

La liturgia romana, la fe y el ecumenismo

*Ansgar Santogrossi*¹

Introducción

En 1984 se publicó un documento ecuménico luterano-católico titulado «Facing unity», firmado por un teólogo luterano estadounidense y el obispo católico de Copenhague, en Dinamarca. Varios miembros del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos lo firmaron en calidad de observadores.² Basándose en acuerdos anteriores, «Facing unity» propone la plena comunión entre la Iglesia católica y las iglesias luteranas, sobre la base de un consenso doctrinal y sacramental diferenciado. En él se afirma que existen diferencias entre católicos romanos y luteranos en lo que respecta a la autoridad, la gracia y la justificación, la Eucaristía y los demás sacramentos, pero que estas diferencias ya no son de tal naturaleza que dividan a las Iglesias. Por consiguiente, poco se interpone en el camino de un reconocimiento mutuo de los ministerios, es decir, un reconocimiento mutuo por parte del episcopado católico y del ministerio luterano. La plena comunión entre el episcopado católico y el ministerio o episcopado luterano quedaría sellada mediante un programa de ordenaciones conjuntas: los sacerdotes católicos y los ministros luteranos serían a partir de entonces ordenados mediante la imposición de manos de al menos un obispo de cada Iglesia. Los firmantes católicos de «Facing unity» consideran que, si desde ahora mismo los obispos católicos se unieran a los dignatarios luteranos para ordenar a los ministros luteranos, se resolvería el problema del defectus ordinis del ministerio luterano. Sin embargo, el documento precisa que los ministros luteranos que ya hayan sido ordenados sin participación católica no serían ordenados de nuevo.

El documento describe el modelo de unidad conocido como «diversidad reconciliada». La diversidad reconciliada en la plena comunión entre luteranos y católicos romanos se aplicaría a la doctrina eucarística y a la liturgia, de tal manera que la auténtica fe cristiana en la presencia eucarística de Cristo se consideraría compatible con dos formas diferentes de expresarla, según la identidad confesional de católicos y luteranos. Los católicos romanos seguirían creyendo en la transubstanciación, mientras que los luteranos se considerarían libres de no creer en ella, afirmando en su lugar la presencia del cuerpo de Cristo en, con

¹ Conferencia pronunciada con motivo del séptimo coloquio del CIEL, del 8 al 10 de noviembre de 2001, en Versalles.

² Este documento fue publicado por el Comité Ecuménico de la Conferencia Episcopal Católica de Estados Unidos en *Deepening Communion*, ed. William G. Rusch, Jeffrey Gros, United States Catholic Conference, Washington, 1998, pp. 15-72.

y bajo el pan; la diferencia entre la transubstanciación y el rechazo a afirmar la transubstanciación se considera una diferencia de explicación teológica, no una diferencia en la fe.

Además, tras cincuenta años de renovación teológica en la Iglesia católica, reforzada por la renovación litúrgica del Concilio Vaticano II, y en paralelo a una renovación eucarística en la Iglesia luterana, las diferencias que persisten entre católicos y luteranos en torno al sacrificio eucarístico ya no se consideran, según dicho documento, como un motivo de división entre las Iglesias.

El 15 de octubre de 2000, en la parroquia de San Pablo de Salzburgo, en Austria, el padre Peter Hausberger concelebró una misa con un pastor metodista: las palabras de consagración fueron pronunciadas, respectivamente, por el sacerdote sobre el pan y por el pastor sobre el vino. Este es un ejemplo de adónde puede conducir la diversidad reconciliada. En respuesta a este hecho, el arzobispo de Salzburgo, monseñor Eder, se vio obligado a suspender a dicho sacerdote. El 12 de noviembre de 2000, hizo leer una carta pastoral en todas las parroquias de la diócesis para explicar que la unidad no podía encontrarse al margen de la verdad y que el sacrificio eucarístico constituía el núcleo de la unidad de la Iglesia.

Sin embargo, nuestro coloquio aquí demuestra que estas propuestas para una plena comunión católico-luterana van en paralelo a un movimiento creciente a favor de la misa romana anterior al Concilio Vaticano II.

¿Qué relación hay entre la antigua misa romana y el ecumenismo? Si se adoptaran las propuestas de «Facing unity» fueran adoptadas, los luteranos deberían aceptar la plena legitimidad cristiana de todas las liturgias eucarísticas celebradas en la comunión católica y autorizar a sus miembros a comulgar ocasionalmente en misas católicas. Hoy en día, algunos ecumenistas luteranos consideran aceptable la liturgia reformada de la Iglesia católica. Pero, ¿podrían estos luteranos considerar la misa romana anterior a dicha reforma como una liturgia con la que pudieran estar en plena comunión? Según el famoso liturgista luterano estadounidense Frank Senn, la reciente reforma, preparada tras décadas de investigación científica, ha sido, al menos en parte, responsable de la convergencia en materia de doctrina eucarística entre teólogos católicos y luteranos.³

Es evidente que la naturaleza de la Iglesia y del sacerdocio, el proceso ecuménico y la cuestión de la misa romana tradicional están relacionados. Para abordar el tema de la fe, la liturgia y el ecumenismo, esta

³ Véase Frank Senn, **Christian Liturgy: Catholic and Evangelical**, Minneapolis, Fortress Press, 1997, p. 651.

estudio pretende: 1) examinar las implicaciones ecuménicas de la reforma litúrgica desde la perspectiva de la Reforma luterana, y 2) mostrar que ciertos aspectos de la renovación teológico-litúrgica católica del siglo XX, tan importantes para el ecumenismo, no representan necesariamente un avance en la verdad de la fe, única base para el retorno a la unidad de la Iglesia de los herederos de la Reforma.

I. La reforma litúrgica y el ecumenismo

A. La liturgia luterana y la misa romana

Para comprender el juicio de un luterano contemporáneo sobre la reforma litúrgica, la sección I A de nuestro estudio comparará el culto luterano con el antiguo rito romano, concluyendo con el significado teológico de las similitudes y las diferencias.

I A. 1.

Para estudiar la liturgia luterana, comentaremos un folleto publicado por un pastor luterano de la «Alta Iglesia» hacia 1960 y, a continuación, examinaremos la liturgia luterana estadounidense de 1978, tal y como la describen los teólogos luteranos.

Los católicos se sorprenderían de los símbolos externos y las expresiones de devoción descritas por este pastor luterano en el folleto de 1960. Esto se debe a que solo saben que Martín Lutero negó la transubstanciación del pan y el vino; no saben que Lutero creía firmemente en la presencia de Cristo en el pan y en el vino durante la Cena del Señor, y que muchos luteranos han mantenido a lo largo de los siglos una fe muy real en esa presencia. Numerosos católicos ignoran que muchos luteranos conservan varios aspectos «católicos» en su práctica litúrgica.

Una piedad cristiana latina tradicional caracteriza a la parroquia luterana descrita en el folleto de 1960. Se explica que la Reforma luterana nunca rompió el vínculo con la Santa Iglesia Católica y que solo rechazó de la liturgia romana aquellos elementos que eran contrarios a la Palabra de Dios. Todo lo bueno que no fuera contrario a la Palabra de Dios, como los ornamentos, la música y las ceremonias, podía conservarse. A través de su rica liturgia, una parroquia luterana proporciona los medios de la gracia para la predicación de la Palabra de Dios y la administración de los sacramentos. La iglesia debería estar abierta entre semana y su arquitectura y mobiliario deberían ser tales que resulten adecuados para la casa de Dios y eleven los corazones y los espíritus a la oración para la gloria de Dios y la santificación de los hombres en el tiempo y en la eternidad. Porque los símbolos externos no solo expresan la fe, sino que también inculcan la fe y la devoción.

En concreto, esto incluye los cirios del altar, los ornamentos, el hecho de inclinarse o hacer una genuflexión ante el altar y ante la bendición del pastor al final del servicio .⁴

Pero toda esa belleza y reverencia en una liturgia y una iglesia luteranas existen sin el sagrario y la presencia de Cristo en él. Y el autor cita la Apología de la Confesión de Augsburgo, artículo 24, en el que los reformadores que habían suprimido el ofertorio y el canon de la misa expresaron su satisfacción por la renovación litúrgica, una renovación que, lejos de abolir la misa, como afirmaban sus adversarios romanos, en realidad la había mantenido y defendido. El reverendo Lang describe la «celebración de la Eucaristía» sin mencionar a ningún sacerdote que ofrezca el sacrificio, sino únicamente a un «ministro»: «En el Antiguo Testamento, Dios mismo indicó los ornamentos del sacerdote... En el Nuevo Testamento... era natural que los ministros debieran llevar vestimentas distintivas, sobre todo cuando debían celebrar el oficio principal, la Santa Eucaristía». ⁵

El folleto da la impresión de una liturgia digna, devota y llena de trascendencia. Durante siglos, en el luteranismo, el altar estuvo orientado hacia el ábside, no hacia los fieles .⁶ Sin embargo, ante ese «altar» no había ningún sacerdote que ofreciera el sacrificio de Cristo al Padre.

Nuestras impresiones no son muy diferentes cuando examinamos los comentarios y manuales basados en el American Lutheran Book of Worship de ¹⁹⁷⁸ o influenciados por la renovación luterana de los siglos XIX y XX. La propia liturgia luterana de 1978 refleja varias décadas de renovación litúrgica, un movimiento que no solo insiste en la celebración semanal de la Santa Eucaristía tras siglos de celebraciones poco frecuentes en muchas iglesias, sino que también reintroduce varios elementos católicos. Estos avances se mencionan cuando los ecumenistas hablan de la convergencia entre católicos y luteranos desde el Concilio Vaticano II: al Novus Ordo Missae le correspondió una renovación luterana de prácticas que los propios reformadores habían mantenido durante un tiempo. Examinemos esta convergencia y veamos en qué consiste exactamente.

En el comentario luterano estadounidense de Stauffer, vemos un santuario luterano que fácilmente podría pasar por un santuario católico contemporáneo: un altar casi desnudo, elevado y

⁴ Rev. Paul H. Lang, *Questions Often Asked by a Newcomer into a Lutheran Parish*, Nueva York, 1958, págs. 3, 5-6, 11, 13.

Una Sancta Press, Roosevelt, L.I.,

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ Senn, p. 283.

⁷ Véase, por ejemplo, S. Anita Stauffer et al., *Lutherans at Worship*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1978.

un ambón, situado en el centro y rodeado por la congregación por tres lados. Leemos también un pasaje que bien podría haber sido escrito hoy por aquellos católicos que buscan reformar el carácter excesivamente didáctico de la nueva liturgia: «El culto debe ser una ocasión para aprender... sin embargo, concebir un oficio u organizar el culto principalmente como una herramienta de enseñanza es también contrario a la esencia del culto. El culto debe estar dirigido a Dios, no al pueblo. El culto está destinado a alabar a Dios». Sin embargo, esta liturgia luterana teocéntrica no incluye la ofrenda de un sacrificio propiciatorio por parte de un sacerdote, la ofrenda de Cristo al Padre. Ciertamente existe un sacerdocio cristiano, pero es el sacerdocio de todos los bautizados enviados por Dios al mundo: «Está claro que los actos divinos en Jesús y su influencia sobre nosotros a través de su Espíritu nos han convertido en sacerdotes... Un sacerdote es el intermediario, o mediador, entre Dios y su pueblo... El cuerpo de Cristo, la Iglesia, es un intermediario en el anuncio de la salvación al mundo por medio de Cristo. En este caso, el movimiento va de Dios hacia el pueblo». ⁸ La Iglesia de todos los bautizados se dirige hacia Dios para ofrecer el sacrificio: «En su función sacerdotal, la Iglesia se orienta también en la otra dirección, del mundo hacia Dios. Este movimiento recibe el antiguo nombre de sacrificio (1 Pedro 2). La esencia del sacerdocio es el sacrificio, y la esencia del sacrificio es la ofrenda de algo o de alguien a Dios». ⁹ Cabe señalar que el término «ofrenda» no se utiliza aquí para referirse al pan y al vino o al cuerpo y la sangre de Cristo en manos de un sacerdote, sino únicamente a la sumisión interior del corazón de los bautizados a Dios, en su vida cotidiana en el mundo, que según Lutero es el monasterio del cristiano: «Si es cierto que, ligados a las fuerzas del mal, los hombres y las mujeres se han apoderado de la tierra y esclavizan a otros para utilizarla con fines idólatras, entonces es normal que el cuerpo de Cristo exprese la verdad de que esas personas esclavizadas y el mundo entero esclavizado pertenecen al Señor... el cuerpo de Cristo... como sacerdocio, anuncia y proclama, pero también pide y ofrece a Dios ». ¹⁰

Dado que el pasaje citado procede de un contexto específicamente litúrgico, podemos concluir que, fiel a sí misma, la Reforma luterana sigue manteniendo su desritualización del sacrificio ofrecido por la Iglesia, el cristiano y el sacerdote: cuando aquí se habla de sacrificio, no se trata en absoluto de un sacrificio ritual de pan y vino, ni del cuerpo y la sangre de Cristo, a Dios.

