

CESARE GIRAUDO

«IN UNUM CORPUS»

Tratado mistagógico sobre la Eucaristía

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MMXVII

plegarias eucarísticas, del mismo modo que ha modelado recientemente algunas de ellas conforme a la estructura del canon romano. Los seguros recursos de la *lex orandi* y una adecuada catequesis, de la que ningún pastor se puede dispensar nunca, harán el resto.

4. LA RECIPROCIDAD PERFECTIVA ENTRE LAS PALABRAS DE LA CONSAGRACIÓN Y LA EPÍCLESIS CONSECRATORIA

Todos saben que la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas están unidas cuando profesan su fe en la realidad de la presencia eucarística, pero desgraciadamente están divididas cuando reflexionan sobre el momento en que se produce dicha presencia. Mientras que la tesis católica —una tesis exasperada por la apologetica del propio sistema— reivindica de manera absoluta y exclusiva la eficacia consecratoria para las palabras institucionales, la tesis ortodoxa —históricamente no menos exasperada por la confrontación polémica— ha acabado por atribuirle de manera igualmente absoluta y exclusiva a las palabras de la *epiclesis*. Planteada así, la cuestión de estar a favor o en contra de uno u otro elemento anafórico se convierte en un problema insoluble.

La Iglesia del tercer milenio no puede resignarse a amparar una controversia tan poco edificante a propósito del sacramento que «edifica» la Iglesia. Abandonando, por ello, las diatribas ligadas a la consideración de lo que durante gran parte del segundo milenio dividió a las Iglesias, debemos preocuparnos por volver a la comprensión que en la época de los Santos Padres las unía.

a) Luces y sombras sobre la epiclesis eucarística

En las primeras páginas de este libro hemos admirado el equilibrio que Ambrosio muestra a la hora de exponer su tratado sobre la eucaristía. En efecto, él no tiene temor a la hora de plantearlo justo a partir de la relación entre las palabras institucionales y la *epiclesis*. A la pregunta: «¿Quieres saber de qué modo se consagra con las palabras celestiales?», responde afirmando: «¡Toma en consideración precisamente las palabras! Dice el sacerdote...». Llegado aquí, el mistagogo recuerda a sus neófitos la parte central del canon romano, es decir, aquellas palabras con las que, entre la *epiclesis sobre las ofrendas* y la *epiclesis sobre los comulgantes*, se injerta el *relato institucional* y la posterior *anámnesis*⁵¹. De

⁵¹ Sobre la absoluta eficacia de las palabras institucionales, Ambrosio se detuvo ampliamente en *De sacramentis* 4,14-20 y lo vuelve a hacer en las notas a la parte anafórica que en *De sacramentis* 4,21-28 está comentando (cf. textos parcialmente citados *supra* 12-14). La misma problemática y la misma argumentación, ambas típicas del primer acercamiento concreto en teología eucarística (cf. *supra* 11¹), se encuentran también en *De mysteriis* 54. Para otros textos patrísticos sobre la eficacia absoluta de las palabras de la consagración, cf. *supra* 411¹⁶.

este modo deja entender que las palabras del Señor pronunciadas por el sacerdote, aun siendo ya plenas en sí mismas en cuanto a eficacia consecratoria, brillan plenamente cuando son entendidas en el marco de la súplica conjunta para la transformación de las ofrendas y para la transformación de los comulgantes.

Con la llegada de la metodología de las «ideas claras y distintas», más aún, de ideas cada vez más claras y cada vez más distintas —lo hemos observado desde las primeras páginas—, el acercamiento al misterio de la eucaristía sufre un profundo cambio. Pedro Lombardo, por ejemplo, a la hora de retomar la pregunta de Ambrosio acerca del modo con el que se produce el sacramento, responde con una lectura reduccionista del texto ambrosiano:

Por eso, [dice] Ambrosio: «Es con la palabra de Cristo como se hace este sacramento, puesto que la palabra de Cristo transforma la criatura; y así, del pan se hace el cuerpo de Cristo, y el vino puesto en el cáliz con el agua se convierte en sangre por medio de la consagración de la palabra celestial. La consagración, ¿con qué palabras ocurre? Presta atención a cuáles son las palabras: *Accipite et edite ex eo omnes: hoc est corpus meum*; y también: *Accipite et bibite ex hoc omnes: hic est sanguis meus*. Con todas las demás cosas que se dicen, se dirige a Dios la alabanza, se introduce la súplica del pueblo y por los reyes»⁵².

Evidentemente, en esta utilización del texto ambrosiano ya no es posible reconocer la amplitud y la riqueza de la metodología de Ambrosio. Tomadas aisladamente, las palabras citadas siguen siendo de Ambrosio. Pero Lombardo, como incauto exegeta del texto que también presume citar, las recompone libremente, pasándolas por la criba despiadada de la propia conceptualización, eligiendo y reubicando libremente las que se acomodan al sistema y expurgando las demás. Pedro Lombardo, igual que sus futuros epígonos, está lejos de imaginar que se pueda presentar «ex professo» el misterio eucarístico a partir de la plegaria con la que desde siempre la Iglesia hace la eucaristía.

Estamos resumiendo a grandes líneas, y reconduciendo idealmente al padre de la escolástica, el complejo recorrido teológico que acabó proyectando un oscuro cono de sombra sobre la dimensión epiclélica de la eucaristía. Sin embargo, para ser exactos, debemos reconocer con todo una cierta percepción adecuada de la *epiclesis* en la argumentación que Lombardo aduce contra la validez de la misa celebrada por un sacerdote excomulgado o hereje. Escribe así:

Se llama *misa* (*missa*) por el hecho de que se pide que el *mensajero* (*missus*) celestial venga a consagrar el cuerpo vivificante, según lo que dice el sacerdote: *Omnipotens Deus, iube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum etc.* De ahí se sigue que, si el ángel no viene, jurídicamente de ningún modo se la puede llamar *misa*. Ahora bien,

⁵² PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 4,8,4, en *Spicilegium Bonaventurianum* 5, 282 (= PL 192,856).

en el caso de que un [sacerdote] hereje se atreva a celebrar abusivamente este misterio, ¿mandará Dios un ángel del cielo para consagrar su oblación?... De donde se concluye que un hereje, echado fuera de la [Iglesia] católica, no puede producir este sacramento, puesto que los santos ángeles, que asisten a la celebración de este misterio, no están presentes en el momento en el que el hereje o el simoníaco osa profanar este misterio⁵³.

Lo menos que se puede decir es que, desde el punto de vista de la teología católica, Lombardo roza la ausencia de prejuicios, puesto que no tiene miedo en subordinar la eficacia misma de las palabras institucionales a la *epiclesis* consecratoria, que él identifica en el *Supplices te rogamus* del canon romano⁵⁴. Mientras que podemos reconocer en esta referencia a la *lex orandi* un elemento hermenéutico que nos permite entrever una cierta continuidad entre la metodología de los Santos Padres y la metodología del medievo, advertimos que se trata en todo caso de una continuidad muy tenue.

Más bien podemos decir que en Lombardo —como, por lo demás, en los pre-escolásticos— coexisten dos tesis eucarísticas. Está, en primer lugar, la tesis principal, que dirige intensamente su atención hacia la eficacia absoluta de las fórmulas institucionales, por otro lado reducidas a las palabras necesarias y suficientes para que la consagración se produzca. Sin embargo, junto a esta tesis, subsiste, a modo de tesis secundaria, una constante atención a la petición epiclética, a menudo entendida en clave pneumatológica⁵⁵. El problema fue que esta tesis secundaria murió, por así decir, con los padres de la escolástica, nunca pasó a la manualística que tiene en la gran escolástica su origen. En efecto, con una sistemática que se complacía en sostener la validez de una consagración realizada por un sacerdote que se limitase a pronunciar las solas palabras institucionales⁵⁶, el eclipse de la dimensión epiclética podría decirse total.

