

Las respuestas teológicas de la Iglesia a las principales herejías sobre la Eucaristía

Abbé François Clément¹

Introducción

El 9 de junio de 1996, Su Eminencia el cardenal Etchegaray, legado de Su Santidad el papa Juan Pablo II, celebró una misa solemne en la basílica de San Martín de Lieja, con motivo del 750.º aniversario de la institución de la fiesta de Corpus Christi. En efecto, fue en 1246 cuando el obispo de esta ciudad, Robert de Thourotte, la celebró por primera vez, inspirado por dos religiosas: santa Juliana de Cornillon y la beata Eva de Saint-Martin. Tras la muerte del obispo, el decreto dejó de aplicarse, y fue el papa Urbano IV quien restableció la fiesta en 1264, dándole un carácter universal². Este aniversario es, por tanto, un buen augurio para introducir esta conferencia, como testimonio significativo del desarrollo del dogma eucarístico a lo largo de los siglos. Mi intervención no puede ser más que limitada, dado el tiempo que se me ha concedido. Me gustaría ceñirme a lo esencial sin caer en la simplificación o la caricatura.

Las grandes herejías de la Iglesia antigua fueron inicialmente cristológicas y trinitarias, relacionadas con el misterio de Dios y de Cristo, Hijo de Dios, *imagen encarnada del Dios invisible*, lo que constituye la gran novedad con respecto a las religiones de la Antigüedad. Por lo tanto, el dogma eucarístico permaneció durante largos siglos fuera de discusión, expresándose principalmente en la liturgia y las predicaciones que preparaban a los fieles para los sacramentos (homilias mistagógicas). Tras la paz constantiniana y las grandes invasiones, la Iglesia se instaló de manera visible en el tiempo y el espacio, tanto en Oriente como en Occidente. Era, pues, normal que se desarrollara una teología de la Iglesia y de los sacramentos, medios visibles de salvación que traducen y transmiten la gracia invisible. Las dificultades teológicas se centrarán pronto en estas dos realidades, prolongación visible de la Encarnación, que es y seguirá siendo siempre la mayor originalidad del cristianismo.

Me parece que, esquemáticamente, se pueden reducir a dos períodos críticos los momentos en los que se manifestaron estas dificultades; además, presentan rasgos comunes, como una especie de filiación. Porque no hay nada más antiguo y repetitivo que la herejía. Se trata principalmente de las controversias eucarísticas que culminan en Berengario de Tours y de las teorías elaboradas por

¹ Conferencia impartida durante el 2.º coloquio del C.I.E.L., octubre de 1996.

² Bula *Transiturus de hoc mundo*, 11 de agosto de 1264, DH 846-847.

los reformadores. Lejos de amenazar la fe de la Iglesia, las objeciones planteadas y las controversias harán progresar el pensamiento teológico. Se puede considerar que la respuesta de la Iglesia es triple e interdependiente, según el adagio *lex orandi, lex credendi*: por un lado, el vocabulario se refinará, evolucionará y se precisará; por otro lado, la teología se verá enriquecida, especialmente con motivo de las controversias carolingias y berengardianas, y luego de las que son fruto de la Reforma; y, por último, la liturgia lo traducirá en la oración del pueblo cristiano. Por lo tanto, se puede intuir que el lenguaje y la filosofía serán de vital importancia en esta materia.

El misterio eucarístico plantea a la razón creyente problemas cuya solución corresponde a la teología. La fe no depende de este esfuerzo, ni sobre todo de su resultado, pero suscita este esfuerzo y juzga este resultado. Estas cuestiones pueden agruparse en cuatro apartados: ¿cómo es la Eucaristía un sacrificio? ¿Cómo concebir la presencia de Cristo en la Eucaristía? ¿Cómo concebir la acción por la cual los oblatos «se convierten» (*fiunt*) en el cuerpo y la sangre de Cristo? Por último: ¿cómo asegura el misterio de la Eucaristía la presencia continua y activa de Cristo en su Iglesia³ ?

1. El vocabulario, su origen patristico y su evolución

De manera clásica, los Padres, siguiendo principalmente a San Agustín, hablarán de tres cuerpos: el cuerpo de la Iglesia en primer lugar, el de Cristo en su realidad histórica y su cuerpo sacramental hecho visible bajo las especies eucarísticas⁴. Amalario de Metz, en su *De ecclesiasticis Officiis*, habla del *primus corpus* (*es decir*, la Iglesia), el *alterum corpus* (*es decir*, Cristo en la carne) y el *tertium corpus* (*es decir*, Cristo eucarístico)⁵. Por consiguiente, cuando se habla de la unidad del cuerpo, se piensa primero en la Iglesia y solo después en la Eucaristía, sobre todo después de Berengario. Hasta entonces, la expresión *sacramentum Domini corporis* es equivalente a *corpus mysticum* y designa principalmente a la Iglesia. Se mantiene deliberadamente, en continuidad con el período patristico, una especie de ambigüedad en torno a la palabra *corpus*, con una preferencia por el epíteto, por ejemplo, *unum corpus* para designar a la Iglesia⁶, *corpus Christi* para la Eucaristía⁷. La Eucaristía es, por tanto, el principio místico que realiza la maravilla de la

³ J.H. Nicolas, *Sintesis dogmática*, p. 921.

⁴ Por ejemplo, Cándido de Fulda: *Panis ergo corpus est Christi quod assumpsit ex corpore Ecclesia sua* (PL 106, 68-69).

⁵ PL 105, 1154 d. La misma idea se encuentra en Alger de Liège (PL 180, 791 a).

⁶ P. Radbert (PL 120, 1296).

⁷ Lanfranc (PL 150, 425 a).

unidad del cuerpo eclesial. El calificativo *místico* se retira poco a poco del cuerpo sacramental, y otros epítetos pasan a determinar el cuerpo eclesial. Es evidente que las etapas se solapan: hay algunas anticipaciones y también algunas supervivencias. Un ejemplo significativo es el de Pierre de Troyes, que escribe entre 1165 y 1170 sus *Sentencias sobre los sacramentos*. Siguiendo a san Jerónimo, distingue una doble carne de Cristo. A la primera le atribuye tres epítetos: *vera*, por realismo, *propria*, precisando su identidad con la carne nacida de la Virgen, *sacramentalis*, es decir, las especies eucarísticas. La segunda carne, fruto de la primera, será la *caro mystica*, es decir, la Iglesia unificada por la virtud del sacramento. Se observa, pues, cómo *sacramentalis* y *mystica*, que hasta hace poco eran sinónimos, se encuentran ahora separados y opuestos. En la segunda mitad del siglo^{XII}, la Iglesia comienza a ser llamada *corpus mysticum*, y parece que esta expresión se difunde con bastante rapidez⁸.

