tanto, poseen el poder y todos los caracteres de las mismas; la teología habla de ellas como operaciones *teandricas*.¹³³

- «Aunque la Pasión y la muerte de Cristo no deben renovarse, la virtud de tal hostia permanece eternamente ».¹³⁴ Ella «alcanza con su presencia todos los lugares y todos los tiempos».¹³⁵

Así pues, la Pasión que el Salvador sufrió en su Santa Humanidad es una operación a la vez humana y divina, cuya virtud santificadora ha llegado directamente a todos los lugares y a todos los tiempos: pues Dios está eternamente presente en todos los lugares y en todos los tiempos. La Santa Humanidad de Cristo, instrumento conjunto de su Divinidad, tiene, por tanto, en su Pasión, una causa universal y, por analogía con las causas naturales, conviene que su causalidad se ejerza para nuestra santificación concreta, a través de esas causas instrumentales particulares que son los sacramentos:

«Aunque corporal, la Pasión de Cristo está dotada, sin embargo, de un poder espiritual en razón de su unión con la divinidad. Por ello, obtiene su eficacia mediante un contacto espiritual, es decir, a través de la fe y de los sacramentos de la fe, según las palabras de san Pablo: «Dios destinó a Cristo para que sirviera de propiciación mediante la fe en su sangre ».¹³⁶»

Esto nos lleva a la Institución, intrínsecamente ligada, por voluntad del Salvador, a su Pasión, tal y como señalan el Concilio de Trento y el Canon Romano.

3/ Los relatos de la Institución no pueden dejar lugar a dudas en cuanto se leen a la luz de las consideraciones anteriores:

«Puesto que la voluntad humana del Señor fue movida instrumentalmente por la omnipotencia divina —la cual, soberanamente eficaz, realiza lo que quiere, cuando quiere, *_dixit et facta sunt_*, en un acto único y eterno—, dicha voluntad podía, mediante la operación instrumental que le es propia, en un acto único, alcanzar eficazmente a toda la humanidad presente y futura, en todos

¹³² 3a.22,3 ad 1m.

¹³³ Para más información: A. Michel, DTC. «Teandricas (operaciones)».

¹³⁴ 3a. 22,5 ad 2m. Observo que la observación de S. Tomás aquí es válida no solo para la causalidad eficiente, sino también para la causalidad moral del sacrificio.

¹³⁵ 3a. 56,1 ad 3m (S. Tomás habla de la Resurrección, pero esto es igualmente válido para la Pasión).

¹³⁶ 3a.48,6 ad 2m; Rom. 3,25.

«sus casos particulares, y realizar en ellos la obra de poder y de salvación en la que la voluntad de Dios le permite colaborar ministerialmente ».¹³⁷

Esto es lo que el Salvador quiso realizar mediante la institución de la Eucaristía; podía hacerlo, lo quiso y, por tanto, lo realizó:

- Constituyó su cuerpo y su sangre sacramentados como hostia de propiciación, indisolublemente unida a su humanidad pasible que iba a ser inmolada en la Cruz, y que nos ha dado bajo los signos externos de su inmolación: su «cuerpo entregado», su «sangre derramada»;
- Al mismo tiempo, ha envuelto todas y cada una de nuestras misas en la ofrenda a su Padre mediante la cual se entregaba a la muerte por nuestra salvación, comunicando así a cada una de ellas la misma virtud propiciatoria de su Pasión: tal y como lo manifiesta la orden dada a sus apóstoles de seguir ofreciéndola así a lo largo de los tiempos;
- Al dar esta orden, que instituía a los sacerdotes de su nueva Alianza encargados de seguir ofreciendo en su nombre aquí en la tierra el sacramento de su Sacrificio, su voluntad humano-divina operaba la misteriosa transformación del pan y del vino en su Cuerpo y su Sangre, en todos los siglos y en todos los lugares y momentos decididos por su Providencia, a través de la instrumentalidad subordinada de sus ministros consagrados.