⁵³ *Ibid.* 4,13,1, en *Spic. Bonav.* 5, 312-313 (= PL 192,868). Para la exégesis medieval del *Supplices*, cf. *supra* 412-413. Algún autor ha querido identificar en el Ángel del canon romano a alguna de las Personas divinas: mientras L. A. Hoppe (*Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgieen und der römische Consecrationskanon* [Schaffhausen 1964] 167-191) vislumbra en la figura del Ángel una referencia al Espíritu Santo, M. de La Taille (*Mysterium...*, o.c., 271-283; *Esquisse...*, o.c., 79-110 [«Lettre à un théologien sur l'Ange du sacrifice et le sacrifice céleste»]), siguiendo a algunos autores medievales, la relaciona con Cristo. Tampoco faltaron, en el s. XII, quienes quisieron ver en él al ángel custodio del celebrante (cf. B. BOTTE, «L'ange du sacrifice et l'épiclése de la messe romaine au Moyen Âge»: *RTAM* 1 [1929] 305).

⁵⁴ Obsérvese: en la concepción de Lombardo, así como de un buen número de teólogos medievales y modernos, habría una *epiclesis subsecuente* también en Roma.

⁵⁵ Junto a los textos de Radberto reproducidos *supra* 410-413, véanse los textos de Floro de Lyon: además del texto reproducido *infra* 529⁸², cf. también C. GIRAUDO, «Il sudore del volto di Dio. La riscoperta dello Spirito Santo a partire dalla preghiera eucaristica», en S. TANZARELLA (ed.), *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé* (Cinisello Balsamo 1998) 166-169.

⁵⁶ Así se expresa Tomás: «... si el sacerdote profririese solamente las palabras referidas [es decir, las palabras *Esto es mi cuerpo* y *Este es el cáliz de mi sangre*] con intención de realizar el sacramento, lo realizaría, porque la intención haría que se entendieran como dichas *ex persona Christi*, aunque no se dijese las palabras que preceden. Sin embargo, pecaría gravemente el sacerdote que realizase el sacramento de este modo, por no atenerse al rito de la Iglesia» (*STh.* 3,78,1 ad 4).

Entre tanto, a finales del siglo XIII, por una convergencia de circunstancias históricas, comienza a aparecer la controversia sobre la *epiclesis*⁵⁷. Por una parte, la llegada a Oriente de misioneros católicos permite que los Latinos puedan descubrir la presencia —un estorbo, a su parecer— de la *epiclesis subsecuente*. Por otra, la traducción de las obras de santo Tomás les permite a los Bizantinos conocer la tesis de los escolásticos, una tesis que trata de imponerse de manera cada vez más exclusiva.

Nicolás Cabasilas es el primer bizantino que interviene para defender a la Iglesia ortodoxa de la acusación de heterodoxia suscitada precisamente por los Latinos⁵⁸. En su obra sobre la divina liturgia⁵⁹, el autor presenta el marco teológico de la plegaria eucarística subordinando la eficacia de las palabras institucionales a la petición epiclética:

[El sacerdote], en primera persona, lleva ante Dios la acción de gracias. Lo glorifica, lo alaba junto con los ángeles y confiesa las gracias debidas a todos los beneficios que de él nos han llegado desde los orígenes. Finalmente, hace memoria de la inefable e indecible economía del Salvador hacia nosotros. Después consagra los dones preciosos, y todo el sacrificio queda realizado. ¿Pero de qué modo? [Él] cuenta aquella cena que infunde temor, y cómo [el Señor] antes de la pasión la confió a sus santos discípulos; y cómo tomó el cáliz y cómo tomó el pan y, tras haber dado gracias, [los] consagró; y cómo dijo las palabras por medio de las cuales manifestó el sacramento; y después de haber proclamado aquellas mismas palabras se prostra y ora y suplica para que aquellas divinas palabras del unigénito Hijo y Salvador [nuestro] se armonicen también con los dones presentados, de forma que, habiendo recibido su santísimo y omnipotente Espíritu, sean transformados, el pan en su precioso y santo cuerpo, y el vino en su inmaculada y santa sangre. Después de estas oraciones y estas palabras, toda la acción sagrada queda concluida y realizada, los dones son consagrados, el sacrificio es completo, la grande y sagrada víctima, inmolada por el mundo, yace allí, sobre la mesa sagrada a la vista [de todos]⁶⁰.

El estilo de esta reflexión, todavía serena, pero que ya revela una muy precisa visión de la eucaristía, se vuelve agresivo en el momento en que nuestro teólogo entra en polémica con los Latinos. Cedámosle la palabra:

Algunos Latinos la toman contra los nuestros. En efecto, ellos dicen que, después de la palabra del Señor: «Tomad, comed, etc.», no hay ya necesidad de ninguna otra oración para consagrar los dones, pues ya *han sido hecho perfectos* (τελοῦμενα) por la palabra del Señor⁶¹.

⁵⁷ Para una rápida presentación de la cuestión, cf. M. GORDILLO, «L'epiclesi eucaristica. Controversie con l'Oriente bizantino-slavo», en A. PIOLANTI (ed.), *Eucaristia* (Roma 1957) 425-439.

⁵⁸ En esto, Cabasilas había sido precedido, casi un siglo antes, por el armenio Vartán el Grande († 1271), con un escrito titulado *Libro de advertencias a los armenios*. Se le puede considerar como el primer polemista anti-latino acerca de la cuestión de la *epiclesis*.

⁵⁹ NICOLÁS CABASILAS, *Expositio divinae liturgiae* (SCh 4bis [= PG 150,367-492]).

⁶⁰ *Ibid.* 27 (SCh 4bis,174-175 [= PG 150,425-426BC]).

⁶¹ *Ibid.* 29,1 (SCh 4bis,178-181 [= PG 150,427-428C]).

Cabasilas prosigue enumerando todos los argumentos de los Latinos y rebatiéndolos uno a uno. Puesto que, más tarde, los Latinos argumentaban contra los Bizantinos en la propia casa de estos últimos, es decir, aduciendo algunas expresiones de Juan Crisóstomo⁶², Cabasilas, tras mostrar lo infundado de las acusaciones aducidas contra el «divino Juan»⁶³, se las ingenia a su vez para argumentar contra los Latinos en su propia casa, es decir, a partir del canon romano. Y en la exégesis cabasiliana del canon romano se lee:

Lo que les cierra del todo la boca es el hecho de que también la Iglesia de los Latinos, a la cual ellos creen referirse, no se dispensa, después de la palabra del Señor, de orar sobre los dones. [Esto] se les escapa porque no rezan justo después de la palabra [del Señor] y además no piden explícitamente la consagración y la transformación [de los dones] en el cuerpo del Señor; pero usan otras expresiones que llevan al mismo fin y tienen el mismo significado. ¿Cuál es esa oración? «Ordena que estos dones sean llevados por manos de tu ángel hasta el altar del cielo». A ver: ¿qué sentido tendrá la expresión «que los dones sean llevados»? O bien están invocando para estos [dones] una trasposición local de la tierra y de las regiones inferiores hasta el cielo, o bien [invocan] una dignidad en cierto modo más grande, es decir, la transformación de una condición humilde a una condición elevadísima⁶⁴.

⁶² Así queda resumida la objeción de los Latinos: «Que es esta palabra [del Señor] la que consagra las ofrendas —dicen ellos— lo atestigua el bienaventurado Crisóstomo cuando declara que, igual que la palabra creadora “Creced y multiplicaos” [Gén 1,22; cf. Gén 8,17; 9,7] fue pronunciada por Dios solo una vez, pero sigue siendo continuamente operante, de igual manera esta palabra pronunciada por el Salvador solo una vez sigue siendo constantemente operante. Por eso, aquellos que se fían de la propia oración más que de la palabra del Señor, en primer lugar están acusando de debilidad a esta palabra y, además, demuestran que se fían más de sí mismos, y finalmente, hacen depender el sacramento de una cosa incierta, a saber, de la oración humana, al tiempo que presentan como plena de incertidumbre una realidad tan grande y a la cual se debe otorgar la más firme fe» (CABASILAS, *Expositio* 29,1, en SCh 4bis,180-181 [= PG 150,427D-430A]).