2. Desde la época carolingia hasta la controversia de Berengario de Tours

En 831, el abad de Corbie, Paschase Radbert, escribe su *De Corpore et sanguine Domini*, que puede considerarse el primer tratado teológico sobre la Eucaristía⁹. La tesis fundamental es la identidad del cuerpo histórico y del cuerpo eucarístico de Cristo, que no tienen el mismo modo de ser. En el caso del cuerpo eucarístico, se trata de una presencia espiritual. Sin embargo, la Eucaristía es a la vez verdad y figura: figura en todo lo que se percibe exteriormente (*exterius sentitur*), verdad en todo lo que se capta con la inteligencia o se cree en la fe (*interius recte intelligitur aut creditur*). Por lo tanto, se mantienen las afirmaciones de fe de la Iglesia antigua, que se contentan con afirmar el realismo eucarístico, sin dar apenas explicaciones sobre este modo espiritual de presencia.

Este escrito, que no tenía ninguna intención polémica, se topó sin embargo con la contradicción de un monje de la misma abadía, Ratramno, que escribió un libro con el mismo título. En él niega la identificación entre el cuerpo eucarístico de Cristo y su cuerpo histórico, y parece excluir que la Eucaristía pueda ser simultáneamente figura y verdad. Si bien es difícil ver en sus palabras, dado el contexto impreciso de la época, rastros de herejía formal, lo cierto es que un siglo más tarde Berengario de Tours se inspirará en él, al igual que los reformadores del siglo^{XVI}. Todos ellos insisten poco en la presencia real, sin negarla formalmente, y prefieren considerar el sacramento desde el punto de vista figurativo y en su función para la vida espiritual. Así pues, desde

⁸ H. de Lubac, *Corpus mysticum*, p. 118 sq.

⁹ Paschase Radbert, *De Corpore et sanguine Domini*, PL 120, 1267-1350.

el principio encontramos dos corrientes que podríamos calificar de *realista* y *espiritualista*, cada una con sus descendientes y herederos.

Bérenger de Tours irá un paso más allá: niega la presencia real y reduce la presencia eucarística de Cristo a un mero simbolismo. Para él, la teología, como cualquier ciencia, solo debe admitir el conocimiento puramente racional (la dialéctica). Por lo tanto, es contradictorio afirmar que el pan desaparece, aunque sus cualidades permanezcan. Lo que no había comprendido, al no distinguir suficientemente entre sustancia y accidente, es que la cosa no se identifica con sus cualidades sensibles¹⁰. Más allá del vocabulario, nos encontramos aquí con un problema de filosofía más que de teología¹¹. Las dos nociones difíciles de precisar se refieren al cambio (presencia real) y a la identidad (sacrificio de Cristo). Frente a Berengario, Lanfranc presenta su doctrina eucarística como una transposición realista del puro simbolismo de su adversario. «Para ambos, la *res sacramenti* pertenece al orden de la realidad ausente y, por lo tanto, evocada y pensada, y el *sacramentum*, al orden de la realidad presente, concreta y material, pero este *sacramentum*, que, en opinión de Berengario, no es más que pan y vino consagrados, es, según la creencia de Lanfranc, la carne y la sangre mismas de Cristo. La diferencia es radical».¹² Lanfranc se convertirá pronto en el *teólogo oficial* en todo este asunto. Se basa en la tradición para afirmar la mutación sustancial (*es decir*; fundamental, que alcanza realmente la realidad del pan y el vino) como verdad de fe, anterior a toda explicación, insistiendo tanto en la realidad como en el misterio que la envuelve. Se trata de un notable avance con respecto a los Padres y a Pascasio: si el pan se ha

¹⁰ Es curioso observar que su propia razón fallaba en este punto: el racionalismo teológico a veces traiciona tanto a la razón como a la fe (J.H. Nicolas, *Op.cit.*, p. 907).

¹¹ Véanse las excelentes reflexiones de J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger*, p. 441 y ss. Berengario atribuye a la razón poderes excesivos y la sitúa por encima de la autoridad en materia de fe, porque solo ve la autoridad desde su aspecto humano; para él, por el contrario, la razón es el reflejo de la divinidad del hombre, que permite percibir la verdad en toda su evidencia. Sin embargo, tiende hacia el aristotelismo, en el sentido de que piensa que la razón depende de los sentidos. Su inclinación natural le lleva, por tanto, a negar la transformación del pan en la Eucaristía en virtud del testimonio de los sentidos, que no revelan nada por el estilo.

¹² J. DE Montclos, *Op.cit.*, p. 440. La importancia de esta diferencia se expresa claramente en el siguiente texto: «La misma pendiente que unos suben, otros pueden bajarla». La doctrina de la presencia verdadera, real e inmediata de Cristo bajo las apariencias sacramentales puede parecer demasiado elevada para algunos de nosotros, hijos como somos de la Iglesia católica, pero seducidos por las soluciones fáciles. ¿Por qué no sustituirla por la doctrina sencilla, sin misterio, sin escándalo, de la presencia mediada del signo? Se mantendría el mismo lenguaje, se seguiría hablando de la «presencia real» de Cristo en la celebración de la Cena, de dar a los fieles «el cuerpo de Cristo». Se explicaría, y todo el mundo lo entendería, que se puede hacer un uso profano del pan, para alimentarse; y que se puede hacer un uso sagrado del pan, para unirse a Cristo. Corporalmente, Cristo está en el cielo, en ningún otro lugar; sobre el altar hay pan, nada más. Pero si tomas ese pan con fe y deseo de unirse a Cristo, el significado, el destino y la finalidad del pan ya no son profanos, tú los has cambiado, se han vuelto sagrados. Naturalmente profanos, ahora se han vuelto *funcionalmente* sagrados. Se ha producido una *transsignificación*, una *transdestinación*, una *transfinalización* del pan. Y si admitimos que las cosas valen menos por lo que son que por *el uso* que se hace de ellas, ¿por qué no ir más allá y designar esta «transfinalización» con la palabra verdadera y tradicional de *transsubstanciación*? De este modo, pareceríamos unírnos, pero alejándonos de la Iglesia, a aquellos que antes se acercaban a ella. Sin embargo, es mejor subir las pendientes que bajarlas. Aquí podría aplicarse la otra palabra del Señor: «El que no está conmigo, está contra mí», «el que no acumula conmigo, dispersa» (Mt 12,30). (C. Journet, *La Présence sacramentelle du Christ*, p. 26-28)

convertido en el cuerpo de Cristo, esto solo puede entenderse si ha dejado de ser pan. Su obra recibe la aprobación del concilio de Roma en 1050, por lo que puede considerarse como quien mejor expresa el pensamiento de la Iglesia romana en esa época. Es más que probable que él sea el origen de la formulación impuesta como último juramento a Berengario en 1078¹³ ; el papa Gregorio VII consideraba que el término *substantialiter* constituía la aportación fundamental de esta redacción.