Así, Cristo es verdaderamente el Sumo Sacerdote y el principal oficiante de cada una de nuestras misas, en virtud de su acto fundador, en la institución de la Eucaristía, sin que necesite actuar a través de su humanidad gloriosa en su eternidad. Así, cada misa es nueva y antigua:

- Nueva porque constituye una nueva actualización del sacrificio redentor para comunicarnos todos los frutos de propiciación y santificación de la Cruz y ser, en nuestras manos, un sacrificio de alabanza y acción de gracias siempre renovado;
- Antigua porque en la Misa no hay nada más que el sacrificio redentor, que vuelve a hacerse actual.

Y todo ello por el poder de su Institución por parte del divino Salvador.

4/ Santo Tomás recogió en la Catena Aurea un texto en el que San Juan Crisóstomo destacó especialmente bien el acto fundacional del Salvador en la Última Cena:

«Ha llegado el momento de acercarnos a esta mesa temible... Cristo está presente: el mismo Cristo que, en otro tiempo, mandó preparar la mesa (de la Última Cena), ha preparado esta para vosotros, pues no es un hombre quien hace que las ofrendas se conviertan en Cuerpo y Sangre de Cristo, sino el propio Cristo».

¹³⁷ Bouëssé, RT.1934, 385, con una modificación menor. Artículo de referencia; se refiere a: 1a. 14,13. Véase 3a 56,1 ad 1m (sobre la Resurrección).

crucificado por nosotros. El obispo (ιερευσ) está ahí para representarlo y pronuncia las palabras que ya conocéis: pero es el poder y la gracia de Dios (los que actúan). «Este es mi Cuerpo», dice él. Esta palabra transforma las ofrendas. Y así como la palabra «Creced y multiplicaos, y llenad la tierra» solo se pronunció una vez, y, sin embargo, confiere a nuestra naturaleza, a perpetuidad, la facultad de engendrar, así también esta palabra solo se pronunció una vez (en la Última Cena), y en cada mesa de las iglesias desde aquel día hasta hoy, hasta el regreso del Salvador, opera el sacrificio perfecto. « »¹³⁸

La Última Cena no es, por tanto, únicamente «la primera Misa y la primera Comunión» (Dom Delatte). Es, ante todo, el acto fundador mediante el cual el Corazón del Salvador, ya entregado a su Pasión incipiente, ha dado a nuestras misas su ser y su virtud, convirtiéndolas en instrumentos de la permanencia en esta tierra de su sacrificio redentor, para que pueda convertirse en el de todo su Cuerpo Místico, la Santa Iglesia, después de haber sido el de su Cabeza y Esposo:

«Es demasiado sencillo señalar que el sacrificio se reitera, no se repite: es el mismo sacerdote, es la misma víctima, es el mismo rito, y el conjunto del sacrificio tiene visiblemente por designio ponernos en contacto, en relación de continuidad con la muerte del Señor, y hacernos partícipes de su vida a través de los siglos transcurridos. Pero quizá sea aún más importante observar... que, si hemos sido santificados virtualmente y de una vez por todas, mediante la ofrenda del cuerpo del Señor, mediante el sacrificio de su vida, lo somos históricamente y formalmente por el sacrificio litúrgico, que solo Dios contempla, que solo Él desea, que solo Él busca en el tiempo y en la eternidad. Desde el Calvario, Dios no se conforma con nada más. Esa es su gloria definitiva...

«Vemos cómo el sacrificio del Señor es el sacrificio único, suficiente y eterno, del que se nutre toda alma; vemos cómo somos santificados en la voluntad de Dios que nos contiene, en la que estamos comprendidos; Dios, tras habernos asignado al Señor en la predestinación,¹³⁹ realiza en el tiempo, mediante los actos sacramentales y los actos sobrenaturales, esta pertenencia querida por él. Reconocemos en qué consiste esta voluntad: es el programa de Dios: Jesucristo y la Iglesia; la humanidad regenerada que entra, con Cristo, en

¹³⁸ De Proditione Judae, Hom. 1,6; traducción de Batiffol, Eucaristía 414; citado por el padre Barnabé Augier: RT.1933,70: artículo de referencia.

