

Implicaciones morales de la celebración de la misa para el sacerdote

Don Dario Composta, S.D.B.¹

I - Introducción

Su invitación a tratar «Las implicaciones morales de la celebración de la Misa para el sacerdote» permite evocar horizontes muy luminosos en torno a los dos polos que son la santidad subjetiva del celebrante y la sacralidad objetiva de la Santa Misa.

No se puede estudiar el Misterio eucarístico desde el punto de vista teológico eludiendo su influencia sobre la persona del celebrante y sin abordar el fundamento y la intensidad de esta vida moral del sacerdote; ¿se trata de una vida moral simplemente humana o sobrenatural? Y si hay que considerarla sobrenatural, ¿cuál debe ser su grado? ¿Es suficiente la moral de la ley natural según el Decálogo, o debe el sacerdote practicar la moral superior de los consejos evangélicos y de las Bienaventuranzas según el Sermón de la Montaña? O si se trata de una moral superior, ¿se puede pensar que es propia del sacerdote como ministro, o del sacerdote como miembro del clero, o finalmente como celebrante?

Estas son las diferentes cuestiones que se abordarán a lo largo de esta comunicación.

II - Religión, moral, espiritualidad

En primer lugar, debemos abordar la relación entre la religión en general y la moral. Esta cuestión me parece interesante para refutar ciertas teorías filosóficas o teológicas según las cuales habría que oponer, en cierto modo, la religión y la moral.

Emmanuel Kant, en las «Observaciones generales» de su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, afirma que no es necesario que los hombres sepan «lo que Dios hace o no hace por su salvación». En otra obra, *La crítica de la razón práctica*, añade estas palabras

: «Incluso el amor a Dios puede suponer un peligro para la moral, ya que podría degenerar en superstición (*Pfaffentum*)». ²

Esta feroz oposición entre religión y moral fue matizada por Rudolf von Otto; la religión es un fenómeno humano autónomo que brota del espíritu como una categoría ajena a la moral, ya que se reduce a la emoción irracional de lo «sagrado» (*das Heilige*), es decir, del *numinoso*, que produce en el alma dos sentimientos: el asombro (*Fascinans*) y el terror (*Tremendum*). Otto no reconoce (al igual que Kant) al cristianismo ningún valor moral, por lo que, en consecuencia, no requiere sacerdotes, sino magos, hechiceros no sujetos a ninguna moralidad. ³ Más sorprendente es la teoría teológica de Paul Tillich, quien sostiene que la moral es contraria por naturaleza a la sacralidad del Misterio cristiano n. ⁴

¹ Conferencia pronunciada en el I Coloquio del C.I.E.L., Versalles – Gap, del 4 al 6 de octubre de 1995.

² Emmanuel KANT: *Kritik der praktischen Vernunft* I, 1, 3

³ Rudolf VON OTTO: *Das Heilige*, trad. ital. Bolonia, 1926.

⁴ Paul TILLICH: *The Dynamics of faith*, Nueva York, 1952.

Si volvemos a la filosofía pagana de los antiguos, nos sorprende descubrir un deseo y una preocupación más cercanos a las exigencias de la moral cristiana; basta con mencionar a Platón y Aristóteles; uno considera la moral como una asimilación a Dios (*homoiosis toi Theoi*, Prot. 360 6); el otro piensa en la moral como una especie de inspiración divina (*mantéia*, Ética a Eudemo, 1215 a 5) que produce una cierta felicidad que acerca al hombre, por imitación, a la dicha de los dioses (Ética a Nicómaco, 1101 a 20-21).

Muy diferente es la concepción cristiana de la moral: es una condición esencial para obtener la salvación y obliga a los bautizados a observar la ley natural de los mandamientos. La adquisición de las virtudes no completa, sin embargo, el ideal cristiano, como era el caso del *spoidaîos anér*, el hombre seriamente comprometido de Aristóteles (Ética a Eudemo, 1215 a 5 av.): Jesús, en su encuentro con el joven rico, pide, por supuesto, la obediencia a la ley natural del Decálogo, pero este es el punto de partida de un «camino» (en griego, la palabra *hodos*) superior que se eleva hasta los siete dones del Espíritu Santo: sabiduría, inteligencia, ciencia, consejo, temor, piedad y fortaleza.

Como nos enseña santo Tomás de Aquino: «*dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum*» (I, II, 68, 1). Nos advierte que las virtudes naturales pertenecen al orden de la recta razón; mientras que los dones son concedidos por Dios como impulsos externos y como instintos divinos. Son superiores a la naturaleza y son necesarios para la vida eterna (*ibid.* II, II, 89, 2) y, en cierto sentido, son superiores en dignidad y excelencia a las virtudes naturales (I, 69, 8).

Pero eso no es todo: santo Tomás añade que el cristiano se perfecciona moralmente mediante la práctica de las bienaventuranzas evangélicas, predicadas por Jesús en el Sermón de la Montaña; son *hábitos* que sustentan los dones y que nos hacen participar (*inchoatio*) ya en esta vida en la vida eterna (I, II, 69, 8).⁵

Estos son los fundamentos de la moral cristiana, que evidentemente se aplican a los sacerdotes en su calidad de cristianos. Pero esta conclusión parece demasiado simplista, ya que el sacerdote no puede predicar la dignidad sin dar ejemplo de una moral más elevada y específica.

