

Los ritos de la consagración

Raúl Olazabal¹

Introducción

Las diferentes formas de presencia de Cristo en la liturgia pueden compararse con las formas de presencia de Cristo en su Iglesia de las que habla el papa Pablo VI en su encíclica *Mysterium fidei*; pero cuando el papa se refiere a la presencia de Cristo en la Eucaristía, que se realiza mediante la consagración, señala:

Muy diferente es la forma en que Cristo está presente en la Iglesia en el sacramento de la Eucaristía. Esta presencia, se denomina «real», no de forma exclusiva, como si las demás presencias no fueran «reales», sino por excelencia o «antonomás», porque es sustancial y porque, a través de ella, Cristo, Hombre-Dios, se hace presente en su totalidad (cf. Concilio de Trento, Decreto De SS. Euch., c. 3).

Haremos algunas consideraciones teológicas sobre los efectos del rito de la consagración, en particular la transubstanciación, y su importancia en la Misa. A continuación, abordaremos los errores contrarios a estas verdades, tras lo cual analizaremos las palabras y los ritos que constituyen propiamente la consagración, con comentarios históricos y teológicos.

A menudo utilizaremos como fundamento de nuestras consideraciones el Magisterio de la Iglesia, que es la regla inmediata de la fe para todo teólogo, y la doctrina de santo Tomás, cuya autoridad teológica y litúrgica es indiscutible. Lo diremos especialmente en lo que se refiere al sacramento de la Eucaristía, del que fue un poeta inigualable (cf. Fiesta de Dios, *Corpus Domini*)

1. Algunas consideraciones teológicas sobre los efectos del rito de la consagración

Su Santidad el Papa Pío XII, en un discurso pronunciado con motivo de un congreso de liturgia, subrayó la importancia capital de la consagración y recordó también ciertas verdades que deben tenerse muy en cuenta para el estudio litúrgico de la Misa. Entre ellas: la de la presencia real y la transubstanciación operada por las palabras de la consagración, la del sacerdocio jerárquico o ministerial y el carácter sacrificial propio de la Misa.

Decía así:

La función propia y principal del sacerdote fue siempre, y sigue siendo, ofrecer el Sacrificio. (...) En la Nueva Ley, su poder principal y su función oficial consisten en ofrecer el único y sublime sacrificio del Sacerdote Eterno y Soberano, Cristo Nuestro Señor. (...) El sacerdote celebrante, en representación de Cristo, es quien sacrifica, y solo él; no es el pueblo, no son los clérigos, ni siquiera los sacerdotes que asisten piadosamente.

¹ Conferencia pronunciada en el 6.º coloquio del CIEL, en Versalles, el jueves 9 de noviembre de 2000.

Y además:

El elemento central del sacrificio eucarístico es aquel en el que Cristo interviene como «se ipsum offerens», por retomar los mismos términos del Concilio de Trento. Esto tiene lugar en la consagración, donde, en el mismo acto de la transubstanciación obrada por el Señor, el sacerdote celebrante es «personam Christi gerens». Aunque la consagración se desarrolle sin pompa y con sencillez, es el punto central de toda la liturgia del sacrificio, el punto central de la actio Christi cujus personam gerit sacerdos celebrans. (...)

En realidad, la acción del sacerdote que consagra es la misma de Cristo, que actúa a través de su ministro. Cuando la consagración del pan y del vino se lleva a cabo válidamente, se cumple toda la acción del propio Cristo. Aunque no pudiera llevarse a cabo todo lo que sigue, no faltaría, sin embargo, nada esencial a la ofrenda del Señor.

Presencia real y transubstanciación

Hablemos ahora de las verdades relacionadas con el tema que nos ocupa, es decir, la presencia real y la transubstanciación.

La doctrina de la Iglesia sobre la presencia real afirma que «en el augustísimo sacramento de la Eucaristía, tras la consagración del pan y del vino, está contenido verdadera, real y sustancialmente nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, bajo las apariencias de estas cosas sensibles. »

Esta presencia comienza en el momento de la consagración, de ahí los estrechos vínculos entre el hecho de la presencia real y la conversión que le da origen, llamada transubstanciación, sobre la cual el Concilio de Trento declaró:

Puesto que Cristo, nuestro Redentor, dijo que lo que ofrecía bajo la especie del pan era verdaderamente su cuerpo, siempre se ha creído en la Iglesia de Dios —y así lo declara de nuevo hoy este santo concilio— que, mediante la consagración del pan y del vino, se produce una transformación de toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo, nuestro Señor, y de toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre. Esta transformación ha sido llamada, con justeza y propiedad, por la Santa Iglesia católica, transubstanciación.