Por lo tanto, era necesario añadir una precisión doctrinal para aclarar el significado de las palabras de Cristo en la Última Cena, a fin de que su profunda verdad se expresara sin ambigüedades. Aquí tocamos el problema de las relaciones entre la Escritura y el magisterio: la frase «*Este es mi Cuerpo*», tomada literalmente, puede interpretarse en el sentido de Berengario o en el sentido realista; el papel del magisterio en este caso es garantizar el sentido auténtico transmitido por la Tradición y conforme al *conjunto* de los datos de la Escritura¹⁴ . Berengario planteará otras objeciones que otros retomarán y que más tarde encontrarán soluciones satisfactorias: la presencia simultánea de Cristo en varios altares, la presencia real de Cristo en un gran número de hostias (Guitmond emplea la comparación de la palabra que llega a un gran número de oyentes), la consagración separada del pan y del vino, lo que implicaría dos Cristos, la permanencia de *las apariencias* (*qualitas y forma* en Lanfranc y Argel, *accidens* en Guitmond). Ya se ve aquí que las negaciones heréticas han permitido avanzar respondiendo a los problemas planteados por la razón, que no eliminan el misterio de la fe, sino que lo asimilan y muestran que no es contradictorio.

A partir de esta época, se puede considerar que los dos primeros cuerpos están unidos, pero surge un nuevo peligro: el interés doctrinal se desplaza de la Iglesia a la Eucaristía para distinguirlos más que antes.¹⁵

3. Las grandes definiciones dogmáticas

3.1 La edad de oro de la escolástica

El término «transubstanciación» entra en la teología en 1140, en un texto atribuido a veces al teólogo Roland Bandinelli, que se convertiría en el papa Alejandro III entre 1159 y 1181. La idea ya se encuentra en Guitmond: habla de *substantialiter transmutari*¹⁶ . Cabe señalar que este término no

¹³ Dz Sch. 700.

¹⁴ Cf. J. Dupont, «Ceci est mon Corps», pp. 1025-1041.

¹⁵ Argel habla de *alterum corpus y proprium corpus* (PL 180, 794 c) y Rupert de DEUTZ en su *De divinis officiis: non duo corpora dicuntur, aut sunt* (PL 170, 35).

¹⁶ PL 149, 1143 c.

se impuso por autoridad, sino porque se reconoció como el más adecuado para defender la verdadera fe (se citaba de manera similar la introducción del término *homoousios* en Nicea). El término *transubstanciación* retoma y precisa el de *conversio* de San Ambrosio, que a su vez traduce el *metabolè* de los griegos. El IV Concilio de Letrán lo introduce en la definición conciliar de su símbolo¹⁷ ; los canonistas lo toman prestado posteriormente de los teólogos. Los concilios posteriores harán lo mismo, consagrando así por el uso los términos y las ideas que los sustentan¹⁸ . Ya estamos lejos de Ratramno y Berengario.

Santo Tomás se impone como el teólogo de la Eucaristía por excelencia. En la frontera entre la leyenda y la historia, se conoce el famoso episodio en el que san Buenaventura, llamado ante el papa Urbano IV junto con santo Tomás, su rival en santidad y humildad, para proponer un oficio de la Fiesta de Dios, rompió sus hojas a medida que el Doctor Angélico leía las suyas. Ciertamente, el tratado de Santo Tomás no es un acto del magisterio, pero la Iglesia se ha inspirado tanto en él que es imposible no mencionarlo brevemente.

Su tratado abarca las cuestiones 72 a 83 de la *Tertia Pars*. Se basa más en las grandes ideas patrísticas que en las Sagradas Escrituras, y utiliza a Aristóteles de forma más discreta que en otros lugares¹⁹ . Sin embargo, la conversión eucarística plantea un problema ontológico: por lo tanto, se ve obligado a recurrir a la división analógica del ser en sustancia y accidente. Lleva el análisis ontológico lo más lejos posible. Esto es a la vez genial y decepcionante, ya que él mismo sabe que el instrumento racional utilizado es insuficiente. Llega a la conclusión de que estas distinciones no excluyen el misterio que solo compete al poder de Dios. La originalidad de su tratado consiste en una aplicación de la doctrina general de los sacramentos al caso particular de la Eucaristía (Q. 73). Explica de manera notable su carácter de signo (Q. 74 para la materia y Q. 78 para la forma) y su realismo (Q. 75-76). Encontramos las ideas queridas por los Padres, ordenadas sistemáticamente: refiere el sacramento al pasado (la Pasión de Cristo), al presente (la unidad del cuerpo místico) y al futuro (los efectos y la gloria futura). Precisa los tres niveles de comprensión sacramental del misterio: *sacramentum* (el signo: las especies del pan y del vino), *res et sacramentum* (el cuerpo y la sangre de Cristo realmente presentes, signos eficaces de la gracia), *res tantum* (lo que se realiza plenamente, la gracia). Su teología proviene más de la vida sacramental de la Iglesia que de la

¹⁷ Dz Sch. 802.

¹⁸ Por ejemplo, el concilio de Florencia (Dz Sch. 1320-1321).

¹⁹ ¿Sería porque sentía que el realismo epistemológico de este no le ayudaba en esta cuestión concreta? Véase la nota 11.

filosofía; es como la asunción de la filosofía del ser (conclusión, Q. 83). Esto es algo que los nominalistas y los reformadores no comprenderán...