Es cierto que, en lo que respecta a la parte de su liturgia que se asemeja a la presentación de las ofrendas, la plegaria eucarística y la comunión en el misal de Pablo VI, los comentaristas luteranos hablan

⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, págs. 12-13.

de una «apartación, una bendición y una recepción del pan de vida y de la copa de la salvación». ¹¹ La liturgia incluye una ofrenda de los fieles en forma de dinero o de ayuda para las necesidades de la iglesia, o eventualmente de pan y vino llevados al altar. ¹² No obstante, independientemente de esto. Como dicen los comentaristas, el texto oficial nunca «ofrece» el pan y el vino colocados sobre el altar y, con mayor razón, nunca ofrece a Cristo al Padre. Sin duda con la intención de expresar su afectuosa gratitud a Dios por su propia justificación, forjada exclusivamente en la fe de ser perdonados, los fieles y los ministros que llevan el pan y el vino, bienes útiles o dinero al santuario, en realidad ofrecen «a nosotros mismos, nuestro tiempo y nuestros bienes», ¹³ y no, en virtud de una transustanciación inminente, la víctima inmaculada y el cáliz de la salvación a Dios. Otro comentarista describe la ofrenda de la siguiente manera:

«Otro elemento, introducido recientemente en algunas de nuestras celebraciones, es el restablecimiento de la procesión de las ofrendas. . . . el pan y el vino también se llevan al altar . . . y se presentan como símbolos de los demás dones que ofrecemos . . . esto demuestra que Dios utiliza nuestras ofrendas como vehículos de la gracia. Nuestro dinero sostiene y desarrolla el ministerio de la Iglesia. Nuestro pan y nuestro vino se convierten para nosotros en la comunión del cuerpo y la sangre del Señor. Este es el significado de las ofrendas. »¹⁴

No hay ni rastro de propiciación en el texto oficial ni en los comentarios. Del mismo modo, el ministro, llamado «sacerdote» solo en algunas ramas del luteranismo escandinavo, nunca se refiere a sí mismo cuando ofrece el sacrificio de Cristo a Dios; sino que «ofrece el pan y el vino a los fieles, declarándolos cuerpo de Cristo y nueva alianza de su sangre»; simboliza «al Señor presente en medio de su pueblo ».¹⁵

La ausencia de sacrificio propiciatorio por parte del sacerdote y de la Iglesia queda confirmada por la forma en que se habla del altar. Si bien la palabra «altar» es utilizada de forma habitual y frecuente por los luteranos, aquí se define en relación con los términos de la Cena del Señor y no del sacrificio: «El altar es la mesa de nuestro Señor ».¹⁶ Junto con el púlpito, desde donde se proclama la Palabra, el altar se considera un punto

¹¹ *Ibid.*, págs. 17, 12. La fotografía adjunta, que muestra a un ministro ante el altar, es idéntica en todos los aspectos —ornamentos, cirios, libro, cáliz y patena, gestos— a la ofrenda del vino en el nuevo rito, salvo que el ministro luterano eleva el cáliz al estilo tridentino, mientras que en el nuevo rito la copa apenas se eleva por encima del altar.

¹² Philip H. Pfatteicher y Carlos R. Messerli, *Manual on the Lutheran Book of Worship*, Augsburg, Minneapolis, 1979, pp. 231-232.

¹³ Stauffer, p. 53.

¹⁴ Edgar S. Brown, Jr., *Living the Liturgy*, Muhlenberg Press, Filadelfia, 1961, p. 86.

¹⁵ Stauffer et al., pp. 46-47.

¹⁶ *Ibid.*, p. 28.

central del espacio litúrgico. El folleto continúa: «El Lutheran Book of Worship reserva el uso del altar para la Santa Comunión; no se utiliza durante el oficio antes de las ofrendas, cuando la mesa está puesta y preparada para la comida eucarística... La palabra altar proviene del latín *alta*, que significa “alto”, y la altura del altar acentúa la centralidad de la Santa Comunión en la vida de la Iglesia. Los altares separados de la pared expresan más perfectamente la concepción de la Eucaristía como una comida para la que la familia de Dios se reúne en la mesa de su Hijo». ¹⁷

Así pues, cuando examinamos la liturgia luterana estadounidense del siglo XX y su convergencia ecuménica con parte de la estructura de las liturgias históricas de Oriente y Occidente , ¹⁸, descubrimos un límite estricto a dicha convergencia: a pesar de la apertura por parte de los comentaristas a la idea de ofrecer simbólicamente el pan y el vino a Dios en la liturgia, los textos oficiales rechazan obstinadamente cualquier expresión que evoque la ofrenda de lo que se ha colocado sobre el altar y ha sido consagrado mediante la oración eucarística. Y los comentaristas, al tiempo que animan a los fieles a ofrecer el pan y el vino, rechazan incluso explícitamente la idea de que el sacerdote y la Iglesia ofrezcan a Cristo al Padre , ¹⁹

Lo que los luteranos han ganado con su renovación litúrgica es un mayor protagonismo de la comunión tras generaciones de menor consideración, una oración eucarística de acción de gracias en torno a las palabras de la institución y una recuperación del sentido de la ofrenda del pan y el vino, pero no del cuerpo y la sangre de Cristo a Dios.

I A. 2

¿Cuál es el significado teológico de las similitudes y los contrastes entre las liturgias luterana y romana tradicional?

Para muchos luteranos, los puntos en común con la piedad católica tradicional de Occidente —la belleza, el simbolismo y la veneración de la majestad divina— refuerzan su convicción de que las iglesias luteranas son la rama «evangélica y católica» de la única Iglesia universal .²⁰ Ellos

¹⁷ *Ibid.* La altura del altar indica la importancia de la comunión y no la elevación de una víctima hacia Dios.

¹⁸ Véase Philip H. Pfatteicher, *Commentary on the Lutheran Book of Worship: Lutheran Liturgy in Its Ecumenical Context*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1990, pp. 151-206.

¹⁹ «En la liturgia católica romana, el cuerpo y la sangre de Cristo se ofrecen de nuevo a Dios por los pecados de los vivos y por el descanso de los muertos. Eso es lo que afirma Roma, y resulta evidente al estudiar las oraciones de la misa romana actual [en 1961]. Lutero no conservó nada de eso... Volviendo a la intuición primitiva, reformó la misa para hacerla verdaderamente evangélica. . . Mientras que los demás reformadores concibieron nuevas ceremonias rituales bastante alejadas de la estructura de la misa, Lutero se mostró conservador. Conservó la misa, eliminando los aspectos no evangélicos y engastando de nuevo el don de Dios como una joya en su montura». Brown, p. 108.

²⁰ Unos luteranos y católicos estadounidenses han fundado un Centro de Teología Católica y Evangélica, que publica una revista trimestral, *Pro Ecclesia*.

Se complacen en recordar que Martín Lutero era un sacerdote ordenado, y que la primera generación de ministros luteranos fue ordenada por sacerdotes de espíritu evangélico únicamente porque los obispos habían expulsado a las comunidades que se adherían a la reforma evangélica. Por

«católico» entienden una Iglesia arraigada en una tradición histórica que se remonta a los apóstoles y que mantiene la sucesión divinamente instituida de ministros con poder para predicar, dirigir el culto y administrar los sacramentos.

Pero los luteranos siguen aferrándose a las «diferencias evangélicas» con respecto a la misa medieval reformada por Lutero. Por «evangélico», los luteranos se refieren a su insistencia en la justificación por la fe en la Palabra y en los sacramentos purificados de ciertos añadidos medievales y, por tanto, restaurados según su forma original bíblica y patrística. Y, de hecho, la reforma luterana eliminó de la misa medieval numerosos «añadidos», empezando por la ofrenda explícita del pan y el vino, considerada como el sacrificio de la Iglesia por san Cesario de Arles. En la misa medieval y tridentina, el sacerdote se levanta y declara que ofrece una víctima inmaculada y el cáliz de la salvación eterna; sus palabras, en cierto sentido, ofrecen a Cristo al Padre como propiciación, porque la víctima inmaculada y el cáliz se ofrecen por sus propios pecados y por los pecados de todos, vivos y muertos, para la salvación del mundo entero. Tras haber ofrecido el pan y el vino, se inclina y pide que el sacrificio sea aceptado en virtud de la humildad y la contrición de quienes lo ofrecen; invoca una bendición santificadora sobre «el sacrificio» que tiene ante sí en el altar; implora a la Santísima Trinidad que acepte la oblación realizada en memoria de la pasión, la muerte y la resurrección de Cristo. A través de *la canon actionis*, el sacerdote pide tres veces a Dios que bendiga las ofrendas antes de pedir que se conviertan en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, cuyos gestos realiza entonces y cuyas palabras pronuncia sobre el pan y el cáliz, que a continuación reciben su triple adoración y la de los fieles. Tras haber adorado lo que está presente sobre el altar, declara de nuevo que ofrece una víctima inmaculada a Dios. Pero en ese momento, su acto de adoración muestra que el pan y el vino ofrecidos por la Iglesia se han convertido en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, que él ofrece a partir de entonces. Desde ese instante hasta la comunión, las repetidas signos de la cruz y las genuflexiones centran la atención del sacerdote y de los fieles en la presencia aquí y ahora de Cristo, la víctima divina. Al final de la misa, el sacerdote reza una vez más para que el sacrificio que ha ofrecido pueda

apaciguar a la majestad divina .²¹ El sacrificio y la presencia real son elementos de la fe que se destacan en la liturgia romana tradicional y, hasta la fecha, la reinterpretación o el rechazo de estos elementos doctrinales se han manifestado entre los luteranos mediante la reducción o la desaparición total de las referencias a dichos elementos en la liturgia luterana.

B. El ecumenismo luterano-católico en el ámbito eucarístico y litúrgico

El contraste entre la liturgia luterana y la antigua misa romana queda ilustrado de manera notable por las siguientes declaraciones realizadas en 1967, durante un debate ecuménico, por el teólogo luterano Bertil Gartner, dos años antes de la reforma del Ordo Missae: «Nosotros [los luteranos] no ofrecemos en modo alguno un sacrificio expiatorio en la Eucaristía, porque la expiación tuvo lugar de una vez por todas... Considerar la Cena del Señor como nuestra ofrenda de Cristo es contrario al pensamiento del Nuevo Testamento sobre la Eucaristía ».²²

Pero entonces, ¿qué dice este luterano de positivo sobre la Eucaristía en el diálogo ecuménico? Escribe: «La presencia de Cristo en la Eucaristía significa, entre otras cosas, que el sacrificio de Cristo está eficazmente presente. Por consiguiente, la Eucaristía es un sacrificio en el sentido de que Cristo está presente como crucificado, glorificado e intercesor».²³

Según el luterano Kent Knutson, tanto católicos como luteranos reconocieron en el debate de 1967 «que el único sacrificio que hubo está ahora presente en la Eucaristía ».²⁴ Así pues, para los ecumenistas luteranos ecumenistas, el sacrificio de Cristo se hace presente, aunque no haya ninguna ofrenda de dicho sacrificio a Dios por parte del sacerdote y los fieles; luteranos y católicos afirman juntos que el sacrificio del Calvario se «se hace presente» en la Eucaristía.

En cuanto a la presencia del propio Cristo en el sacramento, Knutson afirma que los luteranos no han especificado el momento en que comienza dicha presencia, «sino que han insistido en su presencia a lo largo de toda la acción». En cuanto al signo sacramental que «siempre comunica lo que

²¹ Citando a Bossuet, Julien Green escribió que «la misa, según él, es “Jesucristo ofrecido en persona en un verdadero sacrificio” . . . un sacrificio en el que no dejamos de ofrecer a Jesucristo en persona y que, sin embargo, es siempre único, porque ofrecemos siempre a la misma víctima, un sacrificio único en su género, en el que aquel a quien ofrecemos es al mismo tiempo aquel que nos lo da todo, siendo él mismo el don infinito que nos hace felices. » *Ce qu’il faut d’amour à l’homme*, Plon, París, 1978, p. 141.

²² Bertil E. Gartner, «The Eucharist as Sacrifice in the New Testament», en *Lutherans and Catholics in Dialogue I-III*, III «The Eucharist as Sacrifice», ed. por Paul C. Empie y T. Austin Murphy, vols. 1-3, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1965-67, p. 33

²³ *Ibid.*

²⁴ Kent S. Knutson, «Eucharist as Sacrifice: Roman Catholic-Lutheran Dialogue», *ibid.*, p. 13.