2. Los errores

1) Errores reduccionistas

Desde Berengario, quien en el siglo XI reducía la presencia real a una presencia meramente significada o simbólica, siempre ha habido personas que han negado la presencia real o la transubstanciación y, al igual que en nuestros días, han intentado manipular las palabras de las definiciones de la Iglesia, para cambiar por completo su significado. Así, el papa Pablo VI publicó

la encíclica *Mysterium fidei* para proclamar la doctrina de la Iglesia y condenar los errores de la transsignificación y la transfinalización, e incluso del subjetivismo, teorías del mismo orden que la de Berengario, que eran falsas en la medida en que eran reduccionistas. El Papa afirmaba:

Cristo solo se hace presente en este Sacramento mediante la conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo y de toda la sustancia del vino en la sangre de Cristo; conversión singular y maravillosa, que la Iglesia católica denomina con toda justicia y propiedad con el término de «transubstanciación». Una vez realizada esta, las especies del pan y del vino adquieren sin duda un nuevo significado y un nuevo fin, ya que ya no hay pan ordinario ni bebida ordinaria, sino el signo de algo sagrado y el signo de un alimento espiritual; pero las especies tienen este nuevo significado y esta nueva finalidad por el hecho de que encierran una nueva realidad, que llamamos con razón ontológica. En efecto, bajo las especies de las que hablamos, ya no hay lo que había antes, sino algo totalmente diferente; y esto no solo en función del juicio que emite la fe de la Iglesia, sino por la propia realidad objetiva; pues, una vez transformada la naturaleza o sustancia del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, de los pan y el vino no subsiste más que las especies mismas, bajo las cuales Cristo está presente en su totalidad en su realidad física, e incluso corporal, aunque según un modo de presencia diferente al modo en que los cuerpos ocupan tal o cual lugar.

Y el Papa precisa:

No está permitido, por poner un ejemplo, promover la misa denominada «comunitaria» de tal manera que se menosprecie la misa privada; ni insistir en el aspecto del signo sacramental como si la función simbólica —que nadie niega a la Sagrada Eucaristía— expresara de manera exhaustiva el modo de presencia de Cristo en este sacramento; no está permitido tratar el misterio de la transubstanciación sin aludir a la prodigiosa conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo y de toda la sustancia del vino en la sangre del Señor —conversión de la que habla el Concilio de Trento— y limitarse simplemente a lo que se denomina «transsignificación» y «transfinalización»; no está permitido presentar y seguir en la práctica la opinión según la cual Nuestro Señor Jesucristo ya no estaría presente en las hostias consagradas que quedan tras la celebración del Sacrificio de la Misa.

El verdadero problema con las teorías de la transsignificación y la transfinalización es querer expresar toda la realidad que se opera en la consagración, es decir, reducir el cambio sustancial a un cambio de significado o finalidad.

Pero, de hecho, todo el vicio de estos errores teológicos proviene de errores filosóficos. Pío XII ya nos había advertido:

Todavía hay quienes pretenden que la doctrina de la transubstanciación, basada enteramente en una noción filosófica obsoleta (la noción de sustancia), debe corregirse, de tal manera que la presencia real en la Sagrada Eucaristía quede reducida a un cierto simbolismo...

Sería, pues, una explicación errónea de este tipo de presencia atribuir al Cuerpo de Cristo glorioso una naturaleza espiritual («neumática») omnipresente; o reducir la presencia eucarística a los límites de un simbolismo, como si este Sacramento tan venerable no consistiera en nada más que en un signo eficaz de la presencia espiritual de Cristo y de su unión íntima con los fieles miembros del Cuerpo Místico.

Era clarividente respecto al peligro doctrinal de la filosofía moderna:

Es más, cuando la doctrina católica se haya reducido a tal estado, se abrirá el camino, según ellos, para satisfacer las necesidades del momento expresando el dogma mediante las nociones de la filosofía moderna, del inmanentismo, por ejemplo, del idealismo, del existencialismo o de cualquier otro sistema por venir (...) Los misterios de la fe no pueden expresarse mediante nociones adecuadamente verdaderas, sino mediante nociones que, según ellos, son aproximadas y siempre cambiantes, mediante las cuales la verdad se indica sin duda hasta cierto punto, pero se deforma fatalmente.

El desprecio por las palabras y los conceptos que suelen emplear los teólogos escolásticos conduce muy rápidamente a socavar la teología que ellos denominan «especulativa» y que consideran desprovista de toda certeza verdadera...

2) La transsignificación y la transfinalización

Las teorías de la transsignificación y la transfinalización en el pensamiento de los teólogos holandeses, en particular en el P. Schoonenberg, surgieron de una concepción filosófica errónea de la sustancia. Es la fenomenología existencialista la que no considera las cosas según «el ser en sí mismo», sino según el «ser para nosotros» (es decir, la primacía de la finalidad de una cosa – «para nosotros» sobre su ser). La sustancia, por tanto, se considera como un nudo en el que se entrecruzan las relaciones, una encrucijada de vínculos, todos ordenados hacia nosotros. Así, el pan y el vino tienen por naturaleza un «ser para nosotros», ya que para todos los hombres están ordenados a la nutrición natural. Pero cuando se pronuncian las palabras de la consagración, cambian esencial y totalmente su «ser para nosotros», porque de signos de nutrición se han convertido en signos de la persona encarnada de Cristo. Cristo se hace así «presente» sobre todo para realizar una presencia interpersonal de carácter espiritual (es decir, una presencia no física ni corporal, sino a través del conocimiento y el afecto.) Así, el pan y el vino, sin cambiar en su «ser en sí mismo», se convierten en símbolos naturales de la persona de Cristo y de sus relaciones interpersonales con sus fieles.