⁶³ Tras haber recordado que la eficacia de las palabras divinas «Creced y multiplicaos» (Gén 1,22) prevé, para la procreación de los hijos, la necesaria mediación de los padres en la unión conyugal, CABASILAS añade: «Del mismo modo, también aquí, nosotros creemos que es precisamente la palabra del Señor la que realiza el misterio [eucarístico], pero a través de la mediación del sacerdote, a través de su oración y su súplica» (*Expositio* 29,4, en SCh 4bis,182-183 [= PG 150,429-430b]). En referencia a este texto, R. F. Taft concluye: «Así pues, para Cabasilas, como para Juan Crisóstomo y Juan Damasceno, ni la epiclesis se mantiene por sí sola ni por sí solo se mantiene el relato de institución; hoy podríamos decir que, en el marco anafórico, los dos elementos son interdependientes. Si se prescinde del contexto polémico de algunas expresiones arrancadas a Cabasilas por los ataques latinos contra la epiclesis consecratoria bizantina, se puede vislumbrar una concepción equilibrada de la anáfora y de la interdependencia de sus partes constitutivas: “La palabra [institucional], prosigue Cabasilas, no actúa de manera automática ni en todos los casos, sino que se requieren muchas condiciones, en ausencia de las cuales no produce el efecto que le es propio” (cap. 29,4)» («Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Eucharistic Dispute»: *OstKSt* 45 [1996] 201-226; aquí, citada la p.217).

⁶⁴ CABASILAS, *Expositio* 30,1-4 (SCh 4bis,190-193 [= PG 150,433-434CD]). Al decir: «[esto] se les escapa porque no rezan justo después de la palabra [del Señor]», Cabasilas imagina que la densidad de las fórmulas comprendidas entre las palabras institucionales y la súplica en cuestión impide a los sacerdotes latinos comprender la dimensión epiclética de la expresión *lube haec perferri*. En su explicación, él tiene en su mente la *epiclesis*

Al dilema planteado a propósito de los Latinos, Cabasilas responde con vehemencia y concluye, interpelándoles directamente:

Vuestros sacerdotes, considerando a Cristo como víctima sacrificial, piden que los dones sean puestos en él; [es decir] con diversas palabras y expresiones piden exactamente la misma cosa. Por eso, *nuestros sacerdotes*, después de haber pedido que los dones sean transformados en el cuerpo y la sangre divinos, habiendo hecho mención del altar celestial, no piden ya que los dones sean transportados allá [a aquel altar]; sino que, puesto que ya han sido transportados y acogidos allí arriba, ellos piden que al mismo tiempo nos sea enviada abajo la gracia y el don del Espíritu Santo. «¡Roguemos, dice [el diácono], por los dones consagrados!». ¿Para que sean consagrados? En absoluto, puesto que ya están consagrados. Más bien, para que sean santificadores para nosotros: de forma que Dios, que los ha santificado, nos santifique a nosotros mismos por medio de ellos. Por eso es claro que despreciar la oración sobre los dones que interviene después de la palabra del Señor, no es asunto de la Iglesia de los Latinos en general, sino solo de unos pocos [Latinos] más bien recientes, los cuales la han desacreditado también en otras cuestiones: son individuos que no están a gusto con otra cosa que no sea «decir y oír la última novedad» (Hch 17,21)⁶⁵.

Es posible pensar que, entre estos últimos, Cabasilas incluyese al mismo Tomás de Aquino. Con sus apremiantes argumentaciones, nuestro polemista no da tregua a sus adversarios. Aunque no consigue percibir en la petición *Iube haec perferri* la explícita mención del Espíritu Santo, sí consiguió demostrar a los Latinos que también su canon posee una *epiclesis*, y, a mayor abundancia, una *epiclesis subsecuente*, que concierne a la santificación tanto de los dones como de la asamblea⁶⁶.

Tras Cabasilas, también baja al campo de batalla contra los Latinos Simeón de Tesalónica († 1429), con el fin de hacer, «contra cuantos nos acusan de modo blasfemo, un discurso [para explicar] de qué modo creemos que los dones divinos son hechos perfectos por medio de la súplica»⁶⁷. Igual que Cabasilas, también Simeón argumenta en casa del otro, afirmando la existencia de una *epiclesis* consecratoria también en

bizantina, que sigue a breve distancia las palabras institucionales. Pero... ¿era algo muy distinto lo que impedía a los Latinos pensar en la *epiclesis*!

⁶⁵ CABASILAS, *Expositio* 30,16-17 (SCh 4bis,196-199 [= PG 150,437-438AB]). La fórmula: «¡Oremos... por los dones consagrados!» se refiere a la letanía diaconal que, apareciendo después de la conclusión de la anáfora, de alguna manera recoge y prolonga las *intercesiones*. Este es el texto: «Por los preciosos dones ofrecidos y consagrados, roguemos al Señor. Para que nuestro filántropo Dios, que ha recibido estas ofrendas en su altar santo, celestial y espiritual como suave fragancia de un perfume espiritual, nos envíe a cambio la divina gracia y el don del santísimo Espíritu, roguemos al Señor» (J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum* [Venecia 21730] 64).

⁶⁶ Es lícito pensar que Cabasilas, si hubiese conocido el texto con el que Pedro Lombardo subordina la eficacia de las palabras de la consagración al *Supplices*, entendido como *epiclesis subsecuente* (cf. *supra* 519-520), se habría —por decirlo así— casado con él. En todo caso, es interesante observar que, si Cabasilas conocía la teología de los Latinos y la sabía citar, más tarde, en el concilio de Trento, el representante del arzobispo de Granada —por tanto, un latino— mostrará conocer a Cabasilas, al que citará como un autor de segura ortodoxia (cf. *supra* 461).

⁶⁷ SIMEÓN DE TESALÓNICA, *Expositio de divino templo* 88 (PG 155,733-734C).

el canon romano. Sin embargo, mientras Cabasilas la había individuado en el *Supplices*, él la entrevé en el *Quam oblationem*. En su comentario, titulado *Explicación del divino templo*, escribe así Simeón:

Y aquellos que se oponen [a nuestra liturgia], también por su propia liturgia deberán ser refutados. Porque ellos también oran para que los dones presentados se conviertan en el cuerpo y la sangre de Cristo, y bendicen los dones, y *soplan [yendo] más allá de la divina tradición* (ἐμφυσῶσι παρὰ τὴν θεϊὰν παράδοσιν), no contentándose con las solas palabras del Señor⁶⁸.

La expresión que hemos traducido como «soplan más allá de la divina tradición» puede ser entendida a la luz de dos diversas praxis igualmente atestiguadas en la Iglesia latina, a saber: o bien es una referencia a la costumbre medieval que prescribía a los celebrantes besar las imágenes de la majestad del Padre y del Crucifijo, respectivamente, en el *prefacio* y en el *Te igitur*⁶⁹; o bien es una referencia a la costumbre, por parte de algunos celebrantes, de jadear mientras pronunciaban las palabras de la consagración⁷⁰.

Por tanto, si consideramos la expresión de Simeón según la comprensión inmediata que podían tener los lectores occidentales, digamos que estos la entendían o bien en el sentido de «besan» las imágenes del misal, o bien en el sentido de «soplan» durante las palabras de la consagración. Sin embargo, si la consideramos desde el punto de vista de Simeón, podemos imaginar que él, al encontrarse tanto en un caso como en otro ante una praxis poco conocida por él, entendió algo más. Puesto que el verbo ἐμφυσᾶν, que significa propiamente «soplar, respirar», designa técnicamente la donación del Espíritu Santo en la acción litúrgica —en dependencia de Jn 20,22⁷¹—, es muy posible que Simeón haya visto en una o en otra «insuflación» una precisa alusión al descendimiento del Espíritu Santo.

Esta hipótesis nuestra está acreditada por el hecho de que, aun escribiendo en contexto polémico, Simeón refiere la praxis latina mediante una nota particularmente solemne. En efecto, mientras que subraya la riqueza del rito, la expresión «soplan más allá de la divina tradición» deja entrever toda la admiración de quien escribe. Además, debe tenerse presente que, como para Cabasilas, el contexto en el que Simeón organiza la defensa de su propia liturgia está dominado por la consideración de la *epiclesis* pneumatológica como elemento normativo de la acción litúrgica.

⁶⁸ *Ibid.* (PG 155,739-740B). La preposición *παρὰ* (+ acusativo) puede entenderse, o bien en el sentido de «*contrariamente* a la divina tradición [que no prescribe “soplar”], o bien —y esta es nuestra traducción— en el sentido de «*más allá* de la divina tradición». En efecto, mientras en la *epiclesis* los Bizantinos se limitan a orar, los Latinos no solo rezan y bendicen (como prescribe la tradición), sino que incluso «soplan», haciendo más de lo requerido. A fin de cuentas, el sentido global no cambia.