«promete»: «Es adecuado hablar del pan y del vino como signos de la presencia de nuestro Señor. Los luteranos insisten en el aspecto comunitario de la comida. Toda la acción eucarística, que comprende la entrada conjunta de los fieles, la predicación de la Palabra, la lectura de las palabras de la Institución, el servicio litúrgico, la comunión y la bebida, forma parte integrante del signo ».²⁵ Los luteranos consideran que el «culto de adoración de la hostia», tan presente en la misa, es una particularidad católica romana .²⁶

Al redactar un estudio colectivo sobre los avances ecuménicos en 1980, unos diez años después de la reforma de Pablo VI, un ecumenista católico y un ecumenista luterano pudieron ponerse de acuerdo en lo siguiente:

«Mientras que, tradicionalmente, las “diferentes interpretaciones del sacramento estaban fuertemente influenciadas por las costumbres litúrgicas personales”, en 1980 los cambios litúrgicos en ambas Iglesias habían llegado a “influir en la concepción de la Eucaristía de cada Iglesia”.²⁷ Mientras que «en la época de la Reforma, estos dos conceptos [presencia real y sacrificio] regían y dominaban la comprensión eucarística » y «se reflejaban igualmente en la liturgia» a través de las palabras de la consagración, pronunciadas por el sacerdote de forma más lenta y clara que el resto del canon, y a través de los términos sacrificiales, estas dos dimensiones están, en las liturgias reformadas católica y luterana, a punto de convertirse en «elementos de un fresco más amplio». Y, por lo tanto, «la base de todo debate sobre la Eucaristía ya no es la presencia ni el sacrificio, sino lo que la Iglesia hace en su culto... la Eucaristía está vinculada a la vida histórica y pública de Jesucristo. En la Eucaristía, los cristianos hacen memoria de las acciones pasadas de Jesucristo. De este modo, la Iglesia se adentra una vez más en su vida salvadora, su muerte y su resurrección... Se produce una actualización de estas acciones salvíficas en y a través de la celebración litúrgica».

Los autores luteranos y católicos de estas líneas examinan a continuación las nuevas oraciones eucarísticas católicas y luteranas en las que se expresa esta «actualización misteriosa» .²⁸

²⁵ *Ibid.*, pp. 15-16.

²⁶ *Ibid.*, p. 16.

²⁷ Glenn C. Stone (luterano) y Charles La Fontaine, S.A. (católico), *Exploring the Faith We Share*, Paulist Press, Nueva York, 1980, p. 47.

²⁸ *Ibid.*, pp. 47-50.

El Instituto Luterano para la Investigación Ecuménica resumía así esta postura en 1973: «B. Nuevos avances en la doctrina y la práctica eucarística católica (15) . . . El Concilio Vaticano II puso en marcha reformas litúrgicas que pusieron fin a la exclusividad del canon romano. Han surgido nuevas oraciones eucarísticas en las que se descartan las concepciones unilaterales del sacrificio de la misa rechazadas por los reformadores. (16) Algunos ejemplos de este nuevo desarrollo: a) la epiclesis y la anamnesis se convierten en el centro principal de la oración eucarística». Al interpretar las palabras de Cristo «Tomad y comed» en sentido literal, los luteranos esperan nuevos avances: «Sin embargo, la adoración de la hostia consagrada y la práctica de las procesiones, que se oponen al carácter de comunión de la Cena del Señor, aún no han cesado». ²⁹

Del mismo modo, un teólogo luterano pudo escribir con alegría en 1970: «El año 1969 fue un año de grandes logros para la reforma litúrgica católica... Nuestra atención, como luteranos, se centra en tres decisiones: la puesta en práctica de un nuevo ordo de la misa (Institutio Missalis Romanae [sic]). ... Para valorar lo que se ha logrado, debemos darnos cuenta de que defensores leales de la talla de los cardenales Ottaviani y Bacci no lograron oponerse a la puesta en marcha de la reforma de la misa. En el último momento intentaron movilizar a la curia para detener esta «herejía» que rompía con 400 años de antigua tradición de la Contrarreforma». ³⁰

C. La postura de algunos teólogos católicos

Los luteranos que acabamos de citar consideran que la reforma litúrgica encarna, entre los católicos, una nueva forma de entender la naturaleza de la liturgia eucarística. En el marco de esta nueva comprensión, el único sacrificio histórico de Cristo se hace presente a través de un memorial de acción de gracias, pero la idea subyacente de una ofrenda por parte del sacerdote ordenado comienza a desaparecer. Los luteranos también se alegran de que la presencia sustancial de Cristo bajo las especies sagradas pueda ahora formar parte de su presencia misteriosa a través del memorial y la acción de gracias.

Lamentablemente, debemos admitir que una parte importante de la literatura católica

²⁹ «Declaración del Instituto de Investigación Ecuménica, Estrasburgo, Francia, sobre la intercomunión entre luteranos y católicos romanos», en **Lutheran World**, vol. 20, n.º 4, 1973, p. 356. Este documento resume lo que podría ser un acuerdo ecuménico sobre el sacrificio eucarístico de la siguiente manera: «(22) a) En la Eucaristía, el único sacrificio de la cruz está sacramentalmente presente, pero no se repite. b) La Iglesia participa en el sacrificio de Cristo debido a la fuerte unidad que une a Cristo con su cuerpo. Solo en este sentido se puede hablar de «ofrenda de Cristo» por parte de la asamblea». p. 357

³⁰ Friedrich-Wilhelm Künneth, «Lutheran Responsibility and Liturgical Reform», *Lutheran World*, publicación de la Federación Luterana Mundial, vol. 17, n.º 2, 1970, p. 181.

La literatura contemporánea y la enseñanza sobre la Eucaristía, desde el nivel más popular hasta el más erudito, confirmarían esta percepción luterana de una comprensión renovada del sacrificio eucarístico en la Iglesia católica del siglo XX. Entre los innumerables ejemplos posibles, citemos los siguientes:

«Sobre este párrafo [1323 del nuevo Catecismo] y las enseñanzas del Concilio Vaticano II sobre la Eucaristía, Edward Schillebeeckx escribe: «El concilio abandonó el antiguo concepto sacrificial común a varias religiones y llegó directamente al concepto bíblico y eclesial del sacrificio, con el misterio pascual en su centro. » El antiguo concepto al que se refiere Schillebeeckx era principalmente un concepto de culto. Este ponía de relieve el papel mediador del sacerdote que lleva a cabo ritos sacrificiales, a menudo centrados en la inmolación sacrificial... El nuevo concepto es esencialmente histórico, más que relacionado con el culto... Una de las características del estudio de la Sagrada Escritura a lo largo de este siglo ha sido el análisis del origen judío del Nuevo Testamento... Por lo tanto, la expresión «Haced esto en memoria mía» está relacionada con el hecho de que, al igual que la Pascua judía recordaba los acontecimientos del Éxodo bajo Moisés, también la Eucaristía de Cristo recuerda su «Éxodo», es decir, su muerte y su resurrección. La importancia ecuménica de este descubrimiento es, evidentemente, de gran alcance. Sabemos por el Nuevo Testamento (por ejemplo, en la Carta a los Hebreos) que la muerte de Cristo y su resurrección constituyen el gran sacrificio de nuestra redención. En consecuencia, esta noción de memorial ritual judío nos ha abierto una nueva perspectiva para abordar la controvertida cuestión del sacrificio eucarístico... Las divisiones que en el pasado parecían insuperables comienzan a desvanecerse. »³¹

En una enciclopedia teológica, utilizada en los seminarios católicos y las casas religiosas, el padre Robert Daly, SJ, confirma esta visión histórica de la autenticidad antigua, la distorsión medieval y, finalmente, el descubrimiento contemporáneo de la autenticidad bíblica y patrística:

«Hasta el siglo III, los cristianos aparentemente no ofrecían ningún sacrificio salvo el totalmente espiritual de la oración, la acción de gracias y las buenas obras... Esta actitud altamente espiritual no era fácil de mantener. Con Hipólito, a principios del

³¹ Raymond Moloney, SJ, «La doctrina sobre la Eucaristía», en *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, ed. Michael J. Walsh, Liturgical Press, Collegeville, 1994, pp. 259-273, pp. 264-266.

En el siglo III, se observa un lenguaje que sugiere que los cristianos empiezan a considerar a sus obispos no solo como responsables del culto espiritual de la oración eucarística, sino también como quienes presiden o realizan una acción ritual sacrificial... Los presbíteros empiezan a ser llamados «sacerdotes»; los elementos eucarísticos empiezan a ser llamados «ofrendas» . . . Mientras que para Orígenes el énfasis en el sacrificio es ante todo ético, vinculado a la práctica de la vida cristiana, en Agustín el aspecto propiamente eucarístico empieza a predominar.³² No estamos lejos de la aberración contra la que los reformadores protestaron con tanta vehemencia: la del sacerdote que parece tener el poder casi absoluto, incluso separado de la Iglesia, de ofrecer el sacrificio de la misa como una (según una falsa idea popular) «repetición» del único sacrificio expiatorio de Cristo. Lo que para los Padres... era una representación (*Vergegenwartigung*) de su ofrenda, plenamente suficiente, en la Última Cena y en el Calvario, ha quedado oscurecido por la idea terriblemente errónea de que, cada vez más, el sacerdote es el principal agente que ofrece este sacrificio *in persona Christi*. Esta idea errónea causa estragos, incluso hoy en día, entre muchos sacerdotes incapaces de resistirse a «representar» (como si fueran Cristo) las palabras de la institución, en lugar de proclamarlas correctamente como parte integrante de la oración eucarística... Los avances litúrgicos y ecuménicos del siglo XX han permitido a las Iglesias cristianas dotadas de tradiciones sacramentales lograr un notable acercamiento teológico en su comprensión de la «ofrenda de la Iglesia» y del sacrificio eucarístico».

La mayor contribución a este desarrollo parece haber sido la investigación histórica y la reflexión teológica alimentadas por la «teología del misterio» de Odo Casel.³³

No obstante, estos pocos ejemplos muestran que existe una tendencia entre algunos teólogos católicos y luteranos a promover un consenso sobre la Eucaristía como sacrificio y sobre la presencia de Cristo en la liturgia, un consenso que ambas partes asocian a los cambios litúrgicos introducidos por la reciente reforma litúrgica.

³² Para una interpretación de la *Didaché* como ofrenda en sentido estricto, véase A. Michel, «Misa» en DTC 10/1, «II. La Misa según los Padres, hasta san Cipriano», pp. 865-882. Para los textos de san Agustín que evocan el «sacrificio» en sentido cultural en el contexto eucarístico, véase *Enchiridion Theologicum Sancti Augustini*, ed. Franciscus Moriones, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, Madrid, 1961, pp. 607-612. (Nota de Santogrossi)

³³ Artículo «Sacrificio», en *The New Dictionary of Sacramental Worship*, ed. Peter Fink, SJ, Liturgical Press, Collegeville, 1990, pp. 1135-1137.

D. Los conceptos de sacrificio y presencia real en la reforma litúrgica

Podemos decir que, al igual que los ecumenistas luteranos y los teólogos católicos que hemos citado, muchos católicos de a pie también han tenido la sensación de que algo había «cambiado» en el nuevo rito en comparación con el antiguo:

«El sacrificio se menciona al menos tres veces en la nueva misa. Se menciona, en efecto, pero eso es todo, mientras que el concepto de “Eucaristía” se ha explicado abundantemente a los fieles. Es totalmente evidente que nos hemos encontrado ante lo que los teólogos han denominado un oscurecimiento de las partes más importantes de la misa [...]»³⁴

Comprendí en un instante con qué habilidad se estaba conduciendo a la Iglesia de una forma de creer a otra. No se trataba de una manipulación de la fe, sino de algo más sutil. A quienes objetaran que el sacrificio se menciona al menos tres veces en la nueva misa, podría responder que entre mencionar y destacar una verdad la diferencia no es insignificante. [...]»³⁵

La primera vez que escuché la misa en francés, apenas podía creer que se tratara de una misa católica y, desde entonces, me siento perdido. Solo la consagración me tranquilizó, aunque fuera, palabra por palabra, igual que la anglicana. Pero, una vez más, decidí acostumbrarme a esta ceremonia que ahora se llama «celebración de la Eucaristía». ¿Por qué no el Santo Sacrificio de la misa? Tenía tantas ganas de obedecer a Roma que no me hice demasiadas preguntas y reconozco que, durante uno o dos años, viví con alegría en la nueva Iglesia. Esto se debió en parte a la seriedad y la piedad de los Padres Misioneros, que celebraban la misa de manera irreprochable». ³⁶

En nuestro estudio de los conceptos de sacrificio y presencia real, cabe destacar dos observaciones de Julien Green: en primer lugar, la nueva liturgia es un sacrificio, pero el énfasis en este aspecto parece menor que en la antigua. En segundo lugar, lo que falta desde el punto de vista de la ofrenda sacrificial puede compensarse con la seriedad y la piedad con que se celebra, pero, como ha reconocido a menudo la autoridad de la Iglesia en los últimos tiempos, la práctica habitual de la liturgia ha dado lugar a muchas confusiones.

En la reforma, la manifestación verbal y ritual del sacrificio parece haber disminuido al comienzo de la misa. Si nos limitamos a la forma más habitual de celebración a cargo de un solo sacerdote, observamos

³⁴ Julien Green, *Lo que el hombre necesita de amor*, pp. 150-151.

³⁵ *Ibíd.*, p. 143.