La vida del sacerdote no es solo una sucesión de actos virtuosos, sino que debe ser más bien como una liturgia viva, cuyo fundamento propone san Pablo en la epístola a los Romanos. El Apóstol exhorta a los cristianos en general a «ofrecer sus cuerpos como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios» (Rom. 12, 1), es decir, que se considera a la persona en su totalidad en su compromiso concreto y existencial, en un culto conforme a la razón, en griego *logikè latreía* (Rom. 12, 1).⁶

Pero como cada sacramento produce una perfección específica, es importante tenerla en cuenta para la espiritualidad del sacerdote; la vida moral del sacerdote consiste, por tanto, en una espiritualidad

⁵ Se comprenderán entonces las reacciones de algunos moralistas posconciliares que, escandalizados por ciertas tendencias inmanentistas, se han «convertido» a la verdadera concepción de la moral evangélica. Véase Ph. DELHAYE: *Discerner le bien du mal dans la vie morale et sociale*, Cambrai-les-Tours, 1979; para una explicación de la oposición entre «La morale de la foi» y «La morale autonome», cf. A. GRAZIEUX, *Morale de la foi et Morale autonome*, Lovaina, 1995).

⁶ Véase Ugo VANNI S.J.: «La figura del sacerdote presbítero en el Nuevo Testamento», en AA.VV.: *Identidad y misión del sacerdote*, Roma, 1994, p. 26

propia del orden sagrado .⁷ Mientras que el bautismo fundamenta la espiritualidad del cristiano, incluido el sacerdote, el orden sagrado fundamenta la espiritualidad sacerdotal.

III - El ministerio del sacerdote

El tema que tratamos se refiere a la espiritualidad del sacerdote en el altar, en la que podemos distinguir las tres dimensiones siguientes: el ministerio sagrado, el *estatus* clerical y la identidad nupcial (según la expresión del padre James Francis Staf^{ford}⁸), es decir, su unidad con Jesucristo tras la consagración (*in persona Christi*).

La cuestión así planteada implica un enfoque bastante complejo; el sacerdote-ministro lleva a cabo en el altar ceremonias reguladas por el derecho litúrgico: la predicación, las oraciones litúrgicas, los cantos, las inclinaciones, las signaciones de la cruz, las exhortaciones a la oración, etc. ¿Se puede abordar la espiritualidad del sacerdote como ministro, como ejecutor de las prescripciones litúrgicas de la Misa?

En respuesta a esta pregunta, santo Tomás de Aquino nos brinda su ayuda doctrinal: propone una distinción entre la personalidad estrictamente eclesial del sacerdote y su personalidad sacerdotal.

La personalidad eclesial se revela cuando el sacerdote sigue las indicaciones rituales. La personalidad sacerdotal se plenifica en el momento de la consagración. He aquí las propias palabras de santo Tomás de Aquino: «*Sacerdos in missa, si orationibus quidem loquitur, in persona Ecclesiae agit, in cuius unitate consistit. Sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cuius vicem in hoc gerit ordinis potestatem*» (S. Theol III, 82, 7) «El sacerdote, en las oraciones que pronuncia en la misa, habla en efecto en nombre de la Iglesia, porque se mantiene en su unidad. Pero en la consagración del sacramento, habla en nombre de Cristo, cuyo papel desempeña entonces por su poder de orden». *Suma de santo Tomás de Aquino*, traducción de A. M. ROGUET, *La Eucaristía*, París

- Tournai - Roma, Le Cerf, 1967, p. 188). Las expresiones latinas «*in persona Ecclesiae*», «*in persona Christi*» son evidentemente más técnicas; contienen un matiz que remite más a la función que a la persona .⁹

Sea como fuere, hay que señalar, con santo Tomás, que ambas personalidades pueden distinguirse claramente en el caso de que un sacerdote herético o cismático celebre la Misa: por un lado, cumple su función sacerdotal al consagrar válidamente la Eucaristía; por otro, está separado de la Iglesia y, por lo tanto, celebra la Misa fuera de la *communio Ecclesiae* (S. Theol. *Ibid.*), fuera del servicio de la comunidad de los creyentes. Un sacerdocio (*hieràteuma*, 1 Pe 2, 4-10) es verdaderamente

⁷ San Tomás de Aquino nos enseña: «*Gratia sacramentalis supermenti consequendum, sicut dona et virtutes super gratiam addere viactus perficiendos*» (S. Theol. III, 62,2).

⁸ Mons. James Francis STAFFORD: «*Il fondamento eucaristico del celibato sacerdotale*», en AA.VV.: *Identità e missione*, op. cit., p. 202; el autor refiere la nupcialidad a la alianza entre el sacerdote y Jesucristo, el segundo Adán, que actúa por medio del sacerdote («*in persona Christi*»).

⁹ Tras el Concilio Vaticano II, algunos teólogos exageraron la función a expensas de la condición. Así, como dice el card. J. Ratzinger: «la función» amenaza «el ser» del sacerdote (cit. por A. Feuillet: *Le Sacerdoce du Christ et ses ministres*, París, 1972, p. 85)

ministerial cuando ambas personalidades se unen en la misma realidad de Jesucristo, Cabeza de la Iglesia.

La función ministerial del sacerdote no es solo exterior, sino también simbólica cuando el sacerdote, con el boato de las vestiduras y los gestos, introduce y expone la realidad del Misterio, suscitando sentimientos de caridad, reverencia, dolor, adoración, etc .¹⁰

¿Qué ocurre si se subraya excesivamente el simbolismo o, peor aún, si se intenta avivar el *pathos* religioso de la asamblea? Nos encontramos entonces en una posición teológica totalmente opuesta a la que hemos descrito anteriormente, es decir, consagrando el triunfo de la personalidad eclesial. Se trata de una teología de la Misa que recurre a la psicología de masas, a la estética, a la dramaturgia: la asamblea ocupa entonces el lugar de la Iglesia y el sacerdote ya no es el consagrado de Dios, sino (como se ha escrito) el presidente de la reunión popular, o del pueblo de Dios. El encuentro fraternal de la comida sustituye a la presencia divina de Cristo en el altar, y el ritual reemplaza al misterio del Sacrificio.