El objetivo declarado no es la negación de la transubstanciación, sino su explicación según los conceptos de la filosofía moderna.

El objetivo de esta conferencia no es criticar los errores de la filosofía moderna ni demostrar la verdad del realismo de santo Tomás, en particular la noción de sustancia a partir del cambio accidental, sino mostrar que estas teorías, incluso utilizando un lenguaje que parece ser el del Magisterio, le dan un significado totalmente diferente, como decía el santo Papa Pío X en la encíclica *Pascendi*, al oponiéndose así a la doctrina de la Iglesia.

Se puede afirmar que, en la doctrina de los sacramentos, el predicado «relación» reviste una importancia singular, pero no hay que olvidar que, si bien los sacramentos pertenecen al género «signo », también son eficaces, y que, además del *sacramentum tantum*, existe la *res et sacramentum*, que, en el caso muy especial de la Eucaristía, no es otra cosa que la Presencia Real y Sustancial de Nuestro Señor.

La consagración implica la transubstanciación y la transsignificación, e incluso la transfinalización, ya que el cambio de sustancia es causa del cambio de significado —de nutrición material a espiritual— y también causa del cambio de finalidad, que consiste en indicar y contener al mismo Cristo, que alimenta la vida sobrenatural.

Por su parte, Leenhardt y Vanneste afirman que las palabras de la consagración dejan inalterada la composición físico-química del pan y del vino, al tiempo que reconocen una transformación de dichos elementos. Se basan en la falsa concepción filosófica según la cual la esencia de las cosas no está en ellas mismas, sino en lo más profundo de su razón de ser a la que solo quien tiene fe puede acceder. Dado que el significado último de las cosas es religioso, depende de la Voluntad de Dios en relación con la salvación del hombre. Así, afirman que la sustancia de las cosas no está en lo que percibimos, ni en la cosa misma, sino en la Voluntad Divina que les confiere un significado religioso. De este modo, la transubstanciación consiste en el nuevo significado que adquiere el pan, es decir, el cuerpo de Cristo. El pan, pues, aunque sigue siendo pan en el orden natural, adquiere el profundo significado religioso del Cuerpo de Cristo. Todo esto no es más que la consecuencia de la adopción de un cierto platonismo dualista a nivel filosófico, según el cual el mundo real es el de las Ideas, y no el que percibimos a través de nuestros sentidos.

3) La cuestión de la epiclesis

Encontramos otro error importante sobre la transubstanciación, no sobre ella misma, sino sobre el momento de su realización, que proviene de Oriente. Se trata de la famosa cuestión de la epiclesis, de la invocación al Espíritu Santo, que tiene una importancia litúrgica considerable, especialmente en las liturgias orientales. Se comprende perfectamente la conveniencia de solicitar la intervención divina (es decir, la epiclesis) para la realización de la consagración. Pero debemos distinguir entre conveniencia y necesidad. Hay que diferenciar claramente los dos tipos:

- la epiclesis consagratória, en la que se pide al Padre que envíe al Espíritu Santo para transubstanciar el pan y el vino en el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo;

- la epiclesis útil, en la que la invocación solicita la aceptación del sacrificio y la producción de frutos para los participantes.

Desde el punto de vista cronológico, puede preceder o seguir a la consagración. Cabe señalar que se trata de una fórmula depreciativa y no indicativa ni intimativa.

El problema surge a partir de los siglos XII y XIII, cuando algunos teólogos, especialmente entre los orientales cismáticos (de los cuales Cabasilas [+1371] es el principal autor) afirmaron que la epiclesis constituye la única forma de la consagración o que, de manera más moderada, las palabras de Cristo: «*Hoc est corpus meum*» no bastan para la transubstanciación, sino que es necesario añadir la epiclesis (Catharin y Cheffontaines).

Los límites del tema de la conferencia no nos permiten detenernos demasiado en esta cuestión, pero esta teoría no cuenta con ningún texto de la Sagrada Escritura que la respalde; muy al contrario, el propio sentido de los relatos evangélicos o de San Pablo nos indica que la transubstanciación se llevó a cabo únicamente mediante las palabras de Cristo. Por otra parte, tiene un fundamento sólido en la Tradición, ya que la mayoría de los Padres de la Iglesia se pronuncian en el sentido de la verdadera doctrina. Además, la epiclesis consagratoria no aparece en los documentos más antiguos y, según Jungmann (página 109), «no representa más que la práctica vigente desde el siglo IV en uno de los tres grandes patriarcados, el de Antioquía».

El Magisterio se ha pronunciado en varias ocasiones, ya sea de manera indirecta —es decir, afirmando que la forma del sacramento de la Eucaristía consiste en las palabras de la consagración (Clemente VI, Concilio de Florencia, Concilio de Trento)—, ya sea de manera directa (Clemente XI, Benedicto XIII, Pío VII).