3.2 Los reformadores y Trento

Es imposible resumir sucintamente las posiciones reformadas. La impresión general es bastante confusa, ya que cada uno profesaba a menudo opiniones divergentes a lo largo de su pensamiento. Como episodio significativo cabe citar la conferencia de Marburgo de 1529, en la que se reunieron Lutero y Zwinglio. No pudieron ponerse de acuerdo sobre la presencia real. Calvino escribió a Melanchthon estas tristes palabras: «Es de gran importancia que no pase a la próxima centuria ninguna sospecha de las divisiones que hay entre nosotros; porque es ridículo más allá de lo que se puede imaginar que, después de haber roto con todo el mundo, estemos tan poco de acuerdo entre nosotros desde el comienzo de nuestra ^{Reforma}²⁰». Todos están de acuerdo en rechazar la doctrina católica del sacrificio: según ellos, la Eucaristía no es una *obra* mediante la cual el hombre pueda ganarse el favor de Dios. Pero la disputa fundamental se centra en la reiteración del sacrificio de Cristo. Por lo tanto, plantean los problemas filosóficos del tiempo y el espacio. Otra cuestión importante es la identificación de los oblatos con el cuerpo y la sangre de Cristo. Sobre este punto surgen notables divergencias. Calvino, por ejemplo, se mueve en una paradoja irresoluble: por un lado, insiste en el *signo* en su sentido más tenue y espiritual (*figura del cuerpo de Cristo*), de ahí una violenta negación de la transubstanciación, e incluso el rechazo de la antigua noción de conversión²¹; por otro lado, profesa una gran estima por la Eucaristía, mediante la cual

²⁰ K.G. Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1907, pp. 78-97. «Ante las palabras de la Última Cena: *Hoc est Corpus meum*, surgieron las interpretaciones más variadas, más discordantes y, cabe añadir, más fantasiosas. Parecía que, tan pronto como se abandonaba el sentido tradicional y se rechazaba el dogma de la presencia real, se caía en el vacío y ya no se encontraba en el texto, ni en la tradición primitiva de la Iglesia, ningún punto de apoyo para una opinión más que para otra. Los luteranos fueron los primeros en sentir la influencia apologética que sin duda se utilizaría contra ellos a partir de estas divergencias de interpretación, de estas variaciones, en un tema como este. Una vez abandonado el sentido obvio, ya no se sabe dónde detenerse. Estas variaciones ponen en peligro el principio mismo del biblicismo exclusivo. Esto es lo que el luterano André Osiander explicó a Zwinglio en la carta que le dirigió en septiembre de 1527: «Veamos, pues, —exclamaba—, cuánto variáis: Carlstadt entiende así: "Este es mi cuerpo, que es entregado por vosotros". Tú, así: "Esto significa mi cuerpo". Colampade, de esta manera: "Esto es la figura de mi cuerpo". Otro, al que reconoces como uno de los tuyos, así: "Esto que coméis es, se convierte en vuestro cuerpo, el cual, gracias a vuestra fe, ya es mi cuerpo". Otro [*en nota: Théobald Billikan*], que me traicionó con la mayor impudencia, al pasarse a vuestra herejía, de esta manera: «Esto, es decir, esta cosa exterior, es mi cuerpo para vuestras almas, como este pan es para vuestros cuerpos». Otro [*Urbain Rhegius*], cuyo nombre no he retenido, así: «Esto, es decir, el pan en general, es mi cuerpo; se sostiene, ha crecido, se ha aumentado gracias al pan, tal como está escrito: *Eres polvo y volverás al polvo*, en referencia al hombre». [*Conrad Sam*]]. Osiander ya conocía en aquella época cuatro opiniones diferentes a la de Lutero, que distaba mucho de ser la doctrina católica. En el caso de Carlstadt, sus ataques se centran en la palabra *Hoc*; Zwinglio los dirigió a la palabra «*es*», mientras que Colampade los dirigió a la palabra «*Corpus*». En cuanto a Billikan, Rhegius y Sam, atacaron toda la frase para desviarla de su verdadero significado. (C. L'EBRALY, *La Doctrine sacramentaire de Ulrich Zwingli*, Clermont-Ferrand, 1939, p. 70)

²¹ *Institución cristiana*, IV, 17, § 12 sq.

comulgamos con Cristo Salvador no solo por el acto de creer, sino también por el acto de la manducación, diferente del primero²² .

La diferencia esencial proviene de la teología sacramental en general: los católicos dicen que los sacramentos *contienen* la gracia, los protestantes que la *confieren*²³ . La dificultad proviene de una mala interpretación de la transustanciación, según la cual Cristo sufriría un cambio. Calvino no puede concebir una transustanciación que no sea espacial, local; de ahí sus objeciones contra la multilocalización²⁴ . Recordemos las objeciones de Berengario.

Lutero es, en general, menos excesivo. Se jacta de ser, al igual que los papistas, defensor del sentido literal en lo que respecta a la presencia real. Sin embargo, rechaza la transustanciación como tal, en nombre del fundamentalismo bíblico: san Pablo habla del *pan que partimos*. Por lo tanto, habla de la presencia simultánea de dos sustancias: el cuerpo de Cristo está con, en y bajo el pan, y las tres preposiciones se emplean indistintamente. Por eso se llama a esta doctrina «impanación» (*Christus impanatus*).

Los decretos del Concilio de Trento constituyen la respuesta a todos estos errores. Hay principalmente dos series, separadas por unos diez años:

- sobre la Eucaristía: sesión XII sobre la presencia real (11 de octubre de 1551)
- sobre el sacrificio de la misa: sesión XXII (15 de septiembre de 1562)

La sesión XXI, del 16 de julio de 1562, aportará precisiones sobre la comunión bajo las dos especies y la comunión de los niños.

Se nota que los Padres conciliares se sitúan en un contexto escolástico, pero evitan entrar en el meollo de las controversias teológicas. Quizás eran conscientes de estar hablando al final de una cierta decadencia de la teología de la Eucaristía que había comenzado en el siglo^{XIV}, en particular con Ockham. Los reformadores tendrán fácil tarea denunciar lo que ellos creen que es la teología católica y que a menudo no era más que una caricatura de ella²⁵ .

3.2.1 La presencia real

²² *Op. cit.*, IV, 17, § 5.

²³ «El sacramento es, en definitiva, un signo exterior, querido e instituido por Dios para suplir la debilidad de nuestra fe, y que debemos observar para que Dios nos conceda, directamente y desde lo alto, la gracia prometida» (Y. CONGAR, *Vraie et fausse Réforme de l'Église*, París, 1969, p. 391).

²⁴ *Op. cit.*, IV, 17, § 17 y 30.

²⁵ La transustanciación vista como un medio milagroso por el cual el cuerpo y la sangre de Cristo se colocan en la hostia y el cáliz, segunda inmolación de Cristo en la Eucaristía, insistencia exagerada en sus frutos, su eficacia, etc. Encontramos aquí un desafortunado defecto de un lenguaje similar al que el cardenal Humbert oponía a Berengario: *el cuerpo de Cristo manipulado, partido, triturado por los dientes de los fieles* (Dz Sch. 690).