Se llega así a proclamar que todas las religiones contienen sacramentos naturales cuya forma y ritual provocan una atmósfera de intensa religiosidad y profundas emociones. Theodore W. Jennings afirma, por ejemplo, que la Misa suscita emoción hasta las lágrimas .¹¹ Se comprende entonces por qué la palabra «experiencia» se ha convertido en la clave hermenéutica de tal teología sacramental: solo se penetra en lo *sagrado* de la Misa si se percibe su dinamismo sacramental ,¹² o si se «vive el acontecimiento emocional» .¹³

Según John Boldovin, la reflexión teológica debe basarse en la antropología, la psicología y la sociología, en lugar de abandonarse a la metafísica .¹⁴

Surge entonces esta pregunta: ¿existe una vida moral o una espiritualidad del sacerdote en el altar? Si nos atenemos a los recientes intentos de explicar la función del sacerdote en el altar como dramaturgo, como presidente de la asamblea, como director de escena del espectáculo o como mímico incomparable de las ceremonias más solemnes, el problema de la espiritualidad se desvanece. La representación del altar pertenece en este caso a la estética, y no a la moral.

¹⁰ Toda la codificación del derecho litúrgico de la Misa Tridentina se encuentra disponible en el *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V Pontificis Maximi iussu aliorum Pontificum cura recognitum, a S. Pio X reformatum et Benedicti XV auctoritate vulgatum*, ed. XVI, Turonibus die X martii MCMXXVI. Las prescripciones propiamente litúrgicas se recogen en las pp. XXX-XL bajo el título: «Ritus servandus in celebratione Missae» (pp. XLI-LXXIX). Observo que la riqueza de oraciones para la preparación y la acción de gracias después de la Misa se ha atenuado mucho en el nuevo *Missale Romanum*. Se deduce que la intención de la reforma litúrgica de dedicar unos minutos de silencio después de la comunión del sacerdote y de los fieles se ha visto socavada y eliminada de manera impresionante.

¹¹ Theodore W. JENNINGS: *Encyclopedia of Religions*, 2.^a ed., Nueva York, 1963; Ídem: «On Ritual Knowledge» en *Journal of Religions* 62, 1982, p. 115.

¹² Kena B. OSBORNE: *Sacramental Theology, A General Introduction*, Nueva York, 1988, p. 42.

¹³ Este es el programa de John GALLEN («American Liturgy, A theological Locus» en «Theological Studies» 15, 1974, p. 303); véase Walter BURGHARDT: A theological Challenge to Liturgy en *Theological Studies*, 33, 1974, pp. 233-248; Léon DUFOUR: *Participation au Pain eucharistique, le témoignage du Nouveau Testament*, París 1979, p. 194.

¹⁴ John BOLDOVIN «Celebration in Flesh and Blood Communities» en *Commonweal*, 29 de enero de 1988, pp. 54-58. Una importante contribución al valor del verdadero simbolismo en el Misterio Eucarístico la aporta Mons. Antonio PIOLANTI: *Il Mistero Eucaristico*, Vaticano, 1985, pp. 367-371.

Hay que concluir, pues, que la vida moral del sacerdote como ministro es una espiritualidad basada en diversas virtudes: en la caridad pastoral cuando se trata de la predicación al pueblo; en la obediencia a las normas litúrgicas; en la piedad que anima interiormente cada gesto, cada movimiento, cada mirada, cada saludo o exhortación litúrgica. Pero hay que añadir que tal espiritualidad no es específica del sacerdote: todas estas virtudes son comunes a los cristianos en general y se basan en el bautismo y la confirmación. Esta afirmación es tan cierta que ciertas acciones litúrgicas del sacerdote-ministro pueden incluso ser realizadas por laicos. De ello se deduce que la espiritualidad del sacerdote en el altar se caracteriza de manera muy diferente.

IV - El estatus clerical del sacerdote

Debemos, pues, dejar de lado la espiritualidad del sacerdote en el altar como ministro, para buscar ahora su especificidad. He aquí, pues, la segunda dimensión ya mencionada: el *estatus* clerical del sacerdote en el altar. No creo que sea necesario desarrollar extensamente la naturaleza de este *estatus*: la doctrina teológica y canónica está bien arraigada en la historia de la Iglesia.¹⁵ Basta con evocar algunas generalidades al respecto comparando el *estatus* con el «ministerio»:

- 1º: el *estatus* clerical o *clericatus* es una «condición» de pertenencia a la Iglesia que se denomina «dignidad» (*axioma*); el ministerio abarca una compleja variedad de funciones (*agere*), determinadas por las normas canónicas. Aunque *el esse* y *el agere* no se oponen, se relacionan como la causa se relaciona con los efectos;
- 2º: se puede renunciar al ministerio, pero no al *status*: pensemos en la vejez de un sacerdote que ya no puede celebrar la misa. Este sacerdote conserva todos sus privilegios, derechos y dignidad;
- 3º: en el derecho canónico se prevé la pérdida del ministerio, pero no del *status*: consideremos, por ejemplo, la *suspensio a divinis*; no obstante, es posible perder el *status* a través de la sanción, pero esta sanción implica el cese del ministerio;
- 4º: La tradición eclesiástica siempre ha establecido normas para el ejercicio del ministerio sacerdotal; en el siglo IV se reconoce en todo el mundo latino la *regula ecclesiastica*, que se refería de manera particular a la disciplina del clero y a su ministerio.¹⁶ Este «código» del ministerio de los sacerdotes fue confirmado en el Concilio de Letrán II (1139) como *regula fidei* y *regula morum*. La dignidad del *status* del clero se basaba, por su parte, más en exhortaciones que en normas canónicas;
- 5º: el ministerio es una función que implica numerosas responsabilidades; el *estatus* es una vía de excelencia en la Iglesia. Así, es posible determinar el tiempo dedicado al ministerio durante el día o el año. Un sacerdote dedica al ministerio cinco o seis horas al día: confesiones, catequesis,

¹⁵ Remito a mi tratado de teología del derecho *La Chiesa visibile*, Città del Vaticano 1985, pp. 211 y ss. Dario Composta : «La consacrazione del sacerdote e il suo stato ecclesiale» en AA. VV.: *Il presbitero nel Nuovo Codice*, Brescia 1985, pp. 9-42.