Recientemente, San Pío X considera «grave error» que se pueda admitir la opinión que sostiene, en el ámbito griego, que las palabras consagratorias solo producen su efecto una vez pronunciada la oración que ellos denominan epiclesis, ya que, por el contrario, es evidente que la Iglesia no tiene derecho a introducir innovaciones de ningún tipo en lo que atañe a la sustancia misma de los sacramentos.

3. Análisis de los ritos de la consagración

Dejemos ahora la doctrina de la Iglesia sobre la Eucaristía para comenzar el análisis propio de las palabras y los gestos de la consagración. Comencemos por la dimensión pragmática y performativa del lenguaje.

Dom Vandeur nos ofrece dos claves para comprender la ceremonia de la consagración, a saber, que el sacerdote principal es Nuestro Señor Jesucristo y que el lenguaje del celebrante no es meramente narrativo:

«La consagración es el momento más solemne del Santo Sacrificio; todas las oraciones que la preceden o la siguen forman una corona en torno al gran acto, el mayor de los milagros, como lo llama santo Tomás de Aquino, el de la transubstanciación del pan y el vino en el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo.

Para comprender bien las ceremonias de la consagración, no hay que olvidar nunca que, en ese momento, más que en ningún otro, el sacerdote principal es Jesucristo. La persona del ministro queda, por así decirlo, en segundo plano: sin duda él consagrará, pero el Sacerdote principal será Jesús. (...) El sacerdote no es aquí un simple narrador del hecho evangélico de la Última Cena; su lenguaje es verdaderamente efectivo y se aplica a la materia presente sobre el altar».

1) Significado narrativo y actual de las palabras de consagración

En cuanto a la cuestión del lenguaje de la que hablamos, es decir, cómo pronuncia el sacerdote las palabras, ya sea de forma puramente narrativa o significativa —es decir, con un significado actual—, veamos lo que dice Santo Tomás:

En torno a este problema se han multiplicado las opiniones. Algunos han dicho que, en la proposición «Esto es mi cuerpo», la palabra «esto» implica una demostración representada y no realizada, pues toda esta proposición se entiende en sentido material, ya que se pronuncia a modo de narración. En efecto, el sacerdote narra que Cristo dijo: «Esto es mi cuerpo ». Pero esta proposición no se sostiene. Porque, según este razonamiento, las palabras no se aplicarían a la materia corporal presente y, por lo tanto, el sacramento no se realizaría. Pues San Agustín dice en sus Tratados sobre San Juan: «La palabra se une al elemento y ahí está el sacramento». (...) Por lo tanto, hay que decir que, incluso cuando las pronuncia el sacerdote, se emplean por su valor de significado y no materialmente (significative et *non tantum materialiter accipiuntur*). Y no cabe objetar que el sacerdote las pronuncie también a modo de narración, tal y como las dijo Cristo.

El padre Roguet, o. p., dice en su comentario:

Materialiter no significa de manera puramente material, a la manera de los materiales inertes; eso pertenece a la concepción exagerada del «opere operato», que lo convierte en algo casi mágico. Como en todos los sacramentos, la forma de la Eucaristía actúa por su significado.

Materialiter significa que se cita una palabra como si perteneciera a otro; por ejemplo, el salmista dice: «Dixit insipiens in corde suo: non est Deus». A esta forma de hablar se la denomina *materialiter*, *historice* o *recitative*.

Mientras que *formaliter* significaría decir las palabras como si fueran pronunciadas por mí; eso es lo que significa «significativa», al dar a estas palabras el significado que tienen naturalmente. Pronunciadas por mí, se me atribuyen a mí.

Santo Tomás nos señala que las palabras se toman de dos maneras, es decir, tanto material como formalmente. Escribe en los Libros de las Sentencias: «Y puesto que, mediante todo lo que hace con respecto a la materia exterior, representa a la persona de Cristo, por este motivo estas palabras se entienden a la vez como parte de un relato (y *recitativas*) y como poseedoras de un significado actual (y *significativas*) con respecto a la materia presente».

Los *Salmanticenses* nos dan el ejemplo del «Padre Nuestro» en la Misa: el sacerdote lo reza tal y como lo enseñó Cristo, y también reza la oración en su propio nombre.

Está claro que el sacerdote que lee la epístola del Jueves Santo o de la fiesta del *Corpus Domini* pronuncia las palabras consagradoras, pero no consagra, porque pronuncia estas palabras solo *materialiter*, es decir, únicamente a modo de relato o de historia.

Billuart, siguiendo la Q 78 a 5 de la IIIª Pars de la Suma Teológica de Santo Tomás, nos dice en su *Summa Sancti Thomae*:

Las palabras de la consagración no se pronuncian de manera meramente narrativa e histórica (*non recitative et historice tantum*). Afirma que el sacerdote también las pronuncia de manera significativa y efectiva, es decir, refiriéndose a las palabras que Nuestro Señor pronunció durante la Última Cena y, al mismo tiempo, queriendo aplicarlas a la materia presente. De lo contrario, el sacerdote no actuaría él mismo «*in persona Christi*», tal y como se enseña en el Concilio de Florencia, sino que se limitaría a relatar las palabras que dijo Jesucristo; además, no necesitaría materia presente, sino que las palabras se aplicarían a la materia que Cristo consagró.