¹³⁹ Cfr.: Rom. 8,29ss; 1 Cor. 2,7; Ef. 1,5 y 11.

la vida de Dios; la gloria de Dios así obtenida de manera infinita y digna del mismo Dios (Ef. 1). «
»¹⁴⁰

Conclusión

Hemos llegado al final de este recorrido teológico, durante el cual el Santo Concilio de Trento y santo Tomás de Aquino nos han servido de guías. Hemos contemplado el Misterio del Altar con su ayuda, y no cabe duda de que de él salimos enriquecidos. Nuestras misas no son, desde luego, simples conmemoraciones al estilo de las cenas protestantes; no son solo sacrificios verdaderos, sino «relativos» y subordinados al Sacrificio perfecto y definitivo de la Cruz, de donde nos viene toda la Redención: una perspectiva demasiado limitada porque está ligada a una problemática centrada en la crítica de los reformadores; tampoco se reducen únicamente al sacrificio de la Iglesia. Son el propio Sacrificio de la Cruz, definitivamente pasado como acontecimiento, pero que vuelve a ser muy realmente actual gracias a la plasticidad del ser sacramental bajo la palabra todopoderosa de la Institución divina, durante la Última Cena, por Cristo mismo, de la expresión litúrgica de su Sacrificio. Así pues, la Misa es la Cruz, toda la Cruz, y no una parte o una derivación de la Cruz; la Cruz hecha sacramentalmente presente por la voluntad del Hombre-Dios en la ofrenda de la Última Cena. Es la Cruz, con toda su virtud de impetración, propiciación, adoración, alabanza y santificación, para que la humanidad peregrina pueda unirse, en cada generación, al Sacrificio del Salvador.¹⁴¹ para que el Sacrificio de la Cabeza se convierta también en el de todo el Cuerpo, y se consuma el plan divino de salvación para gloria de la Santísima Trinidad. ¿Y cuál es el punto de anclaje, en cada momento de la historia humana y en cada lugar, del sacrificio redentor «derramado y comunicado»¹⁴² en la Santa Misa? El carácter sacerdotal unido a la intención del ministro, previsto y querido por el divino Salvador durante la Última Cena. Esto me parece adecuado para devolver la conciencia de la dignidad del sacerdocio ministerial a una generación que, en gran medida, ha perdido su sentido; y, por ello mismo, para hacerle aceptar las renunciaciones necesarias para quienes deciden seguir una vocación tan elevada.

El enfoque del Misterio del Altar bajo la guía de santo Tomás está en plena armonía con lo que hay de verdaderamente profundo en los enfoques modernos de la teología del

¹⁴⁰ Dom Delatte, Epístolas de San Pablo II, 405 y ss., sobre Hebreos 10,5-10. Véase también su crítica a las soluciones oblacionistas: ibíd., 369 y ss.

¹⁴¹ 3a. 79,7 ad 3m.

¹⁴² Bossuet se refirió a la Iglesia como al «Cristo derramado y comunicado». La analogía es evidente.

Misterio cristiano , ¹⁴³. Además, está en plena armonía con las enseñanzas del Magisterio contemporáneo, como puede demostrarse, por ejemplo, con la lectura del Catecismo de la Iglesia Católica , ¹⁴⁴. Tanto es así que, habiendo comenzado con una cita del Concilio Vaticano II, concluiré esta exposición citando a Juan Pablo II:

«... El sacrificio de la Cruz es tan decisivo para el futuro del hombre que Cristo no lo consumó ni regresó al Padre hasta habernos dejado el medio de participar en él como si hubiéramos estado presentes... Esta celebración eucarística no se suma al sacrificio de la Cruz; no lo aumenta ni lo multiplica (cf. Carta Dominicae Coenae, n.º 9). Sin embargo, la fracción eucarística del pan tiene una función esencial: poner a nuestra disposición la ofrenda primordial de la Cruz. La hace actual para nuestra generación. Al hacer realmente presentes el Cuerpo y la Sangre de Cristo bajo las especies del pan y del vino, hace —al mismo tiempo— actual y accesible para nuestra generación el sacrificio de la Cruz, que sigue siendo, en su singularidad, el eje de la historia de la salvación, el nexo esencial entre el tiempo y la eternidad. La Eucaristía es, así, en la Iglesia, la institución sacramental que, en cada etapa, sirve de