El dogma de la *presencia real* se expresa con la mayor claridad posible en el canon 126. Define la realidad y la integridad de la presencia de Cristo en la Eucaristía (*totum Christum, vere, realiter et substantialiter*: Cristo está íntegramente presente donde hay una parte de su Ser glorificado). También explica el modo de presencia con sus fundamentos bíblicos y tradicionales. Aquí solo hay una voluntad de reafirmación global, y no de responder a cada error en detalle. La presencia de Cristo es una presencia aparte, imperceptible para los sentidos; se trata de un cuerpo vivo, pero despojado de todos sus accidentes materiales²⁶.

3.2.2 La transubstanciación

La transubstanciación, como hecho productivo de la presencia real: canon 2²⁷. Se afirman dos cosas: después de la consagración, solo quedan las apariencias del pan y del vino. Se salva así el sentido literal de las palabras de Cristo. Pero hay una nueva realidad que solo la fe da a conocer. Por el poder divino de las palabras de Cristo, su cuerpo y su sangre toman el lugar del pan y del vino. A continuación, se produce un cambio de sustancia, llamado propiamente transubstanciación. Sin embargo, el concilio deja campo libre a las teorías teológicas para explicarlo. Esta definición proviene casi palabra por palabra de santo Tomás (IIIa, q.75, a.4). Por lo tanto, hay tres términos que deben conservarse más allá de los sistemas. Son:

- cambio (*conversio*)
- cambio de una sustancia en otra sustancia
- cambio que deja subsistir las apariencias primitivas

Los franciscanos y los dominicos se enfrentaron, distinguiendo a grandes rasgos dos teorías, pero el concilio no tomó partido²⁸.

3.2.3 Modo de presencia

Cristo está presente íntegramente bajo cada especie y cada partícula: canon 3²⁹. Esto no es más que una simple consecuencia del canon 1: después de la Eucaristía en general, se afirma la presencia de Cristo en cada especie. La humanidad de Cristo es inseparable de su divinidad en virtud de la unión

²⁶ Dz Sch. 1636.

²⁷ Dz Sch. 1652.

²⁸ Bellarmino habla de *adductio* (*Controv. de Eucharistia* 1, 18): la sustancia del pan desaparece, expulsada por la del cuerpo de Cristo. Pero santo Tomás denuncia la imposibilidad de esta posición (IIIa, q. 75, a. 2). En Suárez (*Replicatio de Eucharistia*, disp. 50, sect. 4, 10): transmutación de la sustancia sin aniquilación ni producción. El texto del canon es más sencillo: la consagración parece no cambiar nada en el pan. En realidad, todo cambia, excepto las apariencias.

²⁹ Dz Sch. 1653.

hipostática; por lo tanto, es Cristo entero, en gloria, quien se hace presente bajo cada especie. Una precisión de san Buenaventura aclara una dificultad: el alma está entera en el cuerpo que anima, y entera en cada una de las partes del cuerpo; es coextensiva al cuerpo, aunque no está limitada por él³⁰. Lo mismo ocurre con el cuerpo eucarístico de Cristo: este último no tiene dimensión como el alma y, por lo tanto, no está sujeto, como el pan, a las leyes de los cuerpos que ocupan una porción de espacio. El canon no va más allá del concilio de Florencia³¹. Aquí se trata de una necesidad práctica: cada vez que se vea una partícula o una gota de sangre consagrada, se sabrá que se está recibiendo a Cristo en su totalidad.

3.2.4 Permanencia de la presencia real y consecuencias

Permanencia de la presencia real y consecuencias: canon 4³². Los reformados pretendían en general restringir la presencia real —cuando creían en ella— al uso del sacramento: Cristo solo está presente durante la comunión, ya que la promesa de Cristo solo se dirige al hombre que la recibe (*tantum in usu*). Por lo tanto, seguimos aquí para el tiempo lo que se ha dicho para el espacio en el canon anterior: el cambio permanece mientras las especies no se alteren sustancialmente. El canon 6³³ habla del culto de latría dirigido a Cristo como a Dios mismo: se adora a Cristo en todas partes donde está presente, no solo en la comunión, sino también en otras formas, las más solemnes de las cuales son la fiesta de Corpus Christi, las procesiones y la adoración pública, y las más íntimas, las que se refieren a la reserva sagrada, en particular para la comunión de los fieles en caso de necesidad (retomando en este punto el canon 13 de Nicea: el argumento de la tradición es, por tanto, importante aquí).

En conclusión, de esta visión general se desprende que, al igual que en la liturgia, Trento no innovó, sino que solo ordenó y precisó. Los textos pretenden disipar las ambigüedades, precisar lo que es necesario para salvaguardar la fe, evitando cuidadosamente las polémicas estériles. Si nos hubiéramos quedado con las claras explicaciones de la gran escolástica (presencia *per modum substantiae*, por ejemplo), habríamos evitado las complicadas y arriesgadas teorías de los comentaristas posteriores. Una preocupación excesiva por el realismo frente a los reformadores conducirá a teorías *inmolacionistas* o, por el contrario, a excluir toda idea de inmoción, incluso no

³⁰ *En IV Sent.*, IV, dist. XII, p. 1 dub. IV.

³¹ Dz Sch. 1320.

³² Dz Sch. 1654.

³³ Dz Sch. 1656.

sangrienta³⁴ . Otros ensayos de explicación de tipo cartesiano rechazarán la filosofía escolástica; condenados al fracaso por ello, hoy en día nadie los retoma.

Hay que esperar hasta el siglo^{XX}, tras el movimiento litúrgico, para encontrar otras intervenciones del magisterio³⁵ . Su Santidad Pío XII, en la encíclica *Mediator Dei*, registra los avances positivos del movimiento litúrgico, pero recuerda con firmeza la doctrina tradicional: la transsignificación y la transfinalización se declaran insuficientes para dar cuenta del misterio³⁶ , y se reafirma la transubstanciación, en el sentido de cambio que afecta a la realidad ontológica del pan y el vino³⁷ . A raíz de los descubrimientos de la física atómica, que analiza la materia en su estructura íntima, la encíclica *Humani Generis* se pregunta si esto plantea un problema para la transubstanciación. Descartes y sus sucesores ya habían buscado una explicación física (inclusión corporal de Cristo en las dimensiones de la hostia o aplicación de una antropología dualista a los sacramentos, el alma de Cristo informando la materia del pan y del vino). El Papa opta por mantener las categorías escolásticas. El Concilio Vaticano II retoma y desarrolla el texto de *Mediator Dei* en su capítulo 7 de la constitución sobre la liturgia³⁸ .