Cabe destacar la objeción que motivó esta respuesta de Billuart: «Estas palabras, *Hoc est corpus meum*, etc., se pronuncian únicamente de forma narrativa e histórica, como resulta evidente por las palabras que las preceden: «*Qui pridie quam pateretur... dixit.*» Por lo tanto, no tienen el poder de transformar el pan en el cuerpo de Cristo.

Esta cuestión relativa a la forma de expresarse del sacerdote parece revestir una importancia capital, que incluso afecta a la validez.

El cardenal Ottaviani escribía: «De hecho, en el antiguo Misal, este mismo punto señalaba claramente el paso del modo narrativo al modo sacramental y *afirmativo*; normalmente se escribían en el centro de la página y en mayúsculas para mostrar claramente el cambio de modo».

El último punto que hay que aclarar es si la forma esencial del sacramento comienza a partir del «*Qui pridie*». Es decir: si el sacerdote dice únicamente «*Hoc est enim corpus meum*», ¿consagra válidamente?

Aunque Escoto defiende la necesidad de «*Qui pridie*» basándose en la referencia a Cristo, para poder designar con «mi» el cuerpo de Cristo, santo Tomás opina lo contrario, recordando que solo las palabras de Cristo constituyen la forma de la consagración, y que para hablar «*in persona Christi*» basta con la intención del sacerdote. Cita a san Ambrosio: «La consagración se realiza mediante las palabras y los discursos del Señor Jesús. (...) Es, pues, la palabra de Cristo la que

realiza este sacramento». Hugon o.p., así como los *Salmanticenses*, Vázquez, Cayetano, Billuart, etc., comparten esta opinión. El *Missale Romanum* parece mostrarse favorable en el *De defectibus*: «Las palabras de la consagración, que constituyen la forma de este sacramento, son las siguientes: «Hoc est enim Corpus meum». Y: «Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum». Aunque en caso de defectos en la materia, el *Missale* pide que se vuelva a empezar por el *Qui pridie*, esto no significa que sea indispensable para consagrar, ya que también se pide que se realice un ofertorio, que no es indispensable.

2) Origen histórico de las palabras de la consagración

Comencemos, pues, analizando primero las palabras y después los ritos de la consagración. Veremos en primer lugar lo que dice el Magisterio sobre el origen de las palabras de nuestra fórmula de consagración.

El Concilio de Florencia afirma:

Pero como en el decreto anterior, dirigido a los armenios, no se ha explicado la fórmula de las palabras que la Santa Iglesia Romana, basándose en la doctrina de la autoridad de los Apóstoles, emplea en la consagración del cuerpo y la sangre del Salvador, consideramos que es necesario insertarla aquí. En la consagración del cuerpo emplea esta fórmula: «Porque esto es mi cuerpo», y en la del vino: «Porque este es el cáliz de mi sangre, de la nueva y eterna alianza, misterio de fe, que por vosotros y por muchos será derramado en remisión de los pecados».

Y el papa Inocencio III, refiriéndose a las palabras de la institución, dice: «Ciertamente vemos muchas cosas, tanto palabras como actos del Señor, que han sido omitidas por los evangelistas y que, como se puede leer, los apóstoles completaron oralmente o expresaron con sus acciones...».

El catecismo del Concilio de Trento, en la misma línea, al hablar de la forma del sacramento, se basa especialmente en las palabras de Nuestro Señor «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,15):

Esta orden que Él dio a sus apóstoles debe referirse no solo a lo que Él mismo había hecho, sino también a lo que había dicho, y especialmente a las palabras que fueron pronunciadas tanto para producir como para significar el efecto del sacramento.

Y cuando establece la forma de la Preciosa Sangre, añade: «Muchas de estas palabras proceden de la Escritura, y la Iglesia ha recibido las demás de la tradición apostólica».

Dom Cabrol, en su artículo sobre la Misa Romana en el DTC, dice:

Se sigue paso a paso el relato evangélico, con la notable excepción de las «*sanctas ac venerabiles manus suas*» y de «*elevatis oculis in caelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem*».

Cabe señalar que, aunque el relato de la institución no siga exactamente las palabras de los sinópticos, las dos variantes que hemos señalado se encuentran prácticamente en todas partes. Lo cual demuestra que, al igual que en el caso de la fórmula del bautismo, en los primeros siglos existió para la Eucaristía una redacción que era la misma en todas partes, y que puede considerarse, sin temeridad, como la fórmula apostólica.

Y Jungmann va aún más lejos al afirmar:

El núcleo de la acción eucarística y, por ende, de toda la misa es, en todas las liturgias conocidas, el relato de la institución que contiene las palabras de consagración.