³⁶ *Ibíd.*, pp. 135-136.

que en el rito tridentino, las oraciones al pie del altar se centran en «el altar», el lugar del sacrificio. Mientras que Catherine Pickstock ha mostrado cómo la sucesión de oraciones que el sacerdote pronuncia al subir al altar, entre vacilaciones y nuevos intentos de acercarse, subraya la trascendencia divina y el milagro de la gracia,³⁷ podemos añadir que este movimiento de ir y venir realza el propio altar. Por el contrario, las Ritus Iniciales del Novus Ordo se celebran generalmente lejos del altar. Las palabras (facultativas) «ad sacra mysteria celebranda» son la expresión de la acción de la Iglesia ante Dios y, por consiguiente, del sacrificio; en esto, contrastan con el énfasis luterano en la liturgia, en la que Dios sirve al hombre a través de la palabra y el sacramento. No obstante, la idea de sacrificio simplemente se destaca menos.

El ofertorio tridentino ha sido sustituido por una presentación de las ofrendas en la que las palabras y los gestos de ofrenda se han reducido y han cambiado de carácter. Han cambiado de carácter porque, en lugar de la ambigüedad tridentina —que, en la elevación del pan y el vino, ofrecía una «víctima inmaculada» y un «cáliz de salvación» como ofrenda propiciatoria, la Presentación de las ofrendas ofrece únicamente pan y vino (pan y vino que, por supuesto, se convertirán en el pan de vida y la bebida espiritual).³⁸

Con esta reducción parcial de las palabras y los gestos de ofrenda que caracterizaban el ofertorio, cabe señalar también en la Presentación de los dones la desaparición de algunas de las referencias anteriores al Calvario. Ha desaparecido la señal de la cruz al depositar la patena y el cáliz sobre el altar, así como el depósito de la hostia sobre el corporal. Con la supresión del «Sancta Suscipe Trinitas», desaparece también una referencia al memorial de la Pasión.

Por último, la idea de propiciación parece menos presente en la Presentación de las ofrendas; ya no se dice que el pan y el cáliz se ofrecen en remisión de los pecados o por la salvación obtenida mediante su ofrenda. La supresión del «sancta Suscipe Trinitas» hace que desaparezca también una referencia a la salvación. Aparte de las referencias al sacrificio propiciatorio que se encuentran en la oración breve y variable de la «oblata super», la Presentación de las ofrendas solo menciona el sacrificio propiciatorio en la respuesta «Suscipiat Dominus», que se ha conservado del ordo tradicional.

Es cierto que, a pesar de esta reducción de los términos sacrificiales y de ofrenda en el Novus Ordo, las tres nuevas oraciones eucarísticas contienen cada una fórmulas de ofrenda, como no dejó de señalar Julien Green. La cuarta oración contiene una fórmula sacrificial

³⁷ *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1998.

³⁸ En lo que respecta a la liturgia luterana, el luterano Frank Senn (*Christian Liturgy*, 269-272), citando a Ireneo, aprueba la ofrenda al Creador de los frutos de la tierra en la liturgia.

que el luterano Frank Senn, criticado incluso por su marcado carácter.³⁹ Pero mientras que teólogos católicos se sumaban a los luteranos en su equiparación del sacrificio con la acción de gracias y con un vago recuerdo-presencia del sacrificio, la oración eucarística ha perdido muchos de los signos claros de la presencia real de Cristo en el altar, aquí y ahora, en un «estado de víctima».⁴⁰ Aunque los textos de las cuatro oraciones eucarísticas contienen una oblatio en la anamnesis, ¿no carecen acaso de algunos de los gestos demostrativos de la cruz que, realizados sobre la hostia y el cáliz al pronunciar las palabras de oblación, llamaban la atención sobre Cristo, víctima ofrecida aquí y ahora, ese mismo Cristo al que se nombra en la anamnesis?

«El estilo de prosa solemne que caracterizaba al canon romano favorecía un estilo de pronunciación que habría ido acompañado de gestos oratorios, al menos en ciertas escuelas de retórica del Imperio romano. En consecuencia, una expresión oratoria que designara un objeto visible para el oyente habría dado lugar a un gesto que llamara la atención sobre dicho objeto. Se ha sugerido que, desde el siglo VIII, estos gestos se simbolizaron con los signos de la cruz. En el canon romano, casi cada vez que se mencionaban las ofrendas, se trazaba un signo de la cruz. La conclusión que cabe extraer es que el gesto original en el canon era un gesto demostrativo y que, como tal, no se recogió en el texto litúrgico original».

41

Los signos de la cruz, como gestos demostrativos, acentuaban la realidad existencial concreta de la ofrenda sobre el altar aquí y ahora.

Al centrar la atención en la ofrenda aquí y ahora mediante los signos de la cruz, el sacerdote daba también testimonio, en el antiguo rito, de la presencia del mismo Salvador adorable mediante las frecuentes genuflexiones que ahora han desaparecido casi por completo. Los gestos físicos del sacerdote, de manifestación retórica y de adoración, estaban íntimamente ligados a la oración inaudible del Canon, con el fin de

³⁹ «... Los teólogos de la Edad Media se equivocaron al equiparar la anamnesis-oblación con una ofrenda del cuerpo y la sangre de Cristo. Mientras que el texto del Canon Romano habla únicamente de una oblación pura e inmaculada en referencia al pan y al vino —aunque se les denomine «pan de vida» y «cáliz de la salvación»—, la Plegaria Eucarística IV del Sacramentario Romano corriente se ha referido, por primera vez en la historia de la plegaria eucarística, a la oblación como cuerpo y sangre de Cristo. Esto no puede sino reavivar la controversia sobre el sacrificio eucarístico que ha atormentado al cristianismo occidental desde la Reforma en el siglo XVI. «Anamnesis», en *The New Dictionary of Sacramental Worship*, ed. Peter Fink, S.J., Collegeville, Liturgical Press, 1990, p. 46.

⁴⁰ Papa Pío XII, **Mediator Dei**, n.º 70.

⁴¹ R. Kevin Seasoltz, «Non-Verbal Symbols and the Eucharistic Prayer», en **New Eucharistic Prayers: An Ecumenical Study of their Development and Structure**, ed. Frank C. Senn, Paulist, Nueva York, p. 222 (pp. 214-36). El autor cita a Joseph Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Developments*, vol. 2, Nueva York, Benziger Brothers, 1955, pp. 144-145.

crear una atmósfera que exprese la fe manifiesta en la presencia de alguien Otro sobre el altar. Hablamos de cosas, por ejemplo, de acontecimientos pasados que recordamos, para liberarnos de su ausencia; así, el Canon en voz baja tras el Prefacio en voz alta y el Sanctus, acompañado de signos de adoración a Alguien que está presente, reforzaba la presencia recién manifestada de Otro ante quien el sacerdote representa a los fieles.⁴²

Estas distinciones parecen resaltar un significado diferente, de carácter temporal, de las palabras de ofrenda y de los gestos previos durante el ofertorio: a través del poder de la memoria semiconsciente y del uso invariable de los mismos ofertorio y Canon en cada misa, Cristo, la Víctima inmaculada, está presente de manera más viva incluso en el Canon, ya que el ofertorio anuncia «por adelantado» la ofrenda de una Víctima inmaculada y de un cáliz de salvación —términos que se repiten tras la consagración y la triple adoración de Cristo, ahora presente—. A través de la repetición de la única intención de ofrecer una víctima inmaculada a Dios, el sacrificio ofrecido, ahora presente, ha adquirido una identidad resplandeciente concentrada en el tiempo.

El significado ecuménico de este cambio radica en que, a partir de ahora, resulta más fácil para la teología luterana interpretar el sacrificio eucarístico y la ofrenda no como un sacrificio en sentido estricto, sino como una metonimia en el seno de la anamnesis. En otras palabras, para los luteranos, la oración eucarística se denomina ofrenda en la medida en que se recuerda una ofrenda histórica en el Calvario que, en cierto modo, se hace «presente» a través de y en el recuerdo litúrgico.

Lo que ocurre no es la ofrenda de Cristo al Padre por parte del sacerdote y la Iglesia, sino una presencia de la ofrenda pasada de Cristo, y esto se denomina «sacrificio» por metonimia. Cuando se utiliza para la liturgia o la oración eucarística, el término «ofrenda» es solo una forma de designar la presencia de la ofrenda de Cristo en la anamnesis.⁴³

Por el contrario, si el ministro y los participantes en una liturgia eucarística tuvieran que «ofrecer»

⁴² El silencio del Canon es un «silencio intenso», no un simple silencio de meditación. Envuelve *la actio*, que es realizada principalmente por Otro. El «ocultamiento» auditivo del Canon es el equivalente occidental del iconostasio, que oculta el santuario durante la anáfora. Por el contrario, hoy en día «los fieles no suelen considerar el Canon como el punto culminante de la celebración, sino más bien como una larga parte durante la cual quien preside recita una declaración doctrinal» (Seasoltz, p. 230). Cabe señalar que, al igual que la occidental, la liturgia bizantina no exige que los fieles escuchen la anáfora: al igual que el órgano en Occidente y las misas cantadas polifónicas, el coro bizantino puede cantar durante la mayor parte de la anáfora.

⁴³ Aunque algunos teólogos luteranos aprueban la simple ofrenda de pan y vino a Dios, la liturgia luterana del siglo XX a la que nos hemos referido (el *Lutheran Book of Worship* estadounidense) evita cuidadosamente ofrecer las especies consagradas a Dios

de forma repetida, con palabras y gestos, podrían no ser capaces de entender la «ofrenda» como una mera metonimia. Porque cuando una palabra se utiliza en un determinado contexto solo una vez, puede tomarse más fácilmente a la ligera o como una metáfora, pero dado que la misa tridentina ofrece de forma repetida, con palabras y gestos, se presenta más claramente como un «sacrificio verdadero y justo» (Concilio de Trento), y no como una metonimia. Dado que las referencias verbales al sacrificio y los signos de la cruz se han reducido ahora en comparación con la misa tridentina, esto puede explicar por qué algunos ecumenistas luteranos no ven ningún obstáculo con ciertos ritos católicos reformados: al ser menos frecuente la presencia de signos verbales y rituales relacionados con el sacrificio y la presencia real, y dado que algunos teólogos católicos también proponen una interpretación metonímica del sacrificio eucarístico, la nueva liturgia puede ser interpretada más fácilmente por los ecumenistas luteranos como una expresión de sacrificio metonímico, aunque objetivamente no sea así y el magisterio haya hecho declaraciones claras y definitivas al respecto.

II. La renovación teológico-litúrgica y la fe eucarística

Hemos destacado que algunos aspectos de la reforma litúrgica están vinculados a una teología eucarística ecuménica, basada en un importante desarrollo del siglo XX conocido con diversos nombres: teología de la anamnesis litúrgica, acción de gracias o misterio-presencia. La figura innovadora más conocida de este enfoque de la Eucaristía es, sin duda, Odo Casel, y su teología ha sido aclamada tanto por católicos como por luteranos.⁴⁴ Desde entonces, Max Thurian, Louis Bouyer y otros teólogos católicos o protestantes han desarrollado teorías sobre la presencia eucarística del sacrificio de Cristo en la misa basadas en la anamnesis bíblica (el recuerdo). Aunque la argumentación histórica y teológica de estos teólogos suele diferir de la de Casel, los aspectos metafísicos y las implicaciones de lo que a veces se denomina «la presencia sacramental del misterio pascual» son similares. Desde el punto de vista ecuménico, la teoría ampliamente difundida de la presencia anamnesis-misterio permite a la teología «católica y evangélica» (luterana) hablar de «sacrificio eucarístico» en sentido metonímico, dando así la impresión de que se ha alcanzado un consenso con «la Iglesia católica romana», cuando en realidad la doctrina de Trento sobre la misa como

⁴⁴ Frank Senn (*Christian Liturgy*
Gustav Aulén e Yngve Brilioth.

615-620) vincula el pensamiento de Casel con el de los luteranos suecos del siglo XX,

ofrenda de Cristo al Padre a través del sacerdote ordenado y de la Iglesia está en declive.

Algunos teólogos ecuménicos, tanto católicos como luteranos, asocian las teologías litúrgicas de la anamnesis —presencia— con la nueva liturgia. Pero no todos los teólogos católicos se han dejado convencer por esta teología. En esta segunda parte de nuestro estudio sobre la fe, la liturgia y el ecumenismo, describiremos en primer lugar las teologías de la liturgia del tipo de Casel y resumiremos las principales críticas que se les han formulado. A continuación, presentaremos la teología clásica sobre el sacrificio eucarístico, basada en el Concilio de Trento, santo Tomás, Pío XII y la encíclica *Mysterium Fidei* de Pablo VI. Por último, concluiremos nuestro trabajo con un estudio de la misa romana tradicional para mostrar su desarrollo orgánico a partir de la tradición litúrgica universal y su síntesis armoniosa de anamnesis auténtica, epiclesis y ofrenda sacrificial.

A. Las teologías eucarísticas de la «anamnesis» «objetiva» y de la presencia del misterio pascual.

Evidentemente, no se trata aquí en modo alguno de refutar a Odo Casel ni a ciertas tendencias dominantes en la teología eucarística que se derivan de sus obras o son similares a ellas. Sin embargo, es posible que tal refutación ya se haya llevado a cabo: se puede consultar una amplia bibliografía

amplia bibliografía de críticas a Casel en la literatura teológica católica de los años 1920 a 1950.⁴⁵ Resumiremos la teología eucarística de la presencia-misterio y de la anamnesis-presencia, así como algunas objeciones críticas al respecto, basándonos en la Sagrada Escritura, la patrística y la teología sistemática.