4. Culto y ritos

La fe de la Iglesia, reflexionada y definida en su más alto grado, solo es percibida por la mayoría de los fieles en su oración pública y su predicación. La liturgia es, por tanto, de vital importancia para el buen pueblo de Dios. Pío XI decía que puede considerarse como el primer acto del magisterio ordinario y que la presencia sacramental de Cristo *organiza e informa* esta oración de la Iglesia. Los últimos cánones del Concilio de Trento muestran claramente que las nociones teológicas requieren una aplicación litúrgica³⁹ .

Los *Ordines romani* codificaron desde hacía mucho tiempo las solemnidades de la misa y la celebración de los sacramentos. En la época de las controversias carolingias, el gran emperador, con la ayuda de Alcuino, los había impuesto como normas en su imperio, en particular a través del sacramentario de Adriano. Poco después se consagraría la *fusión de ambos usos*, que sería

³⁴ Cf. J.H. Nicolas, Op.cit., p. 918.

³⁵ Podríamos citar el decreto *Lamentabili* de San Pío X, en el que condena esta propuesta modernista: «En lo que San Pablo relata sobre la institución de la Eucaristía, no todo debe tomarse históricamente» (Dz Sch. 2045).

³⁶ Lo mismo ocurre en *Mysterium fidei*, de Pablo VI, que cita a Trento en relación con la transubstanciación (G. Dumeige, *La Foi catholique*, 795,3).

³⁷ Dz Sch. 3840.

³⁸ Dz Sch. 4007 @ 3840.

³⁹ Por ejemplo: Dz Sch. 1643 sq. y sobre todo 1744 sq., con los cánones correspondientes.

potentemente impulsada por Cluny y las reformas monásticas, donde se unen el antiguo hieratismo romano y la exuberancia de los ritos galicanos. Todo ello se organiza en simbiosis con la cristiandad medieval. Desde la paz constantiniana, es decir, mucho antes, el culto a los santos permite a los obispos y a la Iglesia «ofrecer su propia definición de la comunidad urbana y proporcionar los rituales que contribuirán a manifestar esta definición⁴⁰» (»). La Iglesia llega a identificarse prácticamente con el conjunto de la sociedad organizada. Por eso, la tradición de la era patristica con sus *tres cuerpos* recupera una importancia creciente: las reliquias colocadas bajo la mesa del altar son el signo de la integración de esta sociedad en una estructura arquitectónica y mental unificada. Tanto en Oriente como en Occidente se desarrollan las interpretaciones alegóricas del misterio eucarístico en general y de los ritos que lo expresan en detalle⁴¹. Es en la época del renacimiento carolingio, cuando Occidente se consolida en la estructura feudal, cuando Pascasio y Ratramno establecen su teología de la Eucaristía. La misma época ve imponerse, desde el siglo IX hasta el XI, una innovación significativa: el paso del pan leudado al pan ácimo⁴², descartando a partir de entonces las ofrendas en especie y el pan elaborado directamente por los fieles en favor de un pan *especializado*, considerado más adecuado para expresar la pureza y la santidad de la Eucaristía, a la que ahora solo se accede con temor y temblor. Así se desvanece toda una red de relaciones sociales que se había mantenido durante más de 800 años, manteniendo un vínculo directo entre los alimentos terrenales y el pan de los ángeles, el trabajo de los laicos y el ministerio de los clérigos. La consecuencia será que se llegará al punto culminante de un alejamiento de la comunión eucarística, movimiento iniciado desde el comienzo de la era constantiniana, al enfriarse poco a poco la piedad con el fin de las persecuciones. Solo los consagrados serán la excepción, de modo que el cuarto concilio de Letrán tendrá que imponer, por vía de obligación canónica, la comunión pascual al menos una vez al año. A largo plazo, la piedad popular no podía sino sentirse frustrada, buscando lo maravilloso en todas sus formas. Es en este momento cuando aparece el gesto de la elevación como el rito que muestra a Cristo más contemplado que recibido. Las reacciones teológicas son el eco de este contraste: realismo excesivo o espiritualismo desencarnado. Aquí y allá, los milagros eucarísticos mantienen un cierto clima de fervor. Este gesto central de la misa, que surge en medio del silencio del canon, subrayado por el incienso y las campanas, armoniza con la elevación de los grandes santuarios y de esa catedral del pensamiento que constituye la teología escolástica. Es significativo que sea París, uno de los centros más importantes de la reflexión

⁴⁰ P. Brown, *Le Culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, París, 1984, pp. 20, 21 y 59.

⁴¹ Véase J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, p. 119 sq.

⁴² J.A. Jungmann, *Op.cit.*, p. 117.

teológica de la época, el que introduzca por primera vez este uso, en los últimos años del ^{siglo XII}. Todo este caldo de cultivo, portador a la vez de cultura urbana, alta intelectualidad y liturgia refinada, es propicio para el florecimiento de la Fiesta de Dios. «Litúrgicamente, brota primero como una amplificación, en el coro, del gesto de la elevación; y, en la nave, como una orquestación a escala colectiva de una actitud de adoración que se constituyó primero en el ejercicio individual de la piedad. Todo ello con los nombres de Urbano y Tomás como emblemas vivos en la historia⁴³» «De hecho, el ceremonial alcanza, en la encrucijada entre el románico y el gótico, una perfección que lo hará perdurar más allá de la ruptura de la Reforma».