Lo que más nos llama la atención aquí es constatar que los textos de este relato —y este rasgo resulta especialmente evidente en los más antiguos, tanto si nos han llegado como si se han reconstruido gracias a estudios comparativos— nunca reproducen pura y simplemente ninguno de los textos de la Escritura. Se remontan a una tradición anterior a la Escritura. Nos encontramos aquí ante una consecuencia del hecho de que la Eucaristía se celebraba mucho antes de que Pablo y los evangelistas pusieran la pluma sobre el papel. El texto actual (de nuestra antigua misa romana) es ya el de los sacramentarios más antiguos que han llegado hasta nosotros, con la diferencia de que, en tres pasajes, los verbos solían yuxtaponerse sin coordinación.

Y el cardenal Schuster añade:

Que' se piense que la libertad litúrgica de los antiguos se manifestó en la redacción de un gran número de anáforas de formas y conceptos de lo más variados, y que, sin embargo, en medio de tal variedad y de una tan gran movilidad de ritos y oraciones, el único elemento que ha permanecido verdaderamente fijo consiste en las palabras sagradas de la institución eucarística.

3) Lectura seguida de las palabras de la consagración

a) La consagración del pan

El rito de la consagración se inicia en las liturgias occidentales con la frase «*Qui pridie quam pateretur*», propia de casi todas las liturgias latinas (según el beato cardenal Schuster, esta coincidencia confirma lo que dice el *Liber Pontificalis*, al atribuir al papa Alejandro I el origen de estas palabras), mientras que los orientales y los mozárabes comienzan siempre con «*In qua nocte tradebatur*», según san Pablo. El Jueves Santo se añade al «qui pridie» el «*pro nostra omniumque salute*», introducido, según Morin, en el siglo^V contra los predestinacionistas, y posteriormente suprimido en el uso cotidiano. Se conserva en el canon ambrosiano.

Cabe destacar el paralelismo que se encuentra en los textos entre las dos consagraciones: por ejemplo, «*in sanctas ac venerabiles manus suas, Tibi gratiens agens, benedixit, deditque discipulis suis dicens, Accipite, etc.*»; lo que demuestra que existe una simetría deliberada en su origen.

Conviene observar cómo el celebrante imitará minuciosamente el rito que observó Nuestro Señor durante la institución.

El «*Accepit panem*»: ya está bien atestiguado en los Evangelios y en San Pablo.

El «*In sanctas ac venerabiles manus suas*»: aunque no figure en el Evangelio, encontramos expresiones similares en la mayoría de las liturgias. La liturgia de San Marcos y la de las Constituciones Apostólicas dicen «*manos santas e inmaculadas*», según una expresión que ya se encuentra en San Clemente; además, las encontramos en las liturgias griegas de Santiago, Basilio y Juan Crisóstomo, así como en las Constituciones Apostólicas.

«*Et elevatis oculis in caelum* »: estas palabras, que no aparecen en este pasaje del Evangelio, también figuran en las liturgias de Santiago y en las de las Constituciones Apostólicas. Lebrun afirma que, en la Última Cena, Jesucristo alzó los ojos al cielo. Un gesto, por cierto, típicamente sacrificial, que se le ve realizar en la multiplicación de los panes —que fue un milagro eucarístico (Jn 6,5)— y en la resurrección de Lázaro (Jn 11,41).

«*ad Te Deum Patrem suum Omnipotentem*»: la solemne enunciación de los títulos divinos parece estar influenciada por el Símbolo de los Apóstoles y el prefacio, por lo que esta fórmula sería muy antigua y de origen romano. Además, es el atributo de la omnipotencia divina el que va a obrar el milagro de la transubstanciación.

El «*Tibi gratias agens*» está claramente atestiguado en los Evangelios: cabe señalar que Cristo había dado gracias a su Padre con motivo de grandes milagros como el de la resurrección de Lázaro. Además, la acción de gracias es propia del misterio eucarístico.

El «*benedixit*»: su significado sería alabar y también dar gracias. Se trataría de preparar la materia para la consagración (disposición última). El sacerdote imita el gesto bendiciendo con una cruz, que es la fuente de todas las gracias.

Santo Tomás señala que el orden de los verbos en el texto no es necesariamente cronológico:

Por eso otros han dicho que los evangelistas, en su relato, no siempre han respetado el orden de los acontecimientos: san Agustín lo demuestra en su libro sobre la concordancia de los evangelistas. Por lo tanto, hay que entender que el orden real de los acontecimientos puede restablecerse así: « Tomando pan, lo bendijo diciendo: «Este es mi cuerpo», y luego lo partió y se lo dio a sus discípulos». Pero se puede extraer el mismo sentido de las palabras del Evangelio sin cambiar nada. Pues este participio «diciendo» (*dicens*) indica una cierta simultaneidad de las palabras pronunciadas con respecto a lo que precede.

El «*fregit, deditque discipulis suis dicens*»: entre los sirios occidentales, los coptos y los maronitas, se imita o se simula el gesto de la fracción sin separar los trozos. Al igual que en la Misa

se produce la fracción y la comunión tras la consagración, es probable que Cristo lo partiera y lo distribuyera tras haber pronunciado las palabras de la institución.