Para la teología de la presencia-misterio y anamnesis, el acontecimiento pasado del Calvario está presente y vivo en nuestro hoy; la Eucaristía es la presencia real del sacrificio de Cristo Salvador. Esta presencia de un acontecimiento pasado se considera a menudo como la definición misma de «presencia sacramental». Al definir la presencia sacramental de esta manera y denominarla «recuerdo objetivo», la teología eucarística moderna cree haber superado un falso dilema, el dilema entre la presencia puramente subjetiva en la memoria (protestantismo radical) y un error católico

⁴⁵ He aquí solo una muestra de la literatura crítica con Casel: Johann Baptist Umberg, «‘Mysterien’-Frömmigkeit?», *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, vol. 1, 1926, pp. 351-66; Ioannes M. Hanssens, «Estne Liturgia cultus mystericus?», *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, vol. 23, 1934, pp. *112-*132, *138-*160 (este artículo incluye una bibliografía). J. Gaillard, «La teología de los misterios», *Revue Thomiste*, t. 57, n.º 3, 1957, pp. 510-551, resume el estado de la cuestión tras treinta años de debate. J.-H. Nicolas, **Synthèse dogmatique**, Beauchesne, París, 1985, pp. 936-937, considera contradictoria la postura de Casel. El exégeta Fritz Chenderlin, *«Do This as My Memorial»*, **Biblicum**, Roma, 1982, pp. 71-74, considera que la interpretación de Casel es imposible.

popular que consiste en creer en una presencia local y «física» del Cuerpo de Cristo. Lo que está presente «objetivamente» no es solo la gracia merecida en el Calvario, o el Viviente mismo que fue crucificado y resucitó, sino el propio acontecimiento pascual.

La acción salvífica pasada se hace presente a través de un rito; mediante la participación en dicho rito, la comunidad participa en la acción salvífica. La presencia real del acontecimiento pascual que se proclama en el rito se considera la esencia de la enseñanza patristica sobre el misterio litúrgico.

II A.1. ¿Presencia anamnética en la Sagrada Escritura?

Desde la propia época de Casel, el término «presencia-misterio», con su discutible vinculación que Casel establecía con los cultos paganos de los misterios, ha dado paso a la «anamnesis objetiva», basada en la interpretación del concepto bíblico y hebreo de «memorial». A menudo se dice que, para los hebreos, la celebración de la Pascua no solo recordaba el Éxodo, sino que también hacía que el propio Éxodo estuviera realmente presente para los fieles. Lo mismo ocurriría, de manera análoga, con la muerte de Cristo y la resurrección «recordada» por la Eucaristía.

Sin embargo, no todos los exégetas se han mostrado convencidos por esta interpretación del memorial bíblico y de la Eucaristía. El exhaustivo trabajo de Fritz Chenderlin sobre 1 Corintios 11:24-25 aborda varias teologías eucarísticas y concluye que la teoría del «misterio-presencia» de Casel es ajena al pensamiento bíblico.⁴⁶ Al traducir el pasaje en cuestión como «Haced esto en memoria mía» para conservar los múltiples significados de la palabra anamnesis durante el siglo I, encuentra varios significados posibles para «mi memorial» en los labios del Señor durante la Cena del Señor.⁴⁷ Sin duda, el sentido bíblico del memorial implica algo más que la mera presencia de Cristo como un objeto para las mentes que recuerdan, ya que Dios mismo, que «recuerda» a Cristo, estará presente por su poder para otorgar bendiciones en nombre de Cristo. Pero esto no implica necesariamente la presencia real de un acontecimiento pasado en un rito del presente. Chenderlin considera que tal noción es ajena al pensamiento del siglo I. También se niega a considerar una reactualización ontológica del acontecimiento del Éxodo basándose en el pasaje del Éxodo que ordena a los padres

⁴⁶ Fritz Chenderlin, *«Do This as My Memorial»*, Roma, Biblical Institute Press, 1982.

⁴⁷ El memorial puede ser una o varias de las siguientes cosas: algo mediante lo cual los creyentes recuerdan a Cristo; algo mediante lo cual los creyentes recuerdan al Dios de Cristo para implorar las gracias divinas; un memorial que es «de Cristo» en la medida en que es Él quien lo estableció para que se perpetuara eternamente en la tierra ante Dios.

israelitas de contar a sus hijos en la Pascua lo que Dios hizo «por mí». ⁴⁸ II

A.2 ¿Presencia-misterio en los Padres?

Como hemos visto, un gran número de teólogos católicos y luteranos desde Casel consideran una cierta presencia del acontecimiento pascual como una enseñanza «litúrgica de los Padres», y este memorial de la ofrenda de Cristo sería el único significado de la ofrenda en la oración eucarística. Sin embargo, numerosas interpretaciones de Casel han sido cuestionadas por críticos que veían en su obra poco más que un estudio verbal de las palabras «mysterion» y

«sacramentum», a las que no siempre se ha prestado la atención suficiente. El lector puede consultar algunas de las críticas católicas a Casel citadas anteriormente; nos limitaremos a examinar algunas lecturas discutibles de las fuentes por parte de la teología caseliana.

Mucho se ha dicho sobre las antífonas «Hodie» en la liturgia romana, sobre todo en la de Navidad: «Hodie Christus natus est», «hoy ha nacido Cristo». Se supone que el «Hodie» y el uso del presente significan que cada vez que se conmemora litúrgicamente un misterio de salvación cristológico, como su nacimiento o su crucifixión, el propio acontecimiento pasado se hace presente; literalmente, Cristo nace hoy, porque es el día en que la Iglesia conmemora litúrgicamente el acontecimiento.

Sin embargo, el significado de estas antífonas puede ser también lo contrario de lo que Casel veía en ellas. Un estudio reciente sobre la fiesta de Navidad en la liturgia romana sostiene que su fecha no tiene nada que ver con la sustitución de la fiesta pagana del Sol Invictus; sino que, más bien, la fecha se habría elegido por ser históricamente exacta, según un cálculo que parte del 25 de marzo, considerado como la verdadera fecha histórica de la Anunciación en las Iglesias orientales. ⁴⁹ Por lo tanto, la expresión hodie no tiene por qué significar una presencia real de un acontecimiento pasado en la liturgia. Podría significar «este día» en el sentido de un aniversario. Solo tenemos que recordar en este contexto la importancia absoluta que las primeras generaciones cristianas concedían a la celebración de la Pascua en la fecha exacta del calendario. Así pues, en lugar de situar de algún modo un acontecimiento pasado en el tiempo

⁴⁸ Podríamos añadir que, en el texto de Pablo, el pan y la copa son una participación, no en el acontecimiento pascual, sino en *el cuerpo y la sangre del Señor*; que proclamamos la muerte (pasada) del Señor y no que está presente entre nosotros.

⁴⁹ Tommaso Federici (catedrático emérito de teología bíblica), «El 25 de diciembre, una fecha en la historia», *30 Jours*, n.º 11, 2000, pp. 45-50.

En la actualidad, las antífonas Hodie refuerzan sutilmente el sentido del paso del tiempo histórico .⁵⁰

«opus redemptionis nostrae exercetur»⁵¹ : para Casel, esta expresión implica que el acontecimiento de la muerte redentora de Cristo se hace presente en la liturgia. Pero, ¿está realmente presente esta implicación en el texto? La expresión podría significar fácilmente la obra progresiva de Dios que nos redime, nos redime en el sentido subjetivo del ejercicio de su poder para aplicarnos los méritos de la muerte de Cristo, recordada en la misa.

La teología de la presencia-misterio también ha concedido gran importancia a un pasaje del sermón 74 de san León Magno (segundo de la Ascensión): «Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit». Una vez más, el contexto ofrece una base muy débil para la interpretación que se hace de él. Para Casel y otros, la expresión significaría que los acontecimientos pasculares del pasado siguen siendo «reales» en los sacramentos de hoy. Sin embargo, el modelo retórico básico de este sermón no es la conexión entre los acontecimientos pasados y los sacramentos actuales, sino la oposición entre lo que se ha visto y lo que se cree, lo que era visible y lo que es invisible. El antecedente inmediato del Quod itaque Redemptoris nostri parece ser la presencia corporal de Cristo, sustraída a nuestra vista por la Ascensión y ahora sustituida por los sacramentos en los que debemos creer.

El pasaje podría significar fácilmente que es la presencia corporal de Cristo o su cuerpo, más que los acontecimientos pasados, lo que ahora se hace presente bajo los signos eucarísticos .⁵²

La atribución de la teoría de la presencia-misterio a los «Padres» en general parece más que dudosa cuando se lee el segundo sermón de Agustín para la víspera de Pascua:

«Esto ocurrió una vez, como bien sabéis. Y esta fiesta lo renueva una y otra vez a medida que pasan los años, como si se repitiera varias veces... esto ocurrió una

⁵⁰ A menos que se encuentre una explicación textual o redaccional, parece que el uso del tiempo pasado en un contexto de «Hodie» constituye un argumento de peso en contra de Casel. Véase, por ejemplo, la fiesta de Pentecostés (en el antiguo misal), donde, además, la oración se refiere al acontecimiento no en tiempo presente, sino en pasado.

⁵¹ Secreta del noveno domingo después de Pentecostés.

⁵² Nótese también: «Al acercarse la solemnidad de Pascua, [...] al estar a punto de entrar en la mayor de las fiestas, debemos prepararnos mediante la observancia del ayuno para que podamos morir con él en la pasión [...] *¿En qué consiste nuestra conformación a Cristo, sino en dejar de ser lo que éramos? ¿O bien cuál es la realidad de la resurrección, si no es la muerte del viejo hombre?* Sermón 50, en *San León Magno: Sermones*, trad. Jane Patricia Freeland y Agnes Josephine Conway, Los Padres de la Iglesia, Una nueva traducción, vol. 93, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1996, p. 214. Por último, «estos grandes misterios de nuestra redención nos son presentados por la ley de las estaciones». Sermón 43, p. 188.

no es algo que ocurre una sola vez, sino que la solemnidad lo renueva para los corazones amorosos al celebrar regularmente la fiesta, al conmemorar acontecimientos pasados, no al repetirlos, les permite no desaparecer; así es como debemos entender lo que dice el salmo. El resto del pensamiento, que es memoria, al conocer los tiempos pasados, no deja de celebrar los aniversarios solemnes... Al velar, es como si representáramos la resurrección del Señor con nuestro pensamiento». ⁵³

Parece que, si Agustín hubiera creído en una presencia-misterio al estilo de Casel, este sermón habría sido la ocasión para exponerla. Pero, en lugar de la presencia real del acontecimiento pascual pasado, atribuye el hecho de que el acontecimiento «no pase» a la memoria del hombre, descrita como el medio normal para ello.

Concluiremos esta sección examinando un pasaje de un Padre oriental. En la traducción al inglés, se podría pensar que propone la interpretación del memorial de la ofrenda eucarística, la interpretación de los luteranos actuales que aceptan la idea del «memorial objetivo» de Casel, al tiempo que rechazan la Eucaristía como sacrificio verdadero y justo. Al hablar del sacrificio de Cristo en su homilía XVII sobre la Carta a los Hebreos, san Juan Crisóstomo se refiere a la Eucaristía y dice: «... no un sacrificio diferente como el de aquel sumo sacerdote, sino que siempre ofrecemos el mismo [sacrificio], sino más bien (mallon) hacemos memoria de un sacrificio». Al decir «memoria de un sacrificio», Crisóstomo quiere negar que podamos ofrecer otro sacrificio que no sea el del cuerpo de Cristo ofrecido en la cruz; no opone «memoria del sacrificio» a «sacrificio», sino a «otro sacrificio». De hecho, otros pasajes de la misma homilía hablan directamente del sacrificio. La palabra griega mallon es de vital importancia en la frase «y mallon conmemoramos un sacrificio»; aunque la palabra mallon se ha traducido con la idea de contraste, «más bien», también puede significar «en verdad». El contexto no exige que se traduzca como un contraste con expresiones anteriores, por lo que podemos entender que Crisóstomo simplemente refuerza su respuesta a la objeción de que la Eucaristía es otro sacrificio. Tras haber dicho que es «el mismo sacrificio», lo refuerza a continuación llamándolo un «memorial del Calvario»: «no es un sacrificio diferente como el de aquel sumo sacerdote, sino que siempre ofrecemos el mismo [sacrificio], y en verdad hacemos memoria de un sacrificio». No niega que la Eucaristía sea un sacrificio.

⁵³ Sermón 220, en *Sermones III/6*, The Works of Saint Augustine, A Translation for the 21st Century, trad. Edmund Hill, New City Press, New Rochelle (Nueva York), 1993, pp. 200-201.

El hecho de que Crisóstomo no limite el significado de «ofrecer el sacrificio» a «recordar el sacrificio pasado de Cristo» queda confirmado por un pasaje en el que habla claramente de Cristo ofrecido por el sacerdote en la liturgia. Al exhortar a los fieles a contemplar con temor a Cristo en la liturgia, su 24.º sermón sobre la 1.ª carta a los Corintios habla de Cristo, que está presente y es ofrecido por un sacerdote, y esto se compara con Cristo, que estuvo en un pesebre y en los brazos de su madre. Nada indica que «ofrecido por un sacerdote» deba interpretarse como una metonimia de «ofrecido una sola vez, y ahora presente mediante un memorial». El contexto es demasiado realista.