El entorno en el que creció Juliana de Cornillon era el de los beguinajes, comunidades femeninas de esposas y viudas abandonadas por sus maridos en las cruzadas. Este entorno debía mucho a la piedad sensible de los místicos renanos, donde la oración solía manifestarse en éxtasis y exaltaciones de todo tipo, cuyo polo de atracción se convirtió rápidamente en la santa reserva. Así, por contagio, lo que al principio era un culto muy privado tiende a hacerse público, integrando en una nueva piedad, demostrativa y ordenada, a toda una sociedad, hasta entonces feudal, pero sacudida por el auge de los municipios y los trastornos económicos. Se trata, pues, de dar a este movimiento un alcance religioso y simbólico, una representación cristiana para intentar consolidar todo el edificio. Por otra parte, el príncipe-obispo de Lieja nos sugiere un paralelismo bastante claro, muy significativo de sus intenciones. Podríamos resumirlo brevemente así:

Una vez al año, públicamente y en todas partes, la fiesta del Cuerpo de Cristo será para la fiesta de sus santos lo que la presencia real es para el culto a los santos todos los días, en lugares singulares o privados.⁴⁴

Lo que San Ambrosio y San Agustín hicieron en su época al integrar el culto a los santos en el culto cristiano para dar sentido a una sociedad en desintegración, Robert de Thourotte y Urbano IV, ante un problema similar, harán lo mismo nueve siglos más tarde, desarrollando el sentido de la Eucaristía abandonada y dándole una dimensión popular. Tanto unos como otros cristianizan movimientos muy profundos que luego actúan como factores de cohesión sobrenatural. Asistimos así al paso de formas rurales, feudales y monásticas a una sociedad ya cristianizada, pero en un contexto de ciudad naciente, mercantil e intelectual, donde las órdenes mendicantes pronto reinarán como amos. Por otra parte, no es raro que las reliquias y los santos formen parte de la procesión del Corpus Christi. Esta recorre la ciudad de forma circular, con cuatro repositorios en los puntos

⁴³ C. Macherel y J. Steinauer, *L'Etat de Ciel*, p. 90.

⁴⁴ C. Macherel y J. Steinauer, *L'Etat de Ciel*, p. 91.

cardinales, emblemas de unidad que delimitan un espacio sacralizado. El corazón de la procesión se organiza en un plano concéntrico alrededor del Santísimo Sacramento, rigurosamente jerarquizado según un orden de prestigio y una clasificación precisa⁴⁵. Al igual que en los altares, la presencia de los santos, en forma de huesos fragmentados, realmente muertos, contrasta simétricamente con otra presencia, la carne de Cristo realmente viva y gloriosa. Por lo tanto, no solo se representa aquí la ciudad terrenal en su valor efímero y su mortalidad, sino también la gloria de los santos, patronos y protectores, que rodean al Cordero inmolado de la Ciudad Santa. Por otra parte, se sabe que era costumbre en aquella época colocar, a falta de reliquias en la tumba de los altares, una hoja del Evangelio o una hostia consagrada, como culminación y cierre de todo lo que acabamos de decir.

Algunos abusos de esta dimensión de la encarnación darán lugar a rechazos masivos por parte de los reformadores. Descartarán sin distinción no solo el sacrificio eucarístico y la presencia real, sino todo lo que manifieste de cerca o de lejos la visibilidad de Dios en este mundo⁴⁶. Por eso las iglesias surgidas de la Reforma no tienen liturgia propiamente dicha: esta obstaculizaría la pureza de la oración y no sería más que un parásito en la relación con Cristo. La respuesta católica será el barroco triunfante, bañado en oro y luz, que manifiesta el optimismo fundamental de una Contrarreforma que devuelve a la catolicidad un lugar honorable en Occidente. Una expresión consumada de esta mentalidad se encuentra en el comentario a los textos conciliares de Trento: «Es necesario que la verdad, victoriosa sobre la mentira y la herejía, afirme su triunfo, para que sus adversarios, testigos de tal esplendor y alegría en toda la Iglesia, o bien confiesen su debilidad y su derrota y se sientan confundidos, o bien, embargados por la vergüenza, vuelvan a mejores

⁴⁵ «En toda la historia de las religiones, y por lo tanto también aquí, el número cuatro simboliza los cuatro puntos cardinales, es decir, el universo entero, el mundo en el que vivimos. Por eso se daba la bendición hacia los cuatro puntos cardinales: así se quería colocarlos totalmente bajo la protección del Señor eucarístico. Los cuatro Evangelios expresan lo mismo. [] El principio es para el todo, al proclamarlo, se impone en cierto modo el aliento del Espíritu Santo a los cuatro vientos para que los penetre y los convierta en salvíficos. Se proclama que el mundo es el lugar de la Palabra creadora de Dios y se somete la materia al poder de su Espíritu. [] ¿No es hermoso ver cómo se establece aquí una relación entre el pan nuevo, es decir, el pan eucarístico, y el pan de cada día, y en cada pan de cada día hay el misterioso recuerdo de Aquel que quiso convertirse en nuestro pan a todos? Así, la liturgia se abre a lo cotidiano, a nuestra vida y a nuestras preocupaciones terrenales; sale del recinto de la Iglesia porque abarca realmente el cielo y la tierra, el presente y el futuro. ¡Cuánto necesitamos este signo! (J. Ratzinger, *La celebración de la fe*, p. 127). Hay que leer las tres meditaciones que el autor propone aquí, partiendo, por otra parte, del comentario de un texto del Concilio de Trento: «La fiesta de Dios debe actuar contra la capacidad de olvido del hombre; debe hacerlo agradecido y evoca lo que es común, la fuerza unificadora que engendra la mirada puesta en el único Señor». (Id., p. 123).

⁴⁶ A modo de ejemplo, he aquí lo que dice el reformador Pierre Viret en Lausana: «No hay criatura tan pequeña, que permanezca en su ser y perfección, que nos enseñe y nos muestre mejor el poder, la sabiduría y la bondad de Dios que todas las imágenes del mundo. Incluso un árbol, aunque dé fruto, nos da testimonio del poder y la bondad de Dios, a los que no representa en absoluto, pero cuando se convierte en imagen, es completamente maldito y no da fruto alguno y solo sirve para la idolatría y la maldad». De ello saca la siguiente conclusión: «La verdadera Iglesia de Jesús rechaza las invenciones humanas y, principalmente, las imágenes que Dios ha prohibido tanto». (G. Bavaud, *La dispute de Lausanne*, p. 11 y ss.)

sentimientos⁴⁷ Pero ya está todo dicho en cuanto a posibles reacciones⁴⁸ . La defensa de la verdad católica lleva a exaltar la presencia real y el sacerdocio, dejando en segundo plano la participación de los fieles, espectadores deslumbrados (¿es siempre una no participación?) de un teatro sagrado en el que no se escatima nada para magnificar al Rey de reyes⁴⁹ . Ostenedores, repositorios, cuarenta horas y exposiciones solemnes compiten en esplendor, mientras que la comunión se distribuye generalmente fuera de la misa: exactamente lo contrario de las posiciones reformadas.