« *accipite et manducate ex hoc omnes* »: Dom Folsom, en una brillante conferencia pronunciada en el Coloquio del Cielo de 1996, señala que estas palabras, tradicionalmente, no forman parte de la fórmula de la consagración, que se limita a las palabras que operan la transubstanciación.

«*Hoc est enim Corpus meum*»: Veamos la explicación de santo Tomás sobre las dificultades que se plantean a la hora de expresar adecuadamente el cambio sustancial. Aclara el motivo del uso de «*hoc*» y del verbo «*esse*».

Esta forma de consagración del pan es perfectamente adecuada. De hecho, hemos visto que esta consagración consiste en la conversión de la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo. Ahora bien, es necesario que la forma del sacramento signifique lo que se realiza en él. Por consiguiente, la forma de la consagración del pan debe significar precisamente la conversión del pan en el cuerpo de Cristo. Se pueden considerar tres elementos: la conversión en sí misma, su punto de partida y su punto de llegada.

La conversión puede considerarse desde dos puntos de vista: en su devenir (*in fieri*) y en su resultado (*in facto esse*). Ahora bien, en esta forma, debía significarse la conversión en su resultado (*in facto esse*). En primer lugar, porque esta conversión no es sucesiva —como ya hemos visto—, sino instantánea. Y en los cambios instantáneos, el devenir es idéntico a su resultado. En segundo lugar, porque las formas sacramentales significan el efecto del sacramento (...) Así pues, en esta forma sacramental debe expresarse la conversión en su resultado, hacia el cual se dirige la intención.

Y dado que esta forma significa la conversión en su resultado (*in facto esse*), debe significar los términos de la conversión tal y como se encuentran en dicho resultado. Entonces, el punto de llegada posee la naturaleza propia de su sustancia; pero el punto de partida no subsiste según su sustancia, sino solo según los accidentes que lo hacen discernible al conocimiento sensible. Por lo tanto, es apropiado designar el punto de partida de la conversión mediante un pronombre demostrativo referido a los accidentes sensibles que en él subsisten.

En cuanto al punto de llegada, se expresa mediante el nombre que designa la sustancia del ser al que conduce la conversión: que es todo el cuerpo de Cristo y no solo su carne, como hemos visto. Por consiguiente, esta forma es totalmente adecuada: «Este es mi cuerpo».

Y hace dos observaciones: «Y por eso hay que significar en esta frase el efecto último de la consagración mediante el verbo “ser” en modo indicativo y en tiempo presente».

El adjetivo «mi», que incluye la demostración de la primera persona —la del que habla—, expresa suficientemente la persona de Cristo, en cuyo nombre se pronuncian estas palabras.

En relación con el *enim*: «Esta conjunción «*enim*» («pues») se añade a esta fórmula según el uso de la Iglesia Romana, heredado del apóstol San Pedro. Y ello para marcar la continuidad con las palabras anteriores; por eso no forma parte de la fórmula más que las palabras que la preceden».

El texto del *De Sacramentis*, atribuido a San Ambrosio, dice en la consagración del pan: «*Hoc est enim Corpus meum, quod pro multis confringetur*».

Righetti [*Historia de la Liturgia*, vol. II, p. 352] nos dice que estas palabras «*quod pro multis confringetur*», propias de San Lucas y San Pablo: «*datur*» y «*tradetur*», no se encuentran en el canon, aunque se conservan en gran parte de las liturgias orientales. Sin embargo, muchas de ellas han preferido la frase «*quod pro vobis datum*», relacionada no con el sacrificio, sino con la comunión.

¿Por qué nuestra liturgia no ha conservado la determinación análoga añadida a la fórmula de consagración del pan en San Lucas y San Pablo («*dado por vosotros*»)? Podemos responder con Santo Tomás: « Puesto que, como hemos visto, la sangre consagrada por separado representa explícitamente la pasión de Cristo, es en la consagración de la sangre donde se menciona el efecto de la pasión de Cristo, más que en la consagración del cuerpo, que es el sujeto de la pasión. » [III, q. 78, a. 3, ad 2].

Y añade en el Comentario sobre las Sentencias [IV, dist. 8, qu. 2, art. 2, sol. 2 y 3] «Dado que el sacramento de la Eucaristía es el memorial de la Pasión del Señor, en la consagración del cuerpo de Cristo solo se representa el sujeto de la Pasión; pero en la consagración de la sangre se representa el misterio de la Pasión... y por eso las condiciones de la Pasión del Señor se expresan mediante las palabras que siguen más bien en la consagración de la sangre que en la consagración del cuerpo ».

b) La consagración del vino

Pasemos ahora a la consagración de la Sangre Preciosísima. No vamos a analizar cada palabra de la parte puramente *recitativa*, ya que la mayoría se repite. Solo haremos dos pequeñas observaciones: en cuanto al «*postquam cenatum est*», que sugiere que la consagración de la Sangre Preciosísima tuvo lugar, en el marco de una cena pascual del Antiguo Testamento, al final de la comida, en lugar de la copa de bendición o de acción de gracias; y sobre el «*hunc praeclarum calicem*», que aporta un cierto carácter dramático tomado del salmo 22, versículo 5.