II A.3. Teología sistemática

Las objeciones planteadas contra el pensamiento de Casel no se basan únicamente en la Sagrada Escritura y los Padres, sino también en la teología dogmática y la metafísica.

Parece contradictorio que una acción humana pasada, como el sufrimiento de la cruz, se haga presente en un acontecimiento posterior de la historia, en nuestro caso la liturgia. La simultaneidad con múltiples tiempos parece corresponder al Dios eterno como Dios, para quien todas las existencias y acciones están presentes en el momento en que ocurren. Porque la relación de simultaneidad se basa en la existencia real de dos elementos; si un determinado acontecimiento, en este caso la Pasión de Cristo, ya no tiene existencia real, entonces, literalmente, no hay ningún elemento sobre el que basar una relación de simultaneidad con un acontecimiento posterior, en este caso una acción litúrgica. Si alguien respondiera que la Pasión adquiere una nueva existencia real, se estaría afirmando que el sacrificio de la Cruz se repite, y los teólogos suelen evitar afirmar tal cosa.

Es la verdadera naturaleza humana de Cristo la que no parece estar suficientemente preservada en la teoría de la «presencia-misterio» de los actos salvíficos de Cristo. Porque el hecho de que la persona divina eterna haya asumido una naturaleza humana concreta no ha supuesto la atribución de atributos divinos a la naturaleza humana, sino más bien la pertenencia hipostática de una naturaleza humana concreta, con sus características, a un ser divino. Dios no cambia por la Encarnación; la Pasión, con su lugar temporal en la historia, fue un acontecimiento en la naturaleza humana (que la persona divina hizo suya). Calcedonia definió que las naturalezas permanecen intactas; pero si se atribuye a los actos humanos de Cristo un estatus divino, estos pueden seguir estando presentes en los actos litúrgicos, y entonces parece que la eternidad de la naturaleza divina se mezcla con la naturaleza humana.

Por lo tanto, podemos reiterar ahora que esta presencia-misterio o la teología de la anamnesis objetiva conviene a muchos luteranos, ya que les permite aumentar el peso

teológico de su liturgia —el sacrificio histórico de Cristo se vuelve en ella «presente sacramentalmente»— al tiempo que niegan que el sacrificio de la misa pueda ser una verdadera ofrenda propiciatoria y justa de Cristo al Padre por medio del sacerdote y de la Iglesia. En otras palabras, se mantiene el malestar clásico de la Reforma respecto a la acción humana y la mediación: no hay ninguna ofrenda propiciatoria de Cristo aquí y ahora, sino más bien una presencia inmediata del acontecimiento pasado del Calvario «por la palabra y el sacramento». Se rechaza la ofrenda propiciatoria de Cristo, vinculada a la virtud humana de la justicia de la que forma parte la religión, y la cuasi-mediación del tiempo cronológico entre la misa y la pasión que esta conmemora desaparece en cierta medida.

En este contexto, es necesario estudiar los vínculos entre la teología caseliana y el esquema de pensamiento del romanticismo alemán, tan influyente en ciertas escuelas teológicas católicas y protestantes. Esto se debe a que las categorías caselianas tienden a acentuar la inmediatez en lugar de la mediación —las mediaciones del tiempo, del sacerdocio y de la virtud de la religión que ofrece el sacrificio—, razón por la cual son tan apreciadas por los herederos modernos de Lutero. A veces, las teologías contemporáneas del «contacto vital», de la «presencia viva del misterio» y de la Iglesia como «comunidad orgánica» parecen deber más a la Alemania del siglo XIX que a los Padres de la Iglesia.⁵⁴ Podemos decir, por contraste, que la misa romana tradicional está impregnada de mediación porque se ajusta a la naturaleza del hombre en cuanto que conoce a través de los sentidos, pero también a la virtud de la religión y a los actos verdaderamente humanos del Divino Salvador, actos que se pueden recordar y que, al ser humanos, están sujetos al patetismo del paso del tiempo. En verdad, la misa adquiere incluso un relieve especial, ya que conserva, a través del recuerdo, un acontecimiento pasado que, por definición, nunca más podrá estar presente de la misma manera.

B. La teología tridentina clásica del sacrificio eucarístico

Al presentar una visión tridentina y tomista del sacrificio eucarístico como alternativa a las teorías del tipo de Casel, conviene señalar que, según el propio Casel, su teoría permitía resolver una antigua cuestión de la teología católica: ¿cómo puede la misa ser un sacrificio adecuado ofrecido aquí y ahora sin contradecir la enseñanza de la Carta a los Hebreos (Cristo «no tiene necesidad de ofrecer un sacrificio una y otra vez»)? Para Casel, la misa sería la

⁵⁴ Benoit-Dominique de la Soujeole, *El sacramento de la comunión: ensayo de eclesiología fundamental*, Friburgo/París, Éditions Universitaires/Cerf, 1998, evoca un vínculo histórico entre el pensamiento romántico y las eclesiologías de la comunión del siglo XX.

presencia-misterio del verdadero acontecimiento del Calvario, con lo que el problema quedaría resuelto.

Pero afirmar, siguiendo la teología de la anamnesis, que la misa contiene un sacrificio (pasado-presente) no equivale necesariamente a decir que el ministerio del sacerdote de Cristo ofrece el sacrificio en cada misa, y la teología luterana sigue afirmando el primer punto al tiempo que niega el segundo. En contraste con muchas teologías de la anamnesis, presentamos ahora una visión alternativa —tomista y tridentina— de la misa como un sacrificio verdadero y justo, una ofrenda de Cristo a Dios.

Comencemos con un pasaje clave de santo Tomás que comentaremos y completaremos:

¿Son el pan y el vino la materia de este sacramento?

[...] *Por el contrario*, el papa Alejandro I dice: «Que en las oblaciones sacramentales solo se ofrezcan para el sacrificio pan y vino mezclado con agua».

[...]2 En cuanto a la pasión de Cristo, en la que la sangre se separa del cuerpo; por eso, en este sacramento, que es el memorial de la pasión del Señor, se toma por separado el pan como sacramento del cuerpo, y el vino como sacramento de la sangre. (S. III, q. 74)

Hay que afirmar con toda certeza, en virtud de lo expuesto anteriormente, que bajo cada una de las dos especies sacramentales se encuentra el cuerpo de Cristo en su totalidad, pero de manera diferente en ambos casos. Pues bajo la especie del pan se encuentra el cuerpo de Cristo en virtud del sacramento, y su sangre en virtud de la concomitancia real, como acabamos de ver en relación con su alma y su divinidad. Bajo las especies del vino se encuentra la sangre de Cristo en virtud del sacramento, y su cuerpo en virtud de la concomitancia real, así como su alma y su divinidad, ya que ahora la sangre de Cristo no está separada de su cuerpo, como lo estuvo en el momento de su pasión y muerte. [...]

Aunque Cristo se encuentra íntegramente bajo cada una de las dos especies, esto no es en vano.

1 Porque sirve para representar la pasión de Cristo, en la que su sangre fue separada de su cuerpo. Por eso, en la fórmula de la consagración de la sangre, se menciona el derramamiento de esta. [...]

Por eso, en este sacramento se consagra la sangre separada del cuerpo, cosa que no se hace con las demás partes de dicho cuerpo.

Santo Tomás hace hincapié en las separaciones y en su alcance sacrificial para la misa misma. Debido a las diferencias esenciales y accidentales entre el pan y el vino, el CUERPO y la SANGRE de Cristo se consagran por separado: por separado a través de la distinción entre la presencia por eficacia sacramental-verbal (las palabras diferentes, «cuerpo» y «sangre») y la presencia por concomitancia; por separado a través de la diferencia temporal entre decir «mi Cuerpo» y decir «mi Sangre». Presentes a través de las consagraciones separadas, el Cuerpo y la Sangre de Cristo se hacen, por tanto, presentes en el altar según un IMMOLATITIUS MODUS, por utilizar la expresión de Cayetano, en un estado de víctima, tal y como lo expresó Pío XII en *Mediator Dei* (70). Se podría incluso decir que la consagración del pan y del vino / cuerpo y sangre es un memorial porque es un sacrificio. Es más, en esta acción divina original que es la misa, el sacrificio y la representación van de la mano; no se puede decir que la Eucaristía sea una representación y un sacrificio solo en sentido metafórico .⁵⁶

Al situar su Cuerpo y su Sangre en un estado de víctima, Cristo y su sacerdote ofrecen a Cristo al Padre. ¿Por qué esta separación a través de la presencia bajo símbolos distintos es una «continuación» del sacrificio de Cristo en la Cruz? Se podría plantear la objeción de que los simples símbolos, ya sea el pan o el vino o una imagen de la Crucifixión, no pueden «continuar» el sacrificio representado, salvo de forma metafórica.

La respuesta a tal objeción es la transubstanciación y la presencia sustancial *real*⁵⁷ en sí misma: la consagración en la misa continúa el sacrificio de Cristo porque, a diferencia de un crucifijo pintado o esculpido, el mismo cuerpo y la misma sangre, como en la cruz, están sustancialmente presentes bajo las especies separadas. A diferencia de un crucifijo, el Cuerpo y la Sangre son, por el poder instrumental sacramental del sacerdote, llamados a la existencia bajo símbolos separados. Y por ello, ese cuerpo y esa sangre sustancialmente presentes se asocian verdaderamente a los conceptos expresados y sobrenaturalmente eficaces de «cuerpo» y «sangre derramada» pronunciados sobre ellos, y por ello a la

⁵⁵ Santo Tomás de Aquino, **Summa Theologica**, 3 vols., trad. Padres de la Provincia Dominicana de Inglaterra, vol. 2, Benziger Brothers, Inc., Nueva York, 1947, 2: 2439, 2456.

⁵⁶ Santo Tomás dice que el sacramento de la Eucaristía se denomina sacrificio porque es el memorial de la Pasión-sacrificio de Cristo —Pasión (ST, III, 73, 4; 79, 7). Esto no contradice lo que decimos aquí, ya que su enfoque y su perspectiva son diferentes. Al escribir antes del rechazo protestante del «sacrificio de la misa», Santo Tomás trata la Eucaristía como **sacramento**, es decir, como un signo denominado «sacrificio» porque significa y recuerda un sacrificio. Puesto que cada signo significa una realidad, puede referirse, desde esta perspectiva, a la Pasión como verdadero sacrificio. No obstante, su pensamiento permanece abierto a un desarrollo teológico posterior que considerará la «Actio eucarística» (la operación que provoca la cuasi-separación del cuerpo y la sangre de Cristo a través de consagraciones distintas) como un sacrificio verdadero y auténtico, y no solo como el recuerdo de un sacrificio.

⁵⁷ De *res*, la cosa en sí misma, no solo una representación.

Separación sangrienta expresada por estos conceptos en el marco de la anticipación del Calvario mediante la Última Cena. La pronunciación de estas palabras, al significar la separación sangrienta en el Calvario, provoca el IMMOLATITIUS MODUS, que consiste en la presencia sustancial, bajo especies separadas, del cuerpo y la sangre.

En resumen, el sacerdote tiene al menos una intención implícita de OFRECER el SACRIFICIO (IMMOLARE) cuando tiene la intención de pronunciar estas palabras sobre el pan y el vino, ya que tiene la intención (al menos implícitamente) de producir un IMMOLATITIUS MODUS de Cristo presente sustancialmente, y en la medida en que se produce un IMMOLATITIUS MODUS de Cristo presente sustancialmente, se lleva a cabo una cuasi-separación o una IMMOLATIO y el sacrificio del Calvario se «continúa» o se «renueva». ⁵⁸

Ahora podemos responder a la objeción luterana clásica contra el sacrificio de la misa, basada en la Carta a los Hebreos. La carta dice que Cristo «no tiene necesidad de ofrecer un sacrificio diario», pero la analogía en la fe con el resto de la Sagrada Escritura y la Tradición nos enseña que el sentido de esta expresión queda aclarado por otras dos expresiones: «pues entonces habría tenido que sufrir muchas veces desde la creación del mundo» y «y como los hombres solo mueren una vez». Lo que significa que la epístola niega la noción de sacrificio «repetido» en el sentido de una separación mortal y sangrienta del cuerpo y la sangre, necesaria para el perdón de los pecados, ofrecida objetivamente en el Calvario en la voluntad de salvación universal de Dios. Esto no impediría que la caridad divina inventara una nueva especie de «sacrificio verdadero y justo», el sacrificio incruento de Cristo en la misa. El estilo de la Carta a los Hebreos es el de una homilía, con las imprecisiones características del género, y por eso podemos encontrar al menos otro pasaje en el que se utiliza un término general, pero entendido con un sentido particular. Por ejemplo, en 10, 5-8, Dios le dice a Cristo, a través del versículo del salmo, que no desea holocaustos ni «ofrendas», mientras que en el versículo 10 somos santificados por la «ofrenda» del cuerpo de Cristo. No hay ninguna contradicción, pues «ofrenda» en el salmo se refiere únicamente a los sacrificios de la ley de Moisés, no a la ofrenda del propio Cristo. Del mismo modo, cuando la Carta a los Hebreos dice que Cristo no tiene necesidad alguna de ofrecer un sacrificio

⁵⁸ Hay que afirmar, siguiendo la tradición y el Concilio de Trento, que la Eucaristía es un sacrificio verdadero y auténtico. Al mismo tiempo, se podría decir que el sacrificio incruento de la Eucaristía no existiría sin el sacrificio sangriento del Calvario, pues es la representación verbal de ese sacrificio sangriento a través de un relato en tiempo pasado, que hace que el «IMMOLATITIUS MODUS» del cuerpo y la sangre de Cristo esté realmente presente bajo las especies separadas.