¹⁶ A. BONI: «Concetto di "Regola ecclesiastica" nella legislazione canonica antica» en *Questioni canoniche*, Milán, 1984, pp. 41-68.

caridad hacia los enfermos, misa, predicación. Cuando un sacerdote ha terminado su deber, dispone del resto del tiempo para alimentarse, descansar, estudiar y distraerse.

Sin embargo, hoy en día, al sacerdote se le suele considerar desde una perspectiva sociológica. De hecho, debido al difícil contexto de la sociedad contemporánea, algunas conferencias episcopales hacen mayor hincapié en la acción pastoral del sacerdote. No se habla entonces de la «vida moral», sino de «la moral», es decir, del valor que el sacerdote debe demostrar en vísperas del año 20.¹⁷

La perspectiva es totalmente diferente si se aborda el tema desde el punto de vista del *status*, es decir, de la dignidad del sacerdote, que es trascendente. En razón de su dignidad, el sacerdote no olvida lo que es ante Dios e incluso ante la Iglesia. Sabe bien que no hay ruptura entre la vida personal y la social, la privada y la pública, entre su humanidad y su sacralidad. Su *clericatus* lo convierte en un dignatario de la Iglesia, un *alter Christus*, un «siervo de Dios». No hay vacaciones para su sacerdocio, ni siquiera en su habitación. Ahora bien, si nos fijamos en el *status* del sacerdote como manifestación de su dignidad ante el altar, descubrimos una nueva dimensión de su grandeza; el *status* clerical se construye conceptualmente sobre dos valores:

- a) una cierta separación (más axiológica que material) del mundo profano;
- b) el carácter representativo de Cristo en la Iglesia y en el mundo.

Esta separación convierte al sacerdote, como lo describe san Pablo, en un «ser apartado» (en griego *aphorizein*, Rom. 1, 1), un «ser tomado» (en griego *désmios*, Fil. 1, 9) y significa, como ya hemos señalado, una separación cualitativa del sacerdote respecto al mundo.

El carácter representativo se manifiesta en el sacerdote a través de su dependencia directa del Señor; es el mismo san Pablo quien se refiere a sí mismo como embajador de Cristo (en griego *presbéyo*, 2 Cor. 5, 20), cuya persona divina representa.

Si planteamos ahora la cuestión de la vida moral del sacerdote en el altar, podemos extraer una conclusión parcial pero interesante: el *estatus* clerical del sacerdote se realiza perfectamente en el altar. Su espiritualidad queda bien expresada por su separación material en el altar del resto del mundo, y por su representación *in persona Christi*, como veremos más adelante. Por otra parte, quisiera extraer de la propia experiencia de san Pablo el carácter interior de esta grandeza: el sacerdote vive su espiritualidad con una gran conciencia de su dignidad: san Pablo exige a los cristianos que lo reconozcan como «ministro de Dios» (1 Cor. 4, 2); el verbo griego *logizomai* no solo significa un reconocimiento de la dignidad del Apóstol por parte de los corintios, sino que supone que el Apóstol ya tiene conciencia de ella y exige respeto.

El *estatus* clerical nos revela, pues, un principio que la teología y la espiritualidad modernas subrayan con una insistencia a veces excesiva: la identidad sacerdotal. ¿Debemos proclamar la primacía de la identidad sacerdotal sobre el *estatus* clerical? Observemos que la conciencia del sacerdote no es suficiente. De hecho, el *estatus* que se fundamenta en el «carácter sagrado» sacerdotal es un principio

¹⁷ Me refiero al documento de la «Conferencia Episcopal Nacional de Estados Unidos» (*National Conference of the Bishops of USA*, Original NC Documentary Service, 12 de enero de 1989, vol. 18, n.º 31, pp. 489-505).

ontológica antes que una motivación psicológica. Me gustaría añadir que cuando san Pablo pide ser reconocido como apóstol, apela a la fe y no a la admiración humana.

El *estatus* clerical se plenifica en el amor nupcial del sacerdote, cuando se encuentra en el altar, con Jesucristo, *corde indiviso*.

Pero, ¿cómo debemos explicar esta unión en el altar? He aquí la tercera dimensión del sacerdote: el sacerdote celebrante y la espiritualidad particular que está ligada a esta acción. Debemos, pues, profundizar más en la relación entre lo *sagrado* y el *santuario*, como ya hemos propuesto.

V - El celebrante en el altar

El encuentro entre el sacerdote y Jesucristo en el altar es realmente la unión más elevada entre el *sanctum* y el *sacrum*; por un lado, el sacerdote alcanza la forma más elevada de su espiritualidad, la amistad más íntima con el Señor; ahora bien, la amistad es el amor de asimilación espiritual. Por otra parte, Jesús, que se hace presente en el altar, es el *sacrum* supremo. No se trata de un *status clericalis* en el sentido que hemos visto anteriormente, sino más bien de una unión que se realiza en el acontecimiento de la consagración y de la comunión.