⁶⁹ Para esta práctica medieval, cf. *Pregh.* 210.

⁷⁰ Para esta costumbre, cf. *supra* 445.

⁷¹ El verbo que aparece en Jn 20,22 («Y, dicho esto, *sopló* [ἐνεφύσησεν] sobre ellos y les dijo: “Recibid el Espíritu Santo”») es el mismo que se encuentra en Gén 2,7 (LXX). Refiriéndose a Jn 20,22, Gregorio Nacianceno enumera entre los nombres con los que la Escritura designa al Espíritu Santo también τὸ ἐμφύσημα [el hálito, el soplo, el aliento] (*Oraciones* 31,30, en SCh 250,336-337 [= PG 36,168c]).

Actualmente es necesario reconocer que, tanto por una parte como por la otra, las posiciones se mantienen sustancialmente inmutables. Sin embargo, por parte católica no debe olvidarse que la doctrina contenida en los enunciados del magisterio se ha limitado siempre a definir la eficacia absoluta de las palabras institucionales, sin aportar ninguna ulterior precisión que pudiera excluir la importancia y la eficacia de la *epiclesis*⁷². En el *Decretum pro Armenis* (1439), por ejemplo, se lee:

La forma de este sacramento son las palabras del Salvador con las cuales instituyó este sacramento: pues el sacerdote realiza este sacramento hablando *in persona Christi*. Porque en virtud de las mismas palabras, la sustancia del pan se convierte en el cuerpo de Cristo y la sustancia del vino en su sangre [...] (DS 1321)⁷³.

Sin embargo, la especulación de los teólogos fue mucho más allá y terminó por añadir esa exclusión que los concilios se habían preocupado de evitar. Para hacernos una idea de la rigidez de la que hoy la parte católica está llamada a emanciparse —es decir, a convertirse—, bastará con abrir cualquier manual de teología escolástica de hace algunos años, y en él encontraremos cabalmente una tesis con la cual el manualista se siente en el deber de negar a la *epiclesis* cualquier tipo de eficacia. Así, por ejemplo, se explica la tesis 34 que figura en la obra *Mysterium fidei* de Maurice de La Taille:

El sacrificio *se realiza (perficitur)* mediante la sola consagración. En lo que respecta a la consagración, *la epiclesis no posee ninguna eficacia y de ningún modo es necesaria (nulla gaudet efficacia aut necessitate epiclesis)*, si bien fue instituida según un sabio designio y está colocada en el lugar apropiado⁷⁴.

Para ser más exactos, observemos que el enunciado que se refiere a la *epiclesis* no es una tesis, sino más bien un corolario de tesis. En efecto, después de la tesis, que enuncia la eficacia absoluta y *exclusiva* de las palabras de la consagración entendidas como «forma» del sacramento, aparece el corolario que niega a la *epiclesis* cualquier valor consecratorio.

⁷² Alfonso Salmerón († 1585), teólogo jesuita en Trento, escribió: «No ocultaré que en el concilio tridentino, puesto que algunos teólogos pedían que fuese explicada la forma con la que Cristo hizo este sacramento, después de haber oído las razones de unos y otros, los Padres consideraron prudentemente que *no se debía definir nada (nihil esse definiendum)*» (*Commentarii in evangelicam historiam*, t. 9, tratado 13 [cf. texto latino en DThC V, 231]). Solo en algunos documentos pontificios menores, redactados a partir del s. XVIII, se encuentra una positiva toma de posición contra la *epiclesis* por parte de Clemente XI (1716), de Benedicto XIII (1729), de Pío VII (1822) y de Pío X (1910). Se trata de cartas dirigidas a obispos orientales y dictadas por la preocupación pastoral de evitar que alguien pudiese atribuir eficacia consecratoria también a la *epiclesis*.

⁷³ Dígase lo mismo del concilio de Trento, que, en la definición sobre la permanencia de la presencia real, se limita a precisar que «inmediatamente después de la consagración existen el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Nuestro Señor... bajo las especies del pan y del vino...» (DS 1640; cf. *supra* 428).

⁷⁴ DE LA TAILLE, *Mysterium fidei...*, o.c., 432-453 (trad. y cursiva nuestras).

Ante semejante enunciado habría que preguntarle a su redactor: «Si la *epiclesis* no es necesaria, ¿en qué consiste el sabio designio que ha llevado a su inserción en todas las tradiciones anafóricas?». Por el estilo de la argumentación que va en su contra, la *epiclesis* acaba viéndose reducida a un papel puramente decorativo, no siendo otra cosa a los ojos del manualista que una invocación puramente ceremonial⁷⁵. No resulta exagerado decir que todos los manualistas latinos se ven obligados —a su pesar— a reconocer su existencia. Personalmente quedarían muy complacidos, y su esfuerzo sistemático resultaría enormemente facilitado, si consiguieran —con una varita mágica— borrar de golpe la *epiclesis* de todas las anáforas. Pero desgraciadamente saben que no poseen tal instrumento. Por eso se las arreglan para justificar su presencia de algún modo.

Si la manualística latina se muestra monolítica a la hora de profesar una doctrina determinante y rigurosa, no menos rígida y determinante es también la posición ortodoxa, considerada sobre todo en el ámbito de algunas Iglesias. ¿Cómo explicar tal determinación y rigidez? ¿Se trata de una convicción verdaderamente transmitida o bien de una simple contraposición a la posición católica? Es difícil decirlo. Yo me inclinaría por la segunda respuesta. En efecto, los teólogos bizantinos, además de afirmar la eficacia consecratoria de la *epiclesis*, a menudo se prodigan en subrayar intencionadamente la absolutidad, casi como para querer contraponer a la tesis exclusivista de los católicos —así como de aquellos ortodoxos que históricamente la han seguido— una igualmente exclusivista tesis ortodoxa⁷⁶.

b) **Hacia una solución «ortodoxa» de la controversia sobre la epiclesis: dos propuestas complementarias**

a. *La fórmula ambrosiana «superest ut perfectio fiat» como explicativa de la relación entre las palabras de la consagración y la epiclesis consecratoria*

A la hora de comentar la tesis comúnmente sostenida en el ámbito católico, Pierre Batiffol († 1929) se expresa en estos términos:

[...] las palabras de la institución son, para nosotros los teólogos, la forma que consagra: son necesarias y son suficientes para obrar la conversión:

⁷⁵ De La Taille entiende la *epiclesis* como «oralis nostra et caerimoniarum invocatio», que simplemente declara lo que «de hecho (*pragmatice*)» se ha producido ya en la consagración (*Mysterium fidei...*, o.c., 453).

⁷⁶ La Iglesia rusa del tiempo de Pedro Moghila († 1646) seguía la posición católica acerca de la sola suficiencia de las palabras del Señor. Para mayores profundizaciones y precisiones, cf. Th. SPÁČIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia* (PIO, Roma 1929); M. JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissentium*, III (Paris 1930) 256-301; Id., *De forma Eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis* (Roma 1943); A. WENGER, «Les divergences doctrinales entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes», en *Regards sur l'Orthodoxie (1054-1954)* (Cahiers de NRT; Tournai-Paris 1954) 82-88.

por eso, en buena lógica, la *epiclesis* no añade nada a su eficacia ni podría llevar a cumplimiento lo que ya es perfecto⁷⁷.

Ante la claridad de la última aserción, podemos preguntarnos si la «lógica» invocada aquí es la justa, o si no es más bien la lógica que domina el examen de las cosas que se ven y se tocan y que son, por tanto, susceptibles de medida física. Por eso, preferimos abandonar la enseñanza del fisicista y volver a asistir, una vez más, a la escuela del mistagogo.

En la mistagogía del tercer día, cuando corresponde hablar de la crismación, el autor del *De sacramentis* afirma:

Sigue después el sello espiritual [...], porque, después de la fuente, falta todavía llevar a la perfección [lo que ya está plenamente realizado] (*superest ut perfectio fiat*), cuando, a la invocación del sacerdote, es infundido el Espíritu Santo, Espíritu de sabiduría y de entendimiento, Espíritu de consejo y de fortaleza, Espíritu de conocimiento y de piedad, Espíritu del santo temor, que son las siete virtudes del Espíritu [...]⁷⁸.