En el lenguaje cotidiano, podemos entender que esto significa la separación sangrienta del cuerpo y la sangre de una víctima.⁵⁹

C. La misa romana tradicional y la expresión de la fe

Tras haber elaborado una teología del sacrificio de la misa basada en Trento, santo Tomás y la enseñanza de los papas Pío XII y Pablo VI, vamos ahora a concluir nuestro estudio sobre la fe, la liturgia y el ecumenismo. Como hemos visto, algunos teólogos católicos y luteranos han elogiado la reciente reforma por haber incorporado un mayor grado de anamnesis y epiclesis en la misa, elementos que se consideraban insuficientemente presentes en la misa romana anterior a 1969. Pero demostraremos que la insistencia de la liturgia romana en la ofrenda integra elementos de epiclesis y anamnesis, entendiéndose este último punto en un sentido no ontológico, aunque realizado de formas diferentes a partir del modelo de la anáfora sirio-antioquina tan apreciada por los reformadores litúrgicos católicos y luteranos del siglo XX. Las verdades de fe que destacan los luteranos actuales y la teología ecuménica eucarística contemporánea están, de hecho, presentes en el rito tradicional, con su característica insistencia en el sacrificio de ofrenda.

En la tradición de la anáfora de Siria occidental, más concretamente en la anáfora de Santiago de Jerusalén, el recuerdo abarca toda la «divina» economía, desde la creación hasta la parusía. Pero la misa romana tradicional también hace memoria de estas verdades de fe. El ofertorio contiene un elemento de anamnesis cuando se hace memoria del Calvario en el momento de la ofrenda del pan y el vino: tras declarar que ofrece una Víctima inmaculada y un cáliz de salvación, el sacerdote hace la señal de la cruz al depositar la patena y el cáliz sobre el altar. Se conmemora el misterio pascual —Pasión, Resurrección y Ascensión— en la oración de ofrenda «Suscipe sancta trinitas». Se conmemora la creación y la redención cuando la oración por la mezcla del agua y el vino recuerda el maravilloso nacimiento de la sustancia de la dignidad humana y su redención, aún más maravillosa. Estas dos conmemoraciones se han omitido en el Novus Ordo. Y la oración al Espíritu Santo, «Veni Sanctificator», que también se ha omitido en el Novus Ordo, constituye una invocación para que el poder divino

⁵⁹ Es evidente que el argumento principal de la Epístola a los Hebreos no está relacionado con la Eucaristía, sino más bien con la distinción entre Cristo y el sacerdocio mosaico. Así, la frase «no exige ofrecer un sacrificio diario» se encuentra en un contexto que se refiere a la ofrenda del sacrificio para obtener el perdón primer y universal de los pecados, la redención objetiva, en contraposición a los sacrificios mosaicos repetidos, ya que estos no procuran el perdón. En el Calvario se nos ganó toda la gracia que perdona las faltas, el tesoro que Dios destina a los hombres bien dispuestos. Pero es a través de los sacramentos y del sacrificio propiciatorio de la misa como las gracias obtenidas en el Calvario se conceden subjetivamente a las personas en o a través de la Iglesia.

descienda sobre las ofrendas y constituye, por tanto, una epiclesis.

Como muestra la historia de la liturgia de Jungmann, los signos de la cruz con la patena y el cáliz en el ofertorio romano recuerdan la costumbre galorromana medieval, tan extendida, de colocar el pan y el cáliz en forma de cruz sobre el altar. En el rito bizantino medieval, el pan también se presenta para ser tratado como el cordero de Dios sacrificial en un rito de ofrenda preliminar, y las ofrendas se elevan como si fueran el propio Cristo a las puertas del cielo. Así, el ofertorio de la misa romana, tan criticado por los reformadores litúrgicos como un duplicado teológicamente problemático del verdadero canon sacramental, no es más que la forma occidental de un desarrollo litúrgico universal en el que las palabras y los rituales anamnéticos nos recuerdan sin cesar a Cristo sacrificado en el Calvario y que debe ser ofrecido aquí y ahora. Como a Romano Guardini le gustaba señalar, la liturgia se asemeja más a un juego que a una lógica, y por eso, tanto en Oriente como en Occidente, la variada ubicación temporal de las oraciones o de los ritos del tipo del ofertorio nunca ha constituido un problema; lo significativo es el desarrollo universal de ofrendas «repetidas» en las tradiciones occidentales, bizantinas y siríacas.

Las oraciones y los gestos de ofrenda en la misa romana tienen una estructura tripartita clara a los ojos de la fe: desde el ofertorio hasta la Consagración, la propia Consagración y la ofrenda tras la Consagración. Esta estructura se asemeja al método que suelen enseñar los profesores de retórica: primero se dice lo que se va a decir, luego se dice, y por último se dice lo que se acaba de decir. En la misa romana, el sacerdote dice primero lo que hace («ofrenda»), luego lo hace en la consagración y, por último, dice lo que acaba de hacer. El tiempo presente utilizado en las oraciones de ofrenda no debe considerarse necesariamente como puntual, sino como un «presente que se prolonga». Expresan repetidamente a Dios la intención de ofrecer, intención que se cumple en las Consagraciones repetidas.⁶⁰

Desde esta perspectiva, el ofertorio se presenta como un desarrollo perfectamente natural de la antigua colocación de las ofrendas sobre el altar durante la secreta. Cuando el laico o el ministro designado se acercaba al altar con las ofrendas del pan y el vino, se encontraba de pie ante Dios con algo en las manos, y nada era más natural que ofrecerlas, desear ser visto por su Señor mientras disponía las cosas por separado para reconocer específicamente su rango, presentarlas

⁶⁰ Véase: «En una representación incruenta del sacrificio de la cruz... el Señor es inmolado tras las palabras de la consagración, comienza a estar presente sacramentalmente bajo las apariencias del pan y el vino para convertirse en el alimento espiritual de los fieles». Pablo VI, Carta encíclica *Mysterium Fidei*, 34 (énfasis añadido).

e implorar la bendición divina. Sabía que solo lo mejor debía ofrecerse a Dios y, por eso, ofrecía «víctimas inmaculadas». Al mismo tiempo, no ofrecería estas hostias de pan «inmaculadas» organizadas si no fueran a convertirse en la Víctima Inmaculada. Observamos, pues, una necesaria ambigüedad en el ofertorio que expresa la actitud del hombre ante Dios, que quiere honrarlo mediante el sacrificio y lo hace realmente, pero siendo plenamente consciente de que su esfuerzo solo tiene valor si es asumido por la transustanciación en la Víctima verdaderamente perfecta.

Es en este contexto donde comprendemos también el significado del carácter sacerdotal, que se define como una potestas (instrumental) sobre el cuerpo de Cristo. Y es que ofrecer un don implica que lo que se da, de una u otra forma, «pertenece» a quien lo ofrece. Por eso, a muchos teólogos protestantes contemporáneos les parece natural que el cristiano ofrezca a Dios los frutos de su trabajo en el mundo al que pertenece. Pero no pueden comprender que Cristo pueda ser verdaderamente ofrecido. De hecho, se podría responder que la ofrenda presupone cierta posesión de lo que se ofrece, y que, en el sacerdote, es el carácter sacerdotal de la ordenación válida, una potestas super corpus Christi, un poder instrumental, sometido al poder divino, para hacer presente a Cristo aquí y ahora a través de la transustanciación, en un estado de víctima.⁶¹

Volviendo al tema del memorial, podemos decir que el canon romano contiene indirectamente un recuerdo de la Encarnación. Con la oración «Communicantes et memoriam venerantes», la Encarnación de nuestro Señor y Dios Jesucristo se deriva de la conmemoración de su madre, la gloriosa María, siempre virgen. La vida y el ministerio de Cristo se evocan indirectamente mediante la mención de sus doce apóstoles, a cada uno de los cuales se recuerda por su nombre. (En la primera plegaria eucarística del Novus Ordo, la conmemoración de los Doce es facultativa.)

La consagración en el canon constituye una conmemoración de gran intensidad dramática. El gesto del sacerdote, no solo al tomar el pan o el cáliz, sino también al levantar la mirada y bendecir —en una supuesta imitación de los gestos de Cristo narrados en pasado—, centra la atención en un acontecimiento histórico único que tuvo lugar en su propio tiempo, en el pasado. Entonces, de repente, el pasado evocado da paso al presente de la consagración, cuando el sacerdote, con la cabeza inclinada, pronuncia, *con solemnidad y claridad*, el «Esto...», palabras que las rúbricas denominan *verba consecrationis*; como «palabras de

⁶¹ El protestantismo niega esto. Y aunque algunos reformadores luteranos alemanes o suecos, válidamente ordenados como Lutero, pudieron ordenar válidamente en el siglo XVI, sus ceremonias suprimieron toda referencia al sacrificio como fin del sacerdocio. Estas ordenaciones son, por lo tanto, inválidas por las mismas razones que llevaron a León XIII a declarar inválidas las ordenaciones anglicanas.

La «consagración», estas palabras —y lo mismo ocurre con el cáliz— son las palabras del Señor «pronunciadas en la Última Cena», pero que también surten efecto aquí y ahora. Y el sacerdote hace una genuflexión inmediatamente después de cada consagración para adorar a Aquel que se ha hecho presente aquí y ahora. El carácter simbólico y expresivo de la consagración en la misa romana tradicional se debe en gran parte a esta yuxtaposición de un acontecimiento pasado y un presente milagroso, una yuxtaposición —cabe señalar— que conserva el pasado en su integridad como un pasado objeto de recuerdo. Así pues, el «Unde et memores», que formula la ofrenda de la Víctima inmaculada, constituye una rica anamnesis del Misterio Pascual: Pasión, Resurrección y Ascensión.

Cabe señalar que el «Unde et memores» es, gramaticalmente, una oblación que también conmemora, en la medida en que la oblación es el sujeto de la oración principal y la anamnesis se produce en una oración subordinada. Aunque la nueva liturgia ha querido enriquecer la oración eucarística latina con una anamnesis inspirada en fuentes como la anáfora de Santiago, llegando incluso a duplicar la anamnesis mediante la inserción de una aclamación conmemorativa por parte de los fieles, la anáfora de Santiago no deja de ser también una anamnesis gramaticalmente subordinada a la oblación y, al igual que la misa romana tradicional, la liturgia de Santiago, en su conjunto, encierra numerosas referencias a la oblación.⁶²

En este contexto hay que admitir que, aunque la Didaché y el Martirio de San Justo consideran claramente la Eucaristía como una oblación, muchos manuscritos primitivos de anáforas carecen de un texto de oblación, presentando únicamente una anamnesis. Pero el hecho de que la oblación no aparezca en los manuscritos hasta más tarde no debe interpretarse en el sentido de que el recuerdo del sacrificio de Cristo sea fundamental y que la «ofrenda» solo exista en la medida en que el recuerdo se refiera a una ofrenda. Cristo dijo: «*Haced esto en memoria mía*».

El mandamiento consta de dos elementos: hacer y recordar. Una vez que el sacerdote ha pronunciado estas palabras sobre el pan y el vino, ha hecho lo que debía hacer; entonces llega el momento de pasar al recuerdo, y así es como todas las liturgias continúan con una anamnesis. El recuerdo, un acto del espíritu realizado con palabras anamnéticas, es tan secundario —lo fundamental aquí es otra cosa— que debe añadirse tras la acción, una acción que siempre se ha entendido implícitamente como un acto sacrificial. Así, en el siglo III, y quizá antes, el sacerdote dice con énfasis lo que acaba de hacer:

⁶² Véase *La Liturgia de Santiago*, ed. crítica del texto griego con traducción al latín, B.-Ch. Mercier, Brepols, Turnhout, 1974.

la ofrenda del sacrificio. Vemos el pleno significado del hecho de que la oblación sea gramaticalmente fundamental, mientras que la anamnesis pasa a ser gramaticalmente subordinada.

Solo la intención de ofrecer el sacrificio en el sentido adecuado, y no solo metafóricamente a través del recuerdo de un sacrificio pasado, puede explicar la multiplicación de las oraciones de ofrenda que tuvo lugar tanto en Oriente como en Occidente, sin ninguna tendencia a afirmar que «la ofrenda del sacrificio» fuera una simple metonimia dentro de una anamnesis.