Se ha comparado esta unión con el amor conyugal¹⁸: en mi opinión, la analogía es muy insuficiente porque la unión del sacerdote es invisible y el encuentro se desarrolla en la fe más pura. De ello se deduce que la espiritualidad del sacerdote (*sanctus*) es verdaderamente específica, diferente de la espiritualidad de los religiosos, que es imitativa, y diferente de la espiritualidad conyugal, que es compartida. Que el sacerdote pueda celebrar la misa de manera sacrílega es una posibilidad dolorosa y terrible. Santo Tomás de Aquino, recordando las antiguas fuentes teológicas y canónicas, repite con el papa san Gelasio: «*ita benedictio sacerdotis peccatoris, en la medida en que proviene de él mismo, indigno, es digna de maldición, y se considera casi infamia o blasfemia, y no oración*». (S. Theol. III, 82, 5 ad IIIum - «Del mismo modo, la bendición del sacerdote pecador, en cuanto que es impía, viniendo de él, es digna de maldición y merece el nombre de infamia o blasfemia más que de oración». *Suma de santo Tomás de Aquino*, traducción de A. M. ROGUET, *La Eucaristía*, París - Tournai - Roma, Le Cerf, 1967). El amor que habita en el sacerdote en el altar nos incita a estudiar la misteriosa profundidad de las relaciones entre la inefable objetividad de la Misa (*sacrum*) y la maravillosa santidad personal del celebrante (*sanctum*). Se trata de abordar la normalidad de las cosas, no las caídas o las infidelidades del sacerdote; la deontología presupone una ontología.

VI - La ontología del *sacrum* como fundamento del *sanctum*

La deontología se refiere a las actitudes interiores, las virtudes, los dones y las bienaventuranzas del sacerdote celebrante. En la vida del sacerdote, la gracia y los carismas abundan hasta tal punto que resulta evidente

¹⁸ Karl HILLIBRANS: «Ordensspiritualität und Leben des Diözesanpriesters» en J. SCHREINER-K WITTSTADT: *Communio Sanctorum Einheit der Christen Einheit der Kirche*, Festschrift für Bischof Paul Werner Scheele, Würzburg, 1988, pp. 364-522; ID.: «Sacerdozio celibato» en AA.VV.: *Identità e missione del sacerdote*, op. cit., 154 y ss.

que, cuando un hombre decide consagrar toda su vida a Jesucristo, se produce una irrupción divina que lo llena de alegría al percibir la belleza de su vocación.

Pero, ¿qué ocurre cuando tiene lugar el encuentro con Él en la consagración y la comunión? Se puede decir que se produce un nuevo acontecimiento: se trata de una nueva irrupción, no solo de la gracia, sino de la Persona divina de Jesús mismo.

A los teólogos les ha resultado muy difícil explicar esta presencia. Si afirmamos que en la consagración se verifica un acontecimiento que implica la eternidad y el tiempo, hay que concluir que la presencia de Jesús en el altar no es comparable a la promesa de su misteriosa presencia en la Iglesia (Mt 28, 20).

Santo Tomás de Aquino establece una comparación entre la creación del mundo y la presencia eucarística. En la creación, Dios crea el universo mediante el imperativo: «*Fiat*»; en la consagración, Dios actúa a través del indicativo presente *in instanti*: «*Hoc Est*» (S. Theol. III, 78, 2). Bernard Ronze, en su reciente obra *Le Dernier Repas*,¹⁹ nos ofrece unas observaciones muy interesantes; nos dice que la consagración no es una peripecia, ni un incidente de camino, sino una ruptura voluntaria del tiempo operada por el inmenso Misterio del Salvador. Aquí, dice, aparece una doble contradicción entre el tiempo y la eternidad: el mundo se opone al Reino de Dios; el Reino se opone al mundo. La ruptura es permanente: Jesucristo, dice, se entrega como ofrenda al Padre, mientras que Satanás, a través de Judas, se apodera del mundo.²⁰

En este contexto de lo sagrado, algunos teólogos se atreven a introducir la «experiencia de fe» como aproximación a lo «sagrado». ¿Existe una «experiencia» o un «misterio de fe»? La liturgia de la consagración obliga al sacerdote a reforzar su fe con la incisión «*mysterium fidei*». Es el momento más sublime de lo «sagrado». Por supuesto, la emoción llega a veces al alma del sacerdote cuando se inclina para la epiclesis, evocando en el *Memento* las alegrías y las penas del tiempo pasado. Se dice al comienzo de la Misa: «*Confiteor Deo omnipotenti quia peccavi*»: es una oración para obtener protección, perdón, perseverancia, privilegios. Pero esta experiencia es humana y, por lo tanto, no entra directamente en la fe del Misterio, porque la fe es «convicción» o *elenchos* según la definición de la *Carta a los Hebreos*.

El alma del sacerdote entra en lo «sagrado» (en griego *to hagion*), en Cristo (Lc 1, 36) con toda la pureza de su fe. Esto no requiere una iluminación particular; san Pablo, al afirmar a los corintios que tiene «el sentir» de Cristo (1 Cor. 2, 16), recurre a la palabra griega «*noûs*», que, como bien se sabe, no es un «sentimiento», sino una luz sobrenatural que le fue dada en el momento de su conversión y en su arrebatamiento al tercer cielo. Ahora bien, el sacerdote aún no ha entrado en la realidad del Paraíso; la unión mística no es necesaria para consagrar; debe creer que se encuentra en el «tiempo sagrado» de la Redención, *lytron* (Mt 20, 24; Tim 2, 6; Mc 10, 45), de la expiación, *hilasmos* (1 Jn 2,2). Todo le está confiado: «al decir, hace» y «al hacer, dice»; la unidad del sacerdote

¹⁹ Bernard RONZE: *La Última Cena*, trad. ital. Turín, 1995, pp. 34-35.