El razonamiento de Ambrosio se mueve en el plano de la dinámica sacramental, donde los parámetros físicos no tienen nada que decir. Mientras que en el ámbito de las realidades físicas, es decir, mensurables en términos de cantidad, calidad, tiempo y espacio, nada se puede añadir a lo que es pleno y perfecto, del mismo modo que sería absurdo plantear la llegada de lo que ya ha llegado, sin embargo, en el plano de la realidad sacramental, las cosas son diferentes.

Nadie duda de la eficacia santificante del bautismo, que nos hace no ciertamente medio cristianos, sino cristianos perfectos. La fe nos enseña que el bautismo lo es todo, que al bautismo no le falta nada. Y sin embargo, después del bautismo, *superest ut perfectio fiat*, es decir, falta todavía llevar a la perfección lo que ya es perfecto, falta llevar a plenitud aquella gracia transformante que ya ha transformado plenamente al catecúmeno en neófito.

Si el sustantivo *perfectio*, junto con sus paralelos lingüísticos, se ha convertido en muchas tradiciones eclesiales en una designación de la crismación, el verbo griego *τελειοῦν* [llevar a plenitud] —que corresponde con el latino *perficere*— aparece en la *epiclesis sobre las ofrendas* de la anáfora de San Marcos. Este es el párrafo que nos interesa:

[...] envía sobre estos panes y sobre estos cálices tu Espíritu Santo, para que los santifique y los lleve a plenitud (ἵνα... τελειώσῃ) como Dios omnipotente, y haga del pan el cuerpo y del cáliz la sangre de la nueva alianza del mismo Señor y Dios y salvador y supremo rey nuestro, Jesucristo [...]⁷⁹.

⁷⁷ P. BATAIFFOL, «Nouvelles études documentaires sur la sainte eucharistie»: *RCIFr* 55 (1908) 524 (trad. y cursiva nuestras).

⁷⁸ AMBROSIO, *De sacramentis* 3,8.

⁷⁹ Cf. *supra* 355, lín. 222-225. En las anáforas siríacas, la noción de *perfección* está confiada al verbo *gmr*. Encontramos la expresión «para que haga perfectos [este pan y este cáliz]», respectivamente, en las anáforas de Dióscoro I, Cirilo, Juan Sabas y Tomás Apóstol

Inspirándonos, por tanto, en la fórmula ambrosiana *superest ut perfectio fiat*, probemos a aplicarla a la eucaristía. Porque dicha fórmula puede arrojar nueva luz sobre la interacción dinámica entre las palabras institucionales y la petición epicléctica, sea cual sea la estructura anafórica.

Es cierto —como por lo demás la *lex credendi*, es decir, la «fe creída», ha profesado siempre— que las palabras institucionales obran eficazmente la transustanciación del pan en el cuerpo y del vino en la sangre del Señor. Sin embargo, es igualmente cierto que la *lex orandi*, es decir, la «fe rezada», nunca las ha hecho intervenir de manera autónoma. A la hora de reconocer su eficacia absoluta en relación con la transformación de las ofrendas, siempre las ha percibido de modo tal como para dejar espacio a la voz insistente de la Iglesia que, por boca de su ministro, pide al Padre que envíe el Espíritu Santo para que transforma las ofrendas, es decir, para que lleve místicamente a plenitud la *transustanciación/μεταβολή*⁸⁰.

Si nos referimos a las anáforas provistas de *epiclesis subsecuente*, diremos que su *relato* se abre naturalmente sobre la *epiclesis*. En efecto, después de que la *transustanciación/μεταβολή* se ha producido mediante la proclamación de las palabras institucionales, «*falta llevar a plenitud* [lo que ya está plenamente realizado] (*superest ut perfectio fiat*)». Si se quiere, podemos decir que la *epiclesis subsecuente* interviene para transformar el *pro vobis* de las palabras del Señor (cf. «Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur», etc.) en el *nobis* o *pro nobis* de la súplica eclesial, en el sentido de que refiere dinámicamente la ya ocurrida producción del cuerpo sacramental a la edificación del cuerpo místico⁸¹.

Pero si nos referimos a las anáforas romanas, que cuentan con la *epiclesis antecedente*, diremos que su *epiclesis* se abre naturalmente sobre el *relato*. En efecto, la voz autorizada de la Iglesia, representada en grado eminente por el presbítero, después de haberse comprometido en pedir la intervención divina sobre este pan y sobre este cáliz para que se conviertan en el cuerpo y la sangre del Señor, procede inmediatamente a la proclamación de aquellas palabras que realizan la *transustanciación/μεταβολή*. También aquí, absteniéndonos de querer calificar y cuantificar la entidad de la *transustanciación/μεταβολή* en relación con la *epiclesis antecedente*, diremos que, después de esta, «*queda llevar a plenitud* (*superest ut perfectio fiat*)» aquello en lo que ya se ha com-

(cf. AS I, 280s.344s; II, 96s.340s). Además, el grupo semántico *gmr/τελειοῦν/perficere* aparece habitualmente en las respectivas lenguas para expresar la consagración eucarística.

⁸⁰ La ortodoxia bizantina, comprensiblemente reacia a la terminología latina, prefiere a *transustanciación* el término *μεταβολή* [transformación, mutación, cambio], que aparece en forma verbal en la *epiclesis* de la anáfora de Crisóstomo (*μεταβάλλειν* [transformar], cf. *supra* 314, lín. 54.56; p.316). Aunque, de cara al diálogo ecuménico, es bueno emparejar ambos términos, téngase presente que el término *transustanciación*, aparte de su no fácil pronunciación, tiene el gran mérito de recordarnos que la transformación de la «sustancia del pan/vino» en la «sustancia del cuerpo/sangre» no es un fin en sí misma, sino que está dirigida a nuestra transformación escatológica de «sustancia de división» en «sustancia de Iglesia» (para la intuición de Thomas Netter, cf. *supra* 305-307.513³⁷).

⁸¹ La configuración quíastica de la *epiclesis* en algunas anáforas confirma la mutua ordenación de los dos cuerpos de Cristo, es decir, del cuerpo sacramental y del cuerpo eclesial.

prometido el poder divino. Parafraseando y releyendo la *epiclesis Quam oblationem* en clave pneumatológica, como en otro tiempo hacían los pre-escolásticos⁸², podemos decir: «... envía tu Espíritu sobre esta ofrenda para que la lleve a plenitud, de forma que se convierta *para nosotros (nobis)* en aquel cuerpo del cual, al entregárnoslo en la víspera de su pasión, el Señor tuvo a bien decir: *quod pro vobis tradetur*». Una vez más: el *nobis* de la *epiclesis* no puede eximirse de ese posterior valor teológico que es el *pro vobis* de las palabras institucionales. Esta última inserción queda ampliamente corroborada por la dinámica oracional embolística⁸³.

Y, en uno y otro caso, no debemos olvidar que en la anáfora —como por lo demás en todos los formularios oracionales— prevalece la modalidad de la súplica. En efecto, con esta modalidad de súplica se relacionan tanto la acción de gracias globalmente entendida, como sobre todo lo que en el *relato institucional*, culmen de la acción de gracias, se configura como palabras operativas de lo que significan. A partir de la *epiclesis* se comprende la función dinámica del *relato institucional*, no viceversa.

Sin embargo, si continuamos a partir del *relato institucional* —más todavía: de las palabras institucionales previamente reducidas a «palabras necesarias y suficientes» para que la consagración ocurra—, como ha hecho toda la teología latina del segundo milenio, seguiremos encerrándonos dentro de una visión cosificante y fatal de la presencia real, olvidando que es *pro nobis*⁸⁴. Y esto sería lamentable, profundamente lamentable.

β. *El instante de la consagración como «tiempo sacramental»*

Entre las tesis que figuran en los manuales de teología escolástica hay una que afirma la instantaneidad de la transustanciación. La podemos leer en la formulación misma de santo Tomás, que se expresa así:

[...] esta conversión se realiza por las palabras de Cristo, proferidas por el sacerdote, de tal modo que el último instante de la pronunciación de las palabras es el primer instante en que está presente el cuerpo de Cristo en el sacramento...; es entonces cuando se completa el significado de las palabras, un significado que es eficaz en las formas de los sacramentos. Y de aquí se sigue que esta conversión no ocurre de forma sucesiva⁸⁵.