Incluso la anamnesis caldea del siglo III, que no contiene oblación, no solo alude a los acontecimientos relacionados con Cristo, sino también al «formidable misterio» en el altar; el sacerdote sabía que el pan y el vino eran en realidad el cuerpo del Señor divino y su Sangre, y, consciente de que él mismo intervenía en esa transformación, el clero de rito caldeo reconocía el Cuerpo y la Sangre como si se encontraran en estado de víctima. A medida que la liturgia caldea fue incorporando un gran número de fórmulas sacerdotales y de oblación, el sacerdote repetía continuamente lo que había hecho o lo que iba a hacer, es decir, la ofrenda del sacrificio. En resumen, nada en el texto indica que las fórmulas añadidas de ofrenda del sacrificio sean una metonimia en la anamnesis. La ausencia de oblación en los manuscritos primitivos no es necesariamente señal de que la oblación del sacerdote fuera una mera expresión, en forma de anamnesis, de la oblación de Cristo, sino que podría significar simplemente que los primeros cristianos sentían un profundo temor al contemplar el acontecimiento más importante conmemorado por la presente ofrenda, a saber, la crucifixión y la resurrección, que aún eran cronológicamente recientes.⁶³

La segunda venida gloriosa de Cristo tras la Ascensión es un acontecimiento que tradicionalmente se evoca en las anáforas orientales. Mientras que la anáfora de Antioquía o la de Pablo VI, de reciente composición, conmemoran la (segunda) venida de Cristo, que regresa en su gloria, el Canon romano menciona la propia gloria divina (*praeclarae majestati tuae*) ante la cual se ofrece el sacrificio.

En el Canon se recuerda implícitamente la creación divina cuando el sacerdote ofrece la Víctima inmaculada de «*tuis donis ac datis*». Cabe señalar que se podría haber logrado un avance litúrgico

⁶³ Los datos históricos aquí presentados proceden de Jean-Paul Montminy, «L'offrande sacrificielle dans l'anamnèse des liturgies anciennes», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 50 (1966), pp. 389-406, y, en cuanto a la liturgia caldea, de *The Liturgy of the Holy Apostles Addai and Mari*, Londres, 1893, (reimpresión AMS Press, Nueva York, 1970), y de A. Gelston, **The Eucharistic Prayer of Addai and Mari**, Clarendon Press, Oxford, 1992. He demostrado que, a la luz del desarrollo global de la oblación en la liturgia, los datos históricos pueden interpretarse de una manera diferente a la de Montminy.

orgánica en la misa romana al restablecer la presencia de cosas creadas naturalmente en el santuario en el momento de las bendiciones que concluyen el canon: «Por quien, Señor, creas siempre estas cosas buenas...» (en cambio, el misal de 1969 insertó bendiciones judías de la mesa sobre la creación en lugar de las oraciones medievales del ofertorio para «hanc hostiam immaculatam» y «calicem salutaris»).

Se recuerda la cruz mediante las signaciones de la cruz sobre la Víctima inmaculada y el cáliz de la salvación eterna. La anamnesis del Calvario a través de estas signaciones se multiplicará: en el Benedictus, que recuerda la entrada de Cristo en Jerusalén para ofrecerse en sacrificio; a lo largo de todo el Canon y de la comunión.

Es cierto que en el Canon romano falta la epiclesis del Espíritu Santo, tan extendida en los demás ritos o subritos. Pero mientras los liturgistas modernos debaten sobre los méritos relativos de una epiclesis previa a la consagración, posterior a la consagración o «compartida», la esencia de la epiclesis —la invocación de la bendición divina para obtener un efecto sobrenatural— ocupa un lugar destacado en las cinco partes de la invocación verbal y ritual a Dios del canon, para bendecir las ofrendas justo antes de la consagración.

El signo de bendición de la cruz en el «Supplices te rogamus» tras la consagración constituye también una epiclesis, una invocación de las gracias divinas sobre quienes van a comulgar.⁶⁴

El Espíritu, al que se asocia tradicionalmente la santificación y que es invocado mediante la epiclesis en tantas anáforas de la Iglesia, no sería Santo si no fuera Dios. Esto es lo que justifica la diversidad de epiclesis en la tradición litúrgica: ya sea Dios a quien se invoca en el Canon romano, o el Logos en la antigua anáfora egipcia de Serapión, o, más comúnmente, el Espíritu Santo, siempre es a Dios a quien se invoca para bendecir las ofrendas.

A menudo se ha afirmado que las epiclesis de las oraciones eucarísticas paulinas subsanan una presencia insuficiente del Espíritu Santo en la misa tradicional, y la teología del siglo XX ha declarado en numerosas ocasiones que la Iglesia occidental carecía de pneumatología. Es importante señalar que el calendario del misal tridentino incluía una misa solemne de la vigilia de Pentecostés, cuyas lecturas bíblicas situaban a Pentecostés en el contexto de toda la economía de la salvación y cuyas oraciones ponían de relieve la necesidad absoluta que tiene el hombre de la gracia del Espíritu Santo. La misa tradicional invoca al Espíritu Santo a lo largo de toda la octava de Pentecostés, mientras que el calendario reformado, por su parte,

⁶⁴ Se ha afirmado que esta oración era una epiclesis consagratoria. Pero también podía interpretarse de la siguiente manera: se pide a Dios que lleve el sacrificio al cielo, no para transformarlo en el cuerpo de Cristo, sino para que pueda ser visto por Dios, que se encuentra lejos en los cielos. (cf. *sublime* altare tuum; in conspectu divinae majestatis tuae). Una antigua imagen de la distancia divina expresa la eternidad de Dios, y la imagen de los ángeles que informan a Dios de los acontecimientos terrenales simboliza la omnisciencia. Los ángeles informadores se mencionan en la Regla benedictina del siglo^{vi}

ha abolido esta octava, haciéndonos pasar de la culminación del domingo de Pentecostés a un lunes de una semana

«del tiempo ordinario». Además, el calendario tradicional denomina al verano y al otoño un tiempo «después de Pentecostés», cumpliendo así con la palabra repetida en numerosas ocasiones por Yves Congar, quien afirmaba que toda la vida de la Iglesia es una epiclesis del Espíritu Santo.

Las referencias explícitas al Espíritu Santo, de las que carece la misa romana tradicional, se compensan ampliamente con sus oraciones en las que se pide la «gracia», ya que la gracia se describe en términos como dulzura, unción y rocío, términos que, desde un punto de vista fenomenológico, son similares a las descripciones cristianas clásicas del Espíritu Santo.

De manera complementaria a las liturgias orientales, con sus frecuentes citas del propio Espíritu Santo, fuente de santificación, la antigua misa romana desarrolla la teología de la gracia santificante creada, que es verdaderamente inherente al alma.

Para algunos reformadores litúrgicos del siglo XX, la cuestión de la epiclesis se relacionó con la convicción de que la liturgia eucarística debe manifestar y destacar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo como activos por separado en la historia de la creación, la redención y la salvación escatológica. En esto, estos liturgistas se inspiraron en la estructura de las anáforas orientales. Sin embargo, la antigua misa romana contiene varias referencias trinitarias, muchas de las cuales han sido suprimidas en la reciente reforma. En primer lugar, cabe señalar el Gloria Patri trinitario en las oraciones al pie del altar. (La supresión de este Gloria Patri en el Novus Ordo puede compensarse con los saludos trinitarios facultativos del ordo de 1969). A continuación, encontramos a la Trinidad presente de manera destacada en el ofertorio: la conclusión trinitaria de la oración para mezclar el agua y el vino; el «Gloria Patri» tras el salmo «Lavabo»; la oración «Suscipe» dirigida a la Trinidad; la conclusión trinitaria de la «Secreta». ⁶⁵ El prefacio dominical más común del misal tridentino es, por supuesto, el prefacio de la Santísima Trinidad. La oración del «Liberá nos», tras el «Pater Noster», termina con una conclusión trinitaria. La segunda oración de la comunión evoca claramente la «Trinidad económica»: Domine Jesus Christe, Fili Dei vivi, qui ex voluntate Patris, cooperante sancto Spiritu per mortem tuam mundum vivificasti... En el Novus Ordo, esta oración es facultativa y, aunque se recite, se ha suprimido su conclusión trinitaria. Por último, la Postcomunión concluía con una fórmula trinitaria, y el sacerdote recitaba la oración «Placeat tibi, Sancta Trinitas» antes de besar el altar y impartir la bendición.

⁶⁵ La oración del rito actual «super oblata» sustituye la fórmula trinitaria de la secreta por la terminación no trinitaria «Per Christum».

Es cierto que gran parte de las referencias trinitarias de la misa romana no serían consideradas adecuadas por algunos liturgistas contemporáneos, ya que, con una sola excepción (la oración de comunión «Domine Jesu Christe»), no presentan la Trinidad «económica». Pero, una vez más, cabe preguntarse si su actitud no pone de manifiesto una falta de benevolencia hacia la contribución del «pulmón occidental» de la Iglesia: la Trinidad no está ausente de la misa romana, sino que se presenta de manera complementaria a la de la «Trinidad económica» de los ritos orientales.⁶⁶ La misa romana hace hincapié en la eternidad y la unidad de Dios, de su Hijo y del Espíritu Santo. El prefacio de la Santísima Trinidad, de uso frecuente, evoca las teofanías del Antiguo Testamento (*quod enim de tua gloria revelante te*). Los misterios metafísicos de este prefacio invitan a los espíritus de los creyentes a reconocer humildemente que el objeto de la fe es, en última instancia, lo que el Dios incomprensible sabe de sí mismo, revelado de manera sobrenatural. La forma en que la misa romana presenta a la Trinidad nos recuerda que la salvación forjada por la «Trinidad económica» es la visión perpetua que tienen los elegidos de la Trinidad «inmanente».

Por último, se ha dicho que la antigua misa romana carecía de toda referencia al futuro regreso glorioso de Cristo, una parte esencial del misterio pascual que se conmemora. Al parecer, se pensaba que en la misa romana no se había prestado suficiente atención al futuro. Pero también en este caso, la misa romana destaca un aspecto diferente del mismo misterio celebrado en Oriente: mientras que la misa oriental insiste en la venida de Cristo, la misa romana desarrolla las razones del futuro regreso de Cristo —inaugurar su reino eterno en la tierra— mediante la frecuente expresión «qui tecum vivit et regnat Deus... per omnia saecula saeculorum». Y el futuro está presente con una anamnesis del pasado en cada comunión: al recordar la crucifixión pasada con una señal de la cruz, el sacerdote reza para que el cuerpo de Cristo conduzca al comulgante a la vida eterna (el recuerdo de la Cruz y la referencia escatológica están ausentes de la fórmula de comunión del *Novus Ordo*).

Conclusión

Habiendo demostrado cómo la misa romana clásica contiene, a su manera, gran parte de las expresiones de fe redescubiertas por la teología litúrgica del siglo XX, podemos formular ahora algunas conclusiones para nuestro estudio.

⁶⁶ En realidad, la presentación litúrgica oriental de la Trinidad no siempre atribuye roles a las diferentes personas. Basta pensar en la proclamación de entrada: «Alabado sea el reino del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», o en la frase que introduce el canto del Credo a la Trinidad consustancial e indivisible.

En primer lugar, aunque debemos reconocer en la reforma litúrgica un esfuerzo por enriquecer la liturgia romana, debemos lamentar un empobrecimiento debido a la disminución de los elementos que precisamente fueron rechazados por la reforma luterana: el énfasis puesto en la adoración de Cristo realmente presente bajo las especies eucarísticas y en la misa como ofrenda propiciatoria de Cristo al Padre por parte del sacerdote y de la Iglesia. Por supuesto, la posición del magisterio sobre estas cuestiones es clara y el novus ordo puede celebrarse con veneración y piedad. Pero en un contexto de confusión teológica, cuando nuestros hermanos separados tienen dificultades para apreciar con claridad la exposición católica de la fe, convendría restaurar esos elementos litúrgicos concretos que faltan en una liturgia luterana, por muy digna y bella que sea.

Paralelamente a la reforma litúrgica, la doctrina de la misa como sacrificio propiciatorio ha experimentado una evolución entre algunos teólogos católicos, que la han hecho converger en gran medida con la teología eucarística luterana. En consecuencia, algunos ecumenistas oficialmente acreditados contemplan ahora una plena comunión sacramental y ministerial entre católicos y luteranos, sin que estos últimos tengan que aceptar la doctrina de Trento sobre la transubstanciación y sobre la misa como un sacrificio verdadero y justo.

Sin lugar a dudas, la renovación teológico-litúrgica del siglo XX ha permitido redescubrir grandes riquezas para la fe y su expresión a partir del estudio de las fuentes antiguas y orientales. Y es cierto que la presencia de estas riquezas en una forma diferente no se ha reconocido suficientemente en el rito romano codificado por san Pío V.

Por consiguiente, parece que la celebración de la misa romana tradicional contribuye a la causa de la verdadera unidad al defender las verdades que encierra. Su énfasis en el sacerdocio y el sacrificio permite disipar las ilusiones de ciertos ecumenistas que desean declarar la plena comunión entre el sacerdocio católico y el ministerio luterano inválido existente, que ni siquiera quiere ser considerado como un sacerdocio.