²⁰ Bernard PONZE: *La Última Cena*, trad. ital. Turín, 1995, pp. 34-35.

con Jesucristo se cumple así misteriosamente, tal y como nos enseña santo Tomás de Aquino : «*Et ita quodam modo idem est sacerdos et hostia*» (S. Theol. III, 83, 1 ad IIIum - - - «Y así, de cierto modo, es el mismo quien es sacerdote y hostia». *Suma de santo Tomás de Aquino*, traducción de A.M.ROGUET, *La Eucaristía*, París - Tournai - Roma, Le Cerf, 1962): el sacerdote consagrado consagra lo *sagrado* por excelencia, el *to hagian* anunciado a María en la Anunciación. Dice: «mi cuerpo», «mi sangre» en su nombre.

No se trata, por otra parte, de una identidad física, numérica, como sostenía el teólogo F. Stolz ,²¹ sino espiritual y mística, y sin embargo real. Si se objeta que tal sacerdote se encierra en una soledad imposible, se responde que en y por la consagración se une a Jesucristo, que es la Cabeza del cuerpo de la Iglesia; una concepción altamente cristológica del sacerdocio y también eclesiológica: cuanto más se identifica espiritualmente con el Crucificado, más se une a la Iglesia, más amplía su campo de actividad pastoral en la Iglesia.

VII - De la ontología a la deontología del sacerdote celebrante

De tal ontología de *lo sagrado* se deriva la especificidad de la espiritualidad, o —si queremos ceñirnos al título de esta exposición— de la vida moral, siempre que se admita una relación entre la consagración y la comunión; esta correlación esencial entre los dos momentos de la Misa fue enunciada por santo Tomás de Aquino con la siguiente afirmación: «*quod sacramentum simul est sacrificium et sacramentum*» (S. Theol. III, 79, 5 —«Este sacramento es a la vez sacrificio y sacramento». *Suma de santo Tomás de Aquino*, traducción de A. M. ROGUET, *La Eucaristía*, París — Tournai — Roma, Le Cerf, 1962).

El sacrificio forma parte de la consagración; el sacramento es propio de la comunión: uno es para el otro. No se celebra la Misa únicamente para consagrar; la Misa encuentra su plenitud y su significado en la entrega total de Jesucristo al mundo. Conoceremos ²² las diferentes opiniones de los teólogos modernos sobre el tema. Nuestra pretensión es más modesta: basta con repetir con santo Tomás de Aquino que, entre el sacrificio y la comunión, «*non est similis ratio*» (S. Theol. III, 79, 7 —«la comparación no es válida». *Suma de santo Tomás de Aquino*, traducción de A. M. ROGUET, *La Eucaristía*, París - Tournai - Roma, Le Cerf, 1962). En el sacrificio, Jesús se inmola en obediencia al Padre; en el sacramento, se entrega al sacerdote y a los fieles como alimento para la vida eterna. El primero en beneficiarse de este alimento es el sacerdote, que goza de un privilegio al respecto y que incluso está obligado a ello, pues sin su comunión la Misa no se consuma;

²¹ Se remite a la excelente exposición de Mons. Antonio Piolanti, op. cit., p. 455. Mons. Piolanti acusa al Dr. Stolz de un misticismo excesivo, peligroso incluso para la realidad del Sacrificio de la Misa.

²² La teología eucarística antes y desde el Concilio Vaticano II se ha visto sacudida por una extraña voluntad de renovación. Según Mons. Antonio Piolanti, las diferentes escuelas han fomentado soluciones que reducen la esencia de la Misa a la comunión (Quarello, E. Louis Bouyer, Michel Schmaus, Alis Winklhofer) en detrimento del sacrificio de Cristo al Padre; a la anamnesis o «representación real», no sacramental (Odo Casel y muchos de sus admiradores); al sacrificio «eternizado que se manifiesta en la Iglesia en la separación del pan y el vino» (F.X. Durwell); al sacramento, sin ninguna importancia de la inmolación; la Misa sería «un sacrificio de comunión» donde la simbología sacrificial no se verifica en la Pasión del Señor, sino en la separación de las dos especies: pan y vino (L. Ligier), etc. (*Il Mistero eucaristico*, op. cit., pp. 423-482.)

los fieles no están obligados a ello. Es más, el sacramento subsiste después de la Misa, no solo cuando se administra como viático, sino sobre todo cuando se conserva en el sagrario.

Finalmente, volvemos a la pregunta inicial: ¿cuál es la vida moral, o incluso la espiritualidad, del sacerdote en la celebración de la Misa, si distinguimos la espiritualidad sacrificial de la espiritualidad de comunión? Si consideramos el sacrificio y el momento de la consagración de la Eucaristía, propongo calificar la espiritualidad del celebrante de unitaria; pues desde el ofertorio hasta el prefacio y desde el prefacio hasta el canon, la liturgia expresa un *crescendo* de elevación («*sursum corda*» — «Elevemos nuestros corazones») hacia la unión («*communicantes*» — «Unidos en una misma comunión») y la intimidad con Jesucristo («*Supplices rogamus Filii tui corpus et Sanguinem sumpserimus*» — «Te suplicamos... cuando recibamos... el cuerpo y la sangre infinitamente santos de tu Hijo»). Si consideramos la comunión eucarística del sacerdote celebrante, propongo calificar la espiritualidad que la acompaña de conformante, pues, como veremos en breve, debido a la actitud subjetiva del celebrante, al establecer una cierta distancia entre la Víctima del altar y el ministro, la liturgia se esfuerza por conducir al sacerdote no solo a la imitación, sino a la asimilación. La imitación cuyo valor exalta el obispo en la ceremonia de ordenación del nuevo sacerdote («*imitamini quod tractatis*») va mucho más allá de la *sequela* exterior: lo que el sacerdote toma en sus manos, lo que parte o distribuye no es objeto de imitación, sino de identificación.