Un aspecto positivo de la diferencia entre la liturgia romana tradicional y el espíritu de la época fue que los intentos por sustituirla apenas tuvieron éxito, salvo algunos ensayos efímeros y marginales, inspirados por ejemplo en el jansenismo⁵⁰ . Dom Guéranger, en Francia, fue desde el principio un decidido adversario de las liturgias neogregorianas, de modo que en 1860 la mayoría de las diócesis francesas habían retomado la liturgia romana. Nuestro siglo está marcado por el movimiento litúrgico. Probablemente no somos suficientemente conscientes de la revolución que ha supuesto en la práctica litúrgica de la Iglesia: incluso entre los más tradicionales, ciertas formas de actuar, hoy en día aceptadas, habrían sido simplemente impensables hace menos de un siglo. Si bien a veces somos testigos entristecidos de ciertos abusos debidos a interpretaciones fantasiosas del último concilio, no se puede negar decentemente la contribución que este ha supuesto para la piedad de los fieles⁵¹ .

Conclusión

Las dificultades intelectuales y teológicas, las variaciones y las inevitables inadecuaciones de la expresión litúrgica no son más que la otra cara de la grandeza del misterio. ¿No es acaso natural que una realidad tan grande como la Eucaristía se vea continuamente expuesta a deformaciones, herejías, abandonos e incomprensiones, pero también a triunfos, penetraciones luminosas y manifestaciones deslumbrantes?

Desde la humilde fidelidad de la adoración silenciosa hasta las solemnidades anuales en las que participa toda una sociedad en los países católicos, asistimos a una fascinación inagotable,

⁴⁷ Dz Sch. 1644.

⁴⁸ Cf. J.A. Jungmann, *Op.cit.*, p. 183.

⁴⁹ En la consagración de la catedral de Salzburgo en 1628, se ejecutó una misa de Benevoli, con dos coros de ocho voces y orquestas correspondientes, es decir, un total de cincuenta y tres voces. (J.A. JUNGSMANN, *Op.cit.*, p. 191)

⁵⁰ Es cierto que, sobre todo en el siglo^{xviii} en Francia, asistimos a la proliferación de ritos neogalicanos. Pero eso no invalida nuestro argumento: por un lado, apenas afectan a las estructuras de la liturgia y, por otro, la Tradición misma será más fuerte. Tanto es así que lo que no se ajusta a ella apenas perdura...

⁵¹ Esto ya lo constató, mucho antes del concilio, el papa Pío XII en su encíclica *Mediator Dei*, 2^a parte, II, 3 .

capaz de conmover a lo largo de los siglos a toda alma de buena voluntad. Sin embargo, hay que permanecer humilde ante cualquier logro, cualquier reconquista, cualquier mejor comprensión. Lo que dice el padre de Lubac sobre la teología puede aplicarse también a la expresión del misterio litúrgico: «No hay que olvidar que un deshielo no es un comienzo absoluto. Supone que algo se había congelado, que antes estaba caliente y vivo. En efecto, hay un ritmo del espíritu, como hay un ritmo de la naturaleza. Ambos tienen sus puntos muertos y sus inviernos. Solo que lo que hace posible la ilusión que queremos combatir es que, en el ritmo del espíritu, a diferencia del ritmo de la naturaleza, cada deshielo, cada «palingenesia» es una metamorfosis. Las primaveras se suceden, pero no se parecen entre sí. Lo que renace no reproduce simplemente lo que había perecido al final de la última estación. Es una flor de otra esencia, es un fruto de otro sabor. El espíritu es más inventivo que la naturaleza... Quizás debemos desconfiar de cierta creencia más orgullosa que ilustrada en un tipo único de inteligencia, como en un tipo único de civilización, ambos definidos siempre por aquel al que actualmente nos vinculamos... Una cierta filosofía simplista... cuya premisa se asemeja extrañamente a la tesis defendida hace poco por el Sr. Brunschvicg sobre las «edades de la inteligencia»: la diferencia entre una y otra consiste únicamente en el hecho de que el certificado de llegada a la edad adulta se entrega a la razón unos siglos antes...⁵²»

El perfeccionamiento de la teología va acompañado del enriquecimiento de la liturgia. Pero su desarrollo no es estrictamente paralelo, aunque presenta numerosos puntos de contacto: la verdad reflexionada no puede ser otra que la verdad rezada⁵³. A veces, una precede a la otra. La historia muestra en general, me parece, que *lex orandi* precede a *lex intelligendi*, si no a *lex credendi*: se puede entender que la fe se viva primero, se contemple globalmente para dar vida al cuerpo de la Iglesia, que es lo primero según la intuición de los Padres; porque la Eucaristía es transmitida por la Iglesia y no podría serlo sin Ella⁵⁴. Y comprendemos que la Iglesia, en su dimensión histórica como en su actualización del eterno *hodie* de Dios, es la garantía de esa Presencia inefable que permanece para siempre en el corazón de su fe.

En este sentido también, el verdadero sujeto de la liturgia es la Iglesia, como *communio sanctorum* de todos los lugares y todos los tiempos. De ello se derivan las tres dimensiones ontológicas en las que se despliega: el cosmos, la historia y el misterio. Se opone a la liturgia *de grupo*, que «no es cósmica, sino que obtiene su vida de la autonomía del grupo. No tiene historia: lo

⁵² H. de Lubac, *Op.cit.*, p. 365 y ss.

⁵³ Cf. J. Ratzinger, *Op.cit.*, p. 33 y ss. El capítulo titulado «Forma y contenido de la celebración eucarística» analiza muy bien esta relación. Véase también la encíclica *Mediator Dei*, 1ª parte, IV: «Progreso y desarrollo de la liturgia».

⁵⁴ Cf. las muy pertinentes observaciones del cardenal Ratzinger en *Un canto nuevo para el Señor*, p. 155 y ss.

que la caracteriza es precisamente la emancipación con respecto a la historia y el hacerlo por uno mismo, aunque se utilicen decorados históricos. Y no conoce el misterio, porque todo se explica y debe explicarse. Por eso, el desarrollo y la participación le son tan ajenos como la obediencia que abre a un sentido que supera lo meramente explicable.⁵⁵ ».

En el corazón de la Iglesia y de su liturgia está la presencia real de Cristo glorioso, que se entregó en sacrificio y como alimento por amor a su Padre y a los hombres, sus hermanos. El centro de la historia, el punto de no retorno, se sitúa a la vez fuera del tiempo y dentro del tiempo, entre el Jueves Santo y la mañana de Pascua. La meditación de la gran oración de la Iglesia nos permite vislumbrarlo a lo largo de los siglos, nos permite comprenderlo lo suficiente como para caminar hacia la montaña del Dios vivo, donde Él será todo en todos.

⁵⁵ J. Ratzinger, *Op. cit.*, p. 158.