⁸² Tal es, por ejemplo, la lectura que hace Floro: «*Quam oblationem tu, etc., hasta dilectissimi Filii tui Iesu Christi Domini nostri. Se reza a Dios omnipotente para que él mismo, en virtud del Espíritu que desciende [de lo alto], transforme en eucaristía espiritual y perfecta la oblación que ha sido puesta sobre los sagrados altares y ha sido encomendada con muchas oraciones, de modo tal que sea del todo considerada, es decir, aceptada en el número de los dones agradables a él... Y, además, para que por la virtud transformante del mismo Espíritu Santo sea hecha espiritual...*» (*Expositio Missae* 59,1-2: PL 119, 51BC).

⁸³ Cf. *supra* 198-203.

⁸⁴ Este es el sentido del *postulado metodológico* enunciado *supra* 24-25 y desarrollado *supra* 237-328. Nos invita a plantear la reflexión sobre la eucaristía en dos tiempos: primero, a la luz de la *ratio analoga*, que considera la eucaristía en paralelo con los otros sacramentos; después, a la luz de la *ratio propria*, que contempla su parte específica —es decir, la transustanciación— en el marco de la dinámica sacramental común (cf., además, *supra* 512³⁵).

⁸⁵ *STh.* 3,75,7 ad 1 et 3.

Podríamos decir que aquí santo Tomás se muestra muy preocupado por poner en guardia contra la tentación de concebir la transustanciación a modo de un eclipse en el que, a medida que un cuerpo celeste se desvanece ante nuestros ojos, otro toma su lugar. Si ocurriese así en la transformación eucarística, esta progresiva sustitución entre dos sustancias comportaría inevitablemente, aunque fuera por un breve momento, la co-presencia de ambas sustancias, con el consecuente riesgo de vernos caer en la teoría de la cosustanciación. Pero no es el caso de la presencia eucarística. Porque esta se realiza en un instante, que santo Tomás, coherente con la absolutización exclusiva de la eficacia de las palabras institucionales, hace coincidir con el último instante en que se completa su proclamación.

Una reflexión sobre el instante de la transformación eucarística, pero anterior en varios siglos a la de Tomás de Aquino, se encuentra ya en Babai el Grande († 628). Aunque a algún teólogo actual la ortodoxia eucarística de Babai le parece oscurecida por una no muy satisfactoria claridad, sin embargo es digno de observación todo lo que él escribe a propósito del instante en que se realiza la presencia real eucarística. En su tratado de cristología nestoriana afirma:

Y como a la invocación del sacerdote, en la súplica sobre los misterios de nuestra salvación, cuando el sacerdote dice: «Que llegue la gracia del Espíritu Santo y haga su morada en este pan y en este cáliz, y los haga cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesucristo», entonces, a la voz del sacerdote, inmediatamente, en un abrir y cerrar de ojos [cf. 1 Cor 15,52], creemos que el sacramento existe, y que la gracia del Espíritu Santo mora y lleva a plenitud los misterios de nuestra salvación, para que sean el cuerpo y la sangre de Cristo, un solo cuerpo correspondiente a un solo descendimiento y al poder purificante y santificante; y un solo cuerpo de Cristo, no dos cuerpos, si bien otra cosa sea el pan según la naturaleza y otra cosa sea el cuerpo según la naturaleza y si bien aquí las naturalezas están separadas una de la otra; sin embargo, en virtud y mediante la intervención de la consagración es un solo cuerpo y un solo pan; así también allí es necesario que nosotros comprendamos que, junto a la voz del ángel, que dice: «El Espíritu Santo vendrá y la fuerza del Altísimo morará sobre ti» [Lc 1,35], inmediatamente, a su voz, en un abrir y cerrar de ojos, fue hecha la asunción [del cuerpo] y con la asunción la unión [de la divinidad con la humanidad]⁸⁶.

Respecto a la posición que se ha hecho ya clásica en la teología eucarística de Occidente, hay que tener presente que a Babai le falta la preocupación por una sistemática propiamente eucarística. Puesto que su interés se refiere a la unión de las dos naturalezas en la persona de Cristo, él no encuentra mejor argumento que disponer el instante de la

⁸⁶ A. VASHALDE (ed.), *Tractatus Mar Babai de divinitate et de humanitate et de persona unitatis* (CSCO 61; Roma 1915) 95 (siriaco), 87s (trad. latina). La expresión repetida: «inmediatamente, en un abrir y cerrar de ojos», que Babai lee en analogía con la transformación de los cuerpos en la escatología definitiva (cf. 1 Cor 15,52), designa un tiempo no susceptible de medida física.

asunción de la naturaleza humana por parte de la divinidad en paralelo con el instante de la consagración. Ambas presencias, por obra del Espíritu Santo, acontecen «inmediatamente, en un abrir y cerrar de ojos»: la sacramental, a la voz del sacerdote; la del cuerpo histórico, a la voz del ángel. Aun sin configurarse como una reflexión sistemática sobre la *epiclesis*, la teología de Babai prelude de hecho la posición de la teología bizantina desde el siglo XIV en adelante.

¿Cómo conciliar estas dos teorías contrapuestas, la occidental y la oriental, acerca del instante en el que acontece la transustanciación?

Aquí debemos aportar, respecto a la categoría *tiempo*, una consideración análoga a aquella de la que, en referencia a la categoría *espacio*, se sirve el concilio de Trento para explicar los dos modos de la presencia de Cristo, perennemente sentado a la derecha del Padre y no por ello menos realmente presente en nuestros altares (DS 1636)⁸⁷. Al físico, que en nombre de su lógica estaría tentado de rebelarse ante la idea de dos distintas presencias reales de un mismo cuerpo, la fe tridentina responde diciendo que la categoría de espacio físico no es adecuada para explicar el misterio, ya que en este caso no se trata de dos presencias físicas, sino de dos modos distintos de una única presencia.

Análogamente, si queremos comprender cómo la eficacia absoluta de las palabras de la consagración se articula con la eficacia de la *epiclesis* consecratoria y viceversa, debemos reconocer que aquí no se trata de dos transformaciones sucesivamente distintas en el tiempo, sino de dos momentos unidos y recíprocamente ordenados de la única transustanciación. En otros términos: *igual que la categoría de espacio físico no es adecuada para explicar la presencia del cuerpo sacramental, así tampoco la categoría de tiempo físico es adecuada para explicar la producción del cuerpo sacramental*.

Por eso, en analogía con Trento, que rechaza la alternativa: «o todo en el cielo o todo en el altar», diremos: no hay ninguna contradicción al afirmar que el misterio de la transustanciación se realiza todo él en el momento de las palabras institucionales y todo él en el momento de la *epiclesis*, ya que el *tiempo sacramental* no es un tiempo físico, sino que —por decirlo con una expresión de inspiración aristotélica— es «tiempo μετὰ τὰ φυσικά», es decir, un tiempo que escapa a la mensuración del cronómetro. Además, siempre en analogía con Trento, de este *tiempo sacramental* diremos: aunque con mucha dificultad lo podemos expresar con palabras, sin embargo, con una reflexión iluminada por la fe lo podemos reconocer como posible para Dios y debemos creer firmemente en la modalidad operativa que le es propia (DS 1636)⁸⁸.

Se equivoca, por tanto, por exceso de limitaciones la teoría católica cuando pretende fijar el instante de la transustanciación única y exclusi-

⁸⁷ Cf. *supra* 426-428. «A este propósito, Dom Vonier, en estrecha dependencia respecto de santo Tomás de Aquino, tiene razón al decir que las leyes del espacio y del tiempo no tienen valor en el mundo sacramental» (CASEL, *Faites ceci*, o.c., 169s [trad. nuestra]).