Pero este esbozo merece algunas precisiones, sobre todo si nos fijamos en los textos litúrgicos de ambas partes.

- 1.º: La espiritualidad unitiva queda bien subrayada antes de la consagración de la Sangre, cuando el canon prescribe al sacerdote que formule su fe con las palabras: «*Simili modo postquam coenatum est, accipiens et hunc praeclarum calicem*» — «De igual modo, después de la cena, tomó este precioso cáliz...» (Misal vespertino romano, por Dom Gaspar Lefévre, Brujas, 1951).

Es aquí donde lo eterno irrumpe en el tiempo: esta copa es la misma copa de Jesús, es decir, no hay distancia temporal entre el acontecimiento originario y el presente; la unidad del tiempo implica la identidad del consagrante con el consagrado; identidad de personas, pero también de actitudes, de espiritualidad. Todo esto ya se anuncia en la exhortación: «*Orate fratres ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem*» («Orad, hermanos, para que mi sacrificio, que es también el vuestro, sea agradable a Dios, el Padre todopoderoso»).

Entendemos entonces bien a los autores modernos más cercanos a la tradición católica, que proclaman sobrehumana tal espiritualidad. ¿Por qué? Porque cada Misa es perfecta en sí misma, y la primera Misa puede celebrarse como la última, del mismo modo que la última debe celebrarse también como la primera. Santo Tomás de Aquino comprendió bien este valor sublime al proclamar excelente la santidad del sacerdote celebrante: «*ad idoneam executionem ordinum non sufficit bonitas qualiscumque sed requiritur bonitas excellens*» (S. Th. III, 35, 1 ad V um - «Para ejercer convenientemente el ministerio del orden, no basta con cualquier virtud

, sino una virtud eminente». *Suma de santo Tomás de Aquino*, traducción de M.J.GERLAND, *L'Ordre*, París - Tournai - Roma, Le Cerf).

Para lograr la unidad del consagrante con el consagrado, se exige al sacerdote una fe excelente, una esperanza excelente, una caridad excelente, pero también que viva de los dones del Espíritu Santo y de las bienaventuranzas, como ya hemos señalado. Ahora bien, los dones y las bienaventuranzas pertenecen más al *habitus* que a los actos.

Esta maravillosa riqueza espiritual del celebrante en el momento de la consagración no es, por tanto, espontánea; resplandece por el carisma de la castidad, por la infusión de las virtudes y las bienaventuranzas; su vida ha sido comparada con una liturgia viva; pero santo Tomás, embelesado por tal esplendor, encuentra en el vocabulario de su época una palabra que indica la más alta condición humana. Escuchemos su expresión: «*Qui divinis mysteriis applicantur regiam dignitatem assequuntur et perfecti in virtute esse debent*» (In IV Sent. dist. 24, q. 2). Es la ontología la que rige la deontología; es la dignidad la que exige la virtud más perfecta, la santidad de la unión.

El sacerdote nunca podrá basarse en el *Pflicht* kantiano para defender su espiritualidad: su espiritualidad sobrehumana, excelente y real es una obra maestra de la gracia de Dios, y no el resultado de sus pobres esfuerzos humanos. Esta idea me parece bien expresada por san Pablo, quien, al dirigirse a los discípulos Tito y Timoteo, los llama «hombres de Dios» (1 Tim. 6, 11; 2 Tim. 3, 17), *anthropai Theou*. Ya no se pertenecen a sí mismos: pertenecen a Jesucristo. Están en Él. Pero tal espiritualidad unitiva no es un estado inmutable al que se pueda aplicar el principio jurídico de Séneca: «*Semel iussit, semper parat*», o el otro: «*Quod factum est infectum fieri nequit*». Sus virtudes no son paradigmas inmóviles, ni formas deificadas del espíritu, como lo eran las virtudes de los antiguos romanos que honraban como diosas a la *Pietas*, la *Pudicitia*, la *Prudentia*, etc.²³

- 2º: la debilidad moral del sacerdote no se olvida en el momento más eminente de la Misa; se despliega sobre todo en los textos de la liturgia posconsagratória. Nos encontramos, pues, en el ámbito de la espiritualidad conformadora que concierne al sacerdote que comulga. Hay que señalar, en primer lugar, que tras la consagración, el celebrante abandona su identidad con Cristo y se sitúa al lado de la Iglesia.

De hecho, comienza una dualidad desde la adoración del santo cáliz y termina tras la oración implorante del *Agnus Dei*. Esta parte de la misa se caracteriza por la presencia sistemática del plural.

Creo que no está de más repetir estas palabras de santo Tomás: «*Sacerdos in missa, si orationibus quidem loquitur, in persona Ecclesiae agit, in cuius unitate consistit. Sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cuius vicem in hoc gerit ordinis potestatem*» (S. Theol III, 82, 7 - - «El sacerdote, en las oraciones que pronuncia en la misa, habla ciertamente en nombre de la

²³ Karl KERENYI: «Il mito dell'areté in Demitizzazione e Morale», Actas del Congreso organizado por el Centro Internacional de Estudios Humanísticos del Instituto de Estudios Filosóficos, Roma, 7-12 de enero de 1965, pp. 23 y ss.

«lugar de la Iglesia, porque se mantiene en su unidad. Pero en la consagración del sacramento, habla ocupando el lugar de Cristo, cuyo papel desempeña entonces por su poder de orden». *Suma de santo Tomás de Aquino*, traducción de A. M. ROGUET, *La Eucaristía*, París - Tournai - Roma, Le Cerf, 1967, p. 188.). Su personalidad sacerdotal queda en segundo plano para dar paso a su personalidad eclesial: es ministro, se humilla con la humanidad; se identifica con ella: «*Unde et memores, Domine, nos servi tui sed et plebs tua sancta*» («por eso, Señor, nosotros, tus siervos, y con nosotros tu pueblo santo, en memoria»); y también: «*Supplices te rogamus ut () omni benedictione caelesti et gratia repleamur*» («te suplicamos () que todos seamos colmados de gracias y bendiciones del cielo»). Incluso en *el memento* por las almas difuntas, el sacerdote celebrante reza en nombre de la comunidad e invoca la misericordia del Señor.