«puente» para el sacrificio de la Cruz, que le confiere una presencia a la vez real y operativa. Así puede manifestar en cada época su poder de salvación y de resurrección... « »¹⁴⁵

«... Por los pecados del mundo, se entregó una vez en la Cruz como sacrificio, como holocausto. Sí, el sacrificio de la Cruz es único e insustituible. Se consumó una sola vez en la historia de la humanidad. Y ese sacrificio único e insustituible «permanece». El acontecimiento del Gólgota pertenece al pasado. La realidad de la Trinidad constituye eternamente un «hoy» divino. Por eso, toda la humanidad participa de este «hoy» del sacrificio del Hijo. La Eucaristía es el sacramento de este «hoy» insondable. La Eucaristía es el sacramento

—más grande de la Iglesia—, por el cual el «hoy» divino de la Redención del mundo se encuentra con nuestro «hoy» humano de una manera siempre nueva. « »¹⁴⁶

«Stat Crux»: la Cruz se encuentra en el centro de la Historia de la Salvación; la Misa nos da la Cruz para que la hagamos nuestra; y la Última Cena nos ha dado la Misa.

Fr. Jacques de Lillers m.b.

¹⁴³ Véase, por ejemplo: JSM, cap. 10.

¹⁴⁴ CEC, 1356 y ss.

¹⁴⁵ Mensaje al Congreso Internacional de Lourdes (21 de julio de 1981), n.º 2; DC, 1981, 769-771.

¹⁴⁶ Homilía en la catedral de Estrasburgo (8 de octubre de 1988), n.º 2; DC, 1988, p. 1007.

Siglas y abreviaturas

Alès: P. R. d'Alès, sj: Eucaristía.

CEC: Catecismo de la Iglesia Católica. DC:

Documentación Católica.

Dom Basile: Dom Basile Valuet, O.S.B.: Cristo, sumo sacerdote del sacrificio eucarístico. DS.:

Denzinger-Schönmetzer. El segundo número corresponde a las ediciones más antiguas del Denzinger.

DTC.: Diccionario de Teología Católica (Vacant). EPS.:

Enseñanzas Pontificias (Solesmes), Liturgia I. EV.: Espíritu y Vida (El amigo del clero).

FC: P. Dumeige: La fe católica.

Garrigou: P. Reginald Garrigou-Lagrange: El Salvador y su amor por nosotros. Gih: Dr.

N. Gih: Los sacramentos de la Iglesia católica, II

Gredt: Dom Joseph Gredt, o.s.b.: *Elementa Philosophiae*.

Journet: Cardenal Charles Journet: *La Misa*.

JSM.: P. Joseph de Sainte Marie, O.C.D.: La Eucaristía, salvación del mundo.

Lepin: Sr. Lepin, P.S.S.: La idea del sacrificio de la Misa.

LTNT.: Léxico teológico del Nuevo Testamento (Spicq). Masure:

Canónigo Masure: El sacrificio del Jefe.

Nau: Dom Paul Nau, monje de Solesmes: El misterio del Cuerpo y la Sangre del Señor. Ott:

Louis Ott: Compendio de teología dogmática.

PG.: Patrología griega.

RJ.: R. P. Rouet de Journel, s. j.: *Enchiridion Patristicum*.

RSPT.: *Revista de Ciencias Filosóficas y Teológicas*. RT.:

Revista Tomista.

SD.: P. Jean-Hervé Nicolas: Síntesis dogmática. SRJ.: Suma de la Revista de los Jóvenes.

TOB: Traducción Ecuménica de la Biblia.

Vonier: P. Dom Vonier: La clave de la doctrina eucarística.