⁸⁸ Se podría aplicar a las disquisiciones sobre el instante de la transustanciación la amonestación *ne curiosius inquirant* que el *Catecismo Tridentino* dirige a aquellos que gustan de cavilar demasiado sobre el modo de la transustanciación (cf. *supra* 433).

vamente en las palabras institucionales. Y se equivoca igualmente, por un opuesto exceso de limitaciones, la teoría ortodoxa cuando fija el instante de la transformación eucarística única y exclusivamente en la *epiclesis*⁸⁹, la cual —si nos atenemos a la formulación de Cabasilas— aplica a las ofrendas la eficacia de las palabras institucionales precedentemente considerada como todavía suspendida. Debemos reconocer que ambas teorías se equivocan del mismo modo, en el sentido de que consideran el instante de la transustanciación como consecuencia de un instante físico y, por tanto, cronometrabable.

c) **Relato institucional y epiclesis: los dos centros dinámicos de la plegaria eucarística**

Se suele decir que el *relato institucional*, es decir, la consagración, es el corazón de la plegaria eucarística⁹⁰. Esto es absolutamente verdad. Actualmente, sin embargo, desde la escuela de la *lex orandi*, debemos añadir: también la *epiclesis* —o, más exactamente, la doble *epiclesis*— es el corazón de la plegaria eucarística. Con todo, aquí tenemos que dejar a un lado la metáfora del corazón, puesto que nos chirría la idea de dos corazones presentes y palpitantes a un tiempo y en un mismo organismo. Por eso preferimos hablar de centros dinámicos.

El *relato institucional*, que se prolonga en la *anámnesis* que está inseparablemente unida a él, y la *epiclesis para la transformación de las ofrendas*, que se prolonga en la *epiclesis para la transformación de los comulgantes* y, a su vez, se amplía en las sucesivas *intercesiones*, constituyen los *dos centros dinámicos* de la plegaria eucarística. El autorizado magisterio de la *lex orandi* nos invita a reconocerlos a ambos como provistos de eficacia consecratoria absoluta. Referida a las palabras de la consagración y a la *epiclesis consecratoria*, la noción de «eficacia consecratoria absoluta» no presenta ni conflictividad ni exclusivismos. Inspirándonos, por tanto, en la fórmula ambrosiana: *superest ut perfectio fiat*, afirmamos que entre las palabras de la consagración y la *epiclesis consecratoria* se establece una relación de reciprocidad perfecta, ya que los dos elementos son el uno la *perfectio* del otro.

El hecho de que en todas las anáforas de la gran tradición, con la única excepción del canon romano, la *epiclesis para la transformación de las ofrendas* siga al *relato institucional*⁹¹, no tiene que ser observado con la visión miope de quien, a nivel de eficacia realístico-sacramental, teme que surja un conflicto de competencias entre el *relato institucional* y la *epiclesis*. La *lex orandi* viene a tranquilizarle. Porque, mediante su visión global y precisa, esta *lex orandi* sabe afirmar la eficacia absoluta

⁸⁹ Hablamos con toda la intención no de «teologías», sino de «teorías», porque, tanto por parte católica (cf. *supra* 525⁷²) como, con mayor razón, por parte ortodoxa, nunca se ha producido ningún tipo de pronunciamiento magisterial.

⁹⁰ Cf. *supra* 13.

⁹¹ Para la situación específica de la «primera epiclesis» alejandrina, cf. *supra* 359-360.372.

y total de las palabras institucionales que obran la transustanciación⁹² y deja espacio a la urgente petición a Dios Padre para que, mediante el envío del Espíritu Santo, lleve a plenitud la transustanciación; y vice-versa: consigne subrayar toda la importancia de la *epiclesis sobre las ofrendas*, sin disminuir en lo más mínimo la eficacia de las palabras institucionales.

Juan el Teutónico, hacia 1215, al responder a los que discurrían demasiado sobre el momento de la consagración, ya definía como «mezquindad» las preocupaciones de los teólogos del cronómetro. Refiriéndose al *Supplices*, al que reconocía la doble fisonomía conjunta de *epiclesis* para la transformación tanto de las ofrendas como de los comulgantes, así anotaba en su *Glossa ordinaria* al *Decretum Gratiani*:

Iube [ordena], es decir: *haz*. *Perferri* [que sea llevado], es decir: *que sea transustanciado*. O bien: *perferri*, es decir: *que sea llevado a lo alto*, o sea, *que sea transportado* sobre tu santo altar tu cuerpo, exaltado más allá de los coros de los ángeles. Parece, sin embargo, que esta oración sea superflua, dado que es pronunciada después de las palabras en virtud de las cuales se produce el cuerpo de Cristo, pues una oración que pide lo que ya ha ocurrido es superflua. Respuesta: *el texto escrito no presta atención a semejantes mezquindades que se refieren a la concepción del tiempo (scriptura non attendit huiusmodi angustias temporis)*; sino que el sacerdote, puesto que no puede pronunciar muchas cosas de una sola vez, habla como si el tiempo se detuviese, y como si se tuvieran todavía que hacer aquellas cosas que al comienzo del discurso no estaban todavía hechas... O bien, entiende [la petición] en relación con el cuerpo espiritual de la Iglesia, para que en virtud de este sacramento sea asociado a la Iglesia triunfante. Por eso, a continuación se dice en el canon: *ut quotquot inde sumpserimus, caelesti gratia repleamur*⁹³.

En plena sintonía con el pensamiento de Juan el Teutónico, así se expresa más tarde Jacques-Bénigne Bossuet († 1704):

[...] el espíritu de las liturgias, y en general de todas las consagraciones, no consiste en apegarse a algunos momentos concretos, sino en hacernos considerar el conjunto de la acción, de forma que comprendamos también todos sus efectos... Por tanto, para hacer la cosa más sensible, la Iglesia habla en todo momento [de la acción litúrgica] dejando entender que la está haciendo en aquel instante, por lo demás sin considerar demasiado si se ha hecho, o si está todavía por hacer, muy contenta de que todo se encuentre en el conjunto de la acción [...] Es por esto por lo que la Iglesia no se cansa nunca de explicar de varios modos la gran cosa que acaba de hacerse; y, orando a Dios para que la haga de nuevo, afirma que él la hace siempre, conservándola e impidiendo con su gracia que quede sin efecto⁹⁴.

⁹² La eficacia absoluta de estas palabras está comprobada en los más antiguos testimonios de la Iglesia post-apostólica (cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los cristianos de Esmirna* 7,1 (PG 5,713a); JUSTINO, *Apología prima* 66,2 (Sch 507,306-307 [= PE 70-71]).

⁹³ *Decretum Gratiani... una cum glossis* (Lyon 1584) 1952 (*De consecratione* 2,72).

⁹⁴ J. B. BOSSUET, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe* 45, en *Oeuvres complètes*, XVII, editadas por F. Lachat (Vivès, París 1864) 74s.

Con su altamente equilibrado lenguaje, la *lex orandi* nos recuerda, por tanto, que el instante en el que acontece la consagración no es —como hemos visto— el de nuestro cronómetro, sino el instante de Dios, que admite dos momentos fuertes, ambos considerados como absolutos casi como si fuesen autónomos.

Para insistir en la importancia teológica de la *epiclesis* y para precisarla mejor en relación con el delicado caso que representa la *epiclesis antecedente* romana, prestemos de nuevo atención a la casuística de las rúbricas que hasta hace unas décadas acompañaba a la anáfora de la Iglesia de Roma.

En el tratado *De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus*, tal cual figuraba en los misales anteriores a la reforma litúrgica⁹⁵, se plantea la hipótesis del caso de un sacerdote a quien le sobrevenga un repentino y grave malestar o que muera antes de la consagración o durante la misma. Para cada hipótesis casuística, el canonista-teólogo —que en muchos de estos casos es nada menos que santo Tomás— ofrece la respuesta adecuada. Pasemos revista a las posibles situaciones y consideremos las respuestas.

1.º caso: «En caso de que el sacerdote, antes de la Consagración, enferme gravemente, o sufra un síncope, o muera, *se interrompe la Misa (praetermittitur Missa)*»⁹⁶.

2.º caso: «Si esto ocurre solo después de la Consagración del Cuerpo y antes de la Consagración de la Sangre, o bien después de la consagración de ambos, *la Misa debe ser acabada por otro sacerdote (Missa per alium sacerdotem expleatur)* a partir del momento en que el primero ha quedado impedido, y, en caso de necesidad, incluso por uno que no ha cumplido el ayuno»⁹⁷. La normativa canónico-rubricista menciona después la absoluta conveniencia, en el momento de la comunión, de permitir comulgar también al sacerdote que ha comenzado la celebración, siempre que siga todavía con vida y pueda comulgar.