El *Padrenuestro* y el *Agnus Dei* están formulados en plural y resaltan la función del sacerdote como representante de la Iglesia.

Una observación nos remite a santo Tomás: ¿es cierto que cuando el sacerdote pronuncia las oraciones de la misa, habla en nombre de la Iglesia? Se puede decir que la afirmación es cierta en general; pero cuando el sacerdote confiesa su indignidad, pide perdón por sus pecados, reconoce su debilidad y la necesidad de la ayuda del Señor para sí mismo, ya no se identifica con Cristo y vuelve a sí mismo. Nos encontramos entonces en el ámbito de su santidad personal.

Así es como se produce un cambio repentino en las tres oraciones de preparación para la sagrada comunión del sacerdote. Se interrumpe el uso del plural y triunfa el pronombre singular: «*ne respicias peccata mea*» («no mires mis pecados»); «*libera me ab omnibus peccatis meis et universis malis et fac me tuis semper inhaerere mandatis*» («líbrame de todos mis pecados y de todo mal, haz que permanezca siempre fiel a tus mandamientos»), «*Percepto Corporis tui, Domine Jesu Christe, quod ego indignus sumere praesumo, non mihi proveniat in iudicium et condemnationem: sed pro tua pietate prosit mihi ad tutamentum mentis et corporis*» — «Que la recepción de tu Cuerpo, Señor Jesucristo, que me atrevo a tomar, por muy indigno que sea, no se convierta en mi juicio y mi condenación; sino que, por tu bondad, sirva para la defensa de mi alma y de mi cuerpo».

Las siguientes invocaciones son más apremiantes: «*Domine non sum dignus*» («Señor, no soy digno»), «*Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam*» («que el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo guarde mi alma para la vida eterna»), etc. Los fieles presentes no son mencionados en las oraciones del sacerdote. La liturgia sigue la lógica de la participación en el Cuerpo y la Sangre del Señor hasta el momento final de la comunión personal, cuando el sacerdote expresa su dolor y luego estalla en alegría por su unión con el Redentor: «*Quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi?*» («¿Qué daré al Señor por todos los bienes que me ha concedido?»).

Amargura y esperanza, dolor y alegría, he aquí los sentimientos del sacerdote que celebra la Santa Comunión. Se trata de una espiritualidad muy diferente de la espiritualidad de unión.

El carácter de esta espiritualidad conformadora puede completarse si nos remitimos a las oraciones de ciertas «postcomuniones» mediante las cuales el sacerdote, al concluir la Misa, pide la gracia de la perseverancia y la disposición para prepararse para una nueva Misa al día siguiente. En las oraciones de preparación a la Misa que se encuentran en *el* antiguo *Missale Romanum*, el sacerdote solicita una disposición más elevada. En latín, las expresiones más frecuentes son: «*Ut dignus efficiar*»; «*Ut digne ministrare valeam*», etc. Este deseo de santidad, de purificación, no pertenece a su ministerio en la Iglesia, sino a su condición sacerdotal. ¿Qué condición? La de una asimilación más profunda al modelo, y por tanto perteneciente a la espiritualidad conformante.

VIII - Conclusión

Las dos formas de espiritualidad o de vida moral no son independientes entre sí: mientras que la espiritualidad unitiva configura al sacerdote a Jesucristo, esta configuración prepara e intensifica la espiritualidad unitiva. Se descubre así una convergencia de las dos espiritualidades para construir, al final, la única espiritualidad del celebrante: la caridad eucarística, que se realiza en el dinamismo del *sacrum* y del *sanctum*.

Pero dado que lo *sagrado* en la Misa no es lo que todos los panteístas llaman el «*divinum*» de la naturaleza, sino la persona de Jesucristo (el «*to hagion*», Lc 1, 35), se deduce que sin consagración no hay verdadera espiritualidad sacerdotal. Sin transubstanciación, no hay consagración; sin consagración, no hay sacramento eucarístico; sin comunión, no hay santidad ni caridad eucarística.

Con san Pablo hay que «exhortar» y «consolar» al sacerdote celebrante recordándole que la unión y la conformación con el Salvador serán siempre imperfectas. La unión está en la fe; la conformación es un camino progresivo; la caridad eucarística puede definirse entonces como una alegría en el exilio. Alegría, porque el sacerdote en el altar posee, por sí solo, el poder real de renovar la Presencia viva de Jesús en el mundo. En el exilio, porque esta alegría se ve perturbada por el estruendo del mundo. El exilio exige, pues, la *paraklesis* (según el término técnico de san Pablo)²⁴: para «consolar» al sacerdote en sus aflicciones en el mundo y «exhortarle» a la esperanza perseverante.

²⁴ Cf. Hans SCHLIER: *L'Essence de l'exhortation apostolique d'après l'épître aux Romains* en *Der Zeit der Kirche*, trad. francesa, París, 1969, pp. 85-99. Las cifras de la crisis del clero han sido facilitadas recientemente por la Santa Sede: de 1970 a 1994, 50 000 sacerdotes abandonaron su vocación y su estatus. Se trata, por supuesto, de una crisis de la fe; pero se puede decir al mismo tiempo que esta multitud de exsacerdotes ya había perdido bien la «consolación» de los hermanos y superiores, bien la «exhortación», es decir, el valor de luchar por conservar el fervor y la caridad eucarística.