3.º caso: «Si el sacerdote muere *después de haber pronunciado solo la mitad de la forma relativa al Cuerpo (semiprolata forma Corporis)*, puesto que no se ha producido la Consagración, no es necesario que se complete la Misa por otro sacerdote (*quia non est facta Consecratio, nos est necesse ut Missa per alium suppleatur*)»⁹⁸.

⁹⁵ Desde el misal de Pío V (1570) hasta el de Juan XXIII (1962), la detallada normativa a la que vamos a aludir se ha conservado prácticamente inalterada bajo el título: «De defectibus in ministerio ipso occurrentibus». Aquí la leemos en un significativo misal de transición entre la liturgia preconciliar y la liturgia renovada, o lo que es lo mismo, en el *Messale Romano Latino-Italiano per le domeniche e le feste* (Daverio, Milán 1965) XVIII-XIX, n. X,33.

⁹⁶ «Si al sacerdote le sobreviene la muerte o una enfermedad grave antes de la consagración del cuerpo y de la sangre del Señor, *no es necesario que otro le supla (non oportet ut per alium suppleatur)*» (STh. III,83,6 ad 1).

⁹⁷ «Pero si la cosa sucede después de comenzar la consagración, por ejemplo después de consagrar el cuerpo y antes de consagrar la sangre, o después de la consagración de ambos, *la celebración de la misa debe ser terminada por otro (debet missae celebratas per alium expleri)*» (STh. III,83,6 ad 1).

⁹⁸ Santo Tomás no llega ya a esta y a las siguientes sutilezas casuísticas.

4.º caso: «Finalmente, si este muere *tras haber pronunciado la mitad de la forma relativa a la Sangre (semiproleta forma Sanguinis)*, entonces otro debe proseguir la Misa y, sobre el mismo cáliz, debe repetir la forma íntegra a partir de las palabras *Simili modo, postquam cenatum est*; o bien podría pronunciar la fórmula íntegra sobre otro cáliz preparado y [en el momento de la comunión] tomar la hostia del primer sacerdote y la Sangre consagrada por él mismo, y después [tomar] el cáliz que ha sido dejado semiconsagrado».

Dejando a un lado las disquisiciones sobre el cáliz «semiconsagrado», sobre la validez o no acerca de la cual el propio canonista-rubicrista evita comprometerse, quisiéramos invitar al lector a reflexionar sobre un 5.º caso que podría verificarse igualmente. Lo formulamos a modo de pregunta: «¿Qué habría que hacer si al sacerdote le sobreviniese repentinamente una enfermedad grave o la muerte después de haber pronunciado la fórmula de la *epiclesis* de transustanciación?».

La podemos leer —por ejemplo— en la II plegaria eucarística romana:

Por eso te pedimos
que santifiques estos dones con el rocío de tu Espíritu,
de manera que sean para nosotros Cuerpo y Sangre
de Jesucristo, nuestro Señor⁹⁹.

Hoy, cualquiera que sea mínimamente sensible a la teología del misterio eucarístico, tal como brota de la *lex orandi*, advierte la absoluta inadecuación de la respuesta implícita en la normativa precedente. En efecto, a la pregunta que acabamos de formular, el canonista rubricista habría respondido: «Puesto que la consagración no ha tenido lugar, interrúmpase la misa». A lo que el discípulo de la *lex orandi* no podría por menos que rebatir: «¿Cómo? Después de que el poder santificador de Dios ha sido solemnemente comprometido en relación con la transustanciación, ¿con qué valor se va a abandonar la prosecución de la celebración?». Aun absteniéndonos de introducir la noción de «semiconsagración» o de hablar de elementos «semiconsagrados», digamos que, desde una perspectiva teológica, la *epiclesis* de transustanciación no es menos comprometedora que el *relato institucional*.

Quizá no estaría mal que la normativa rubricista volviese a considerar, ciertamente de manera más sobria de como se ha hecho en el pasado, la casuística relativa a los *Defectus in celebratione Missae occurrentes*¹⁰⁰,

⁹⁹ Cf. *supra* 383, lín. 18-21.

¹⁰⁰ Actualmente, el legislador se limita a recoger del anterior tratamiento rubricista «De defectu vini» (cf. *Messale Romano latino-italiano* [1965], p. XVII-XVIII, n.IV) únicamente el caso de un sacerdote que se da cuenta de que tiene en el cáliz agua en lugar de vino. En esa contingencia, deberá repetir la consagración del cáliz (cf. *Missale Romanum* ³2002, *Institutio generalis*, n.324 [= n.286 del *Missale Romanum* ¹1970]). Aun afirmando que la normativa vigente, en el caso de que se presente dicho incidente, debe ser obedecida, mantenemos, sin embargo —a nivel de hipótesis de estudio—, que sería mejor tolerar una ya acontecida consagración *sub una*, más bien que volver a hacer media consagración fuera del contexto de la plegaria eucarística. En todo caso, estaría bien que el legislador insistiese,

tomando en consideración también la referencia a la *epiclesis antecedente* romana. Esto haría falta, más todavía que para aclarar la praxis que haya que seguir en los casos citados y por fortuna no frecuentes —en los cuales, llegados al límite, «suplet Ecclesia»—, para volver a despertar una sensibilidad teológica hace tiempo amodorrada y para reclamar la atención sobre la importancia de la *epiclesis* de transustanciación.

Tanto el teólogo católico como el ortodoxo, cuando reflexionan sobre el sacramento de la eucaristía, deben renunciar a razonar según lo dictado por los parámetros fisicistas representados por la alternativa del «todo aquí o todo allá» o del «todo antes o todo después». Ambos deben adoptar sin reservas un estilo de razonamiento superior, precisamente el que, en nombre de la dinámica sacramental, trasciende las comunes coordenadas de espacio y tiempo. Esta es la conversión que se impone al *intellectus fidei* de las Iglesias, tanto católicas como ortodoxas, al alba del tercer milenio.

Nos ayuda a comprender la modalidad y la urgencia de tal conversión la etimología misma del término *conversión*: mientras que en el griego neotestamentario la noción es propuesta a nivel del *voûç*, como un «ir más allá de la anterior mentalidad» no buena (*μετάνοια/μετανοεῖν*), sin embargo en el hebreo veterotestamentario connota, de un modo casi gráfico tomado del movimiento de los pies, el «volver atrás», «convirtiéndose» e «in-virtiéndose» (*šwb/ʔšubá*) la dirección de marcha tomada anteriormente. La atención creciente que, en la formulación de las nuevas plegarias eucarísticas romanas, la Iglesia de Occidente ha vuelto a prestar a la *epiclesis* pneumatológica demuestra que finalmente también ella está avanzando en la justa dirección.

5. EL RECONOCIMIENTO DE LA «ORTODOXIA» DE LA ANÁFORA DE ADDAI Y MARI: UNA APERTURA METODOLÓGICA HACIA NUEVOS HORIZONTES

a) Un documento romano que se ha hecho notar

Han transcurrido ya algunos años desde que el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos publicaba, en las páginas de *L'Osservatore Romano* del 26 de octubre de 2001, un documento de sabor exquisitamente ecuménico, titulado *Orientaciones para*

más todavía de cuanto ya lo hace (cf. *ibid.* n.323 [= n.285]), acerca de la necesidad de vigilar escrupulosamente sobre la preparación del vino, sobre su genuinidad y los signos idóneos para que sea reconocido como verdadero vino. Por experiencia sabemos que a veces se usa vino tan incoloro que parece agua. Se trata de negligencias graves. En esto no se pueden correr riesgos. Y además, ¿por qué se sigue excluyendo en la praxis común el uso del vino tinto, que, por lo demás, está atestiguado por una antigua tradición que nos lleva hasta la celebración misma de la pascua judía? En esto, sobre todo con los detergentes disponibles hoy en el mercado, no deben ser los lavaderos de sacristía los que decidan la cuestión y los que hagan preferir vinos cada vez más blancos, sino la verdad del signo, que exige que el color del vino se distinga bien del agua. Sobre el simbolismo del vino tinto, cf. *supra* 137-140; *infra* 573⁴³.