En cuanto a la forma de consagración del vino, santo Tomás no duda en afirmar que la Iglesia emplea esta forma tal y como fue enseñada por los apóstoles. [q78 a 3 *sed contra*].

«*Hic est enim calix Sanguinis mei*»: Cabe destacar que en los relatos de Mateo y Marcos se encuentra directamente «*hic est sanguis meus*» sin hacer mención alguna al cáliz. «Este “cáliz” nos presenta claramente la sangre del Señor como una “copa” que se bebe», dice Jungmann [*Missarum sollemnia*, vol. III, p. 114].

Billuart dice: «Se habla del cáliz de mi sangre por metonimia, tomando el contenido por el recipiente, del mismo modo que decimos: “Bebed el cáliz de vino” [como hoy se dice “un vaso de agua”], es decir, el vino contenido en el cáliz. » [Billuart, *Summa Sancti Thomae*, vol. IX, Tractatus de almo Eucharistie Sacramento, disertatio V, Art. III, § II]

El «*Novi et aeterni testamenti*»: en todos los relatos aparecen las palabras «*novum testamentum* ». San Pablo nos dice que, al igual que la Antigua Alianza fue confirmada por el derramamiento de la Sangre, así también la Nueva Alianza fue confirmada en la muerte del Mediador «para que, por su muerte, los llamados reciban la herencia eterna que se les ha prometido» (Heb 9, 15) . Y la palabra «*aeterni*», aunque no aparece en la Escritura, nos ha sido transmitida por la Tradición. Se refiere precisamente a esa herencia eterna que obtendremos en virtud de la Sangre de Cristo, dice santo Tomás [III, q. 78, a. 3, c.] «*Mysterium fidei*»: algunos autores sostienen que el *Mysterium fidei* es una interpolación de origen galicano. Sin embargo, según Jungmann, ya aparece en los sacramentarios más antiguos, lo que confirma su origen romano. Parece que se ha tomado de la Escritura, que dice: «*Habentes mysterium fidei in conscientia pura*» [1 Tim 3,9].

El Magisterio de la Iglesia y santo Tomás nos hablan muy claramente del origen apostólico de la expresión [cf. Concilio de Florencia; IIIq78 a 3 ad 9°].

El papa Inocencio III lo afirma explícitamente en una carta al arzobispo de Lyon [Inocencio III, *Carta Cum Marthae circaal arzobispo de Lyon*, DH n.º 782]:

Has preguntado, en efecto, en lo que respecta a la forma de las palabras que el propio Cristo pronunció cuando transubstanció el pan y el vino en su cuerpo y su sangre, quién añadió esta expresión en el canon de la misa que utiliza toda la Iglesia, y que ninguno de los evangelistas ha expresado, como se puede leer...; a saber, «misterio de la fe».

Ciertamente, vemos muchas cosas, tanto palabras como actos del Señor, que han sido omitidas por los evangelistas y que, como se puede leer, los apóstoles completaron oralmente o expresaron con sus acciones...

Sin embargo, se dice «*mysterium fidei*» porque se cree en algo distinto de lo que se ve y se ve algo distinto de lo que se cree. De hecho, se ven las especies del pan y del vino, y se cree en la verdad de la carne y la sangre de Cristo, así como en la virtud de la unidad y la caridad...

León XIII escribía en la encíclica *Mirae caritatis*: «En este único misterio se encierran, con singular abundancia, diversas maravillas, todas las realidades sobrenaturales».

Se le llama *Mysterium fidei* porque es únicamente mediante la fe como vemos a Jesucristo presente en la Eucaristía. Otros dicen que es una especie de profesión de fe de la Iglesia, es decir, en el misterio que abarca todos los misterios de nuestra salvación.

«*Qui pro vobis et pro multis effundetur*»: el Catecismo del Concilio de Trento nos dice:

Las otras palabras: «*pro vobis et pro multis*», proceden unas de San Mateo (26,28) y otras de San Lucas (22,20). Y es la Iglesia la que, inspirada por el Espíritu de Dios, las ha reunido. Sirven para expresar los frutos y los beneficios de la Pasión.

Si consideramos, en efecto, su virtud y eficacia, nos vemos obligados a reconocer que la Sangre del Señor fue derramada para la salvación de todos. Pero si examinamos los frutos que los hombres obtienen de ella, es evidente que solo algunos, y no todos, se benefician de ella. Cuando Jesucristo dijo: «*pro vobis*», se refería con ello, a excepción de Judas, a los que estaban presentes y a quienes se dirigía, o bien a los elegidos de entre los judíos, como sus discípulos. Al añadir:

«*pro multis*», quería referirse a todos los demás elegidos, ya fueran de entre los judíos o de entre los gentiles. Así pues, con razón no se dijo: «*para todos*», ya que en ese pasaje se trataba del fruto de la Pasión, que solo procuró la salvación a los elegidos». [Catecismo del Concilio de Trento, Dominique Martin Morin, 1991, 2ª Parte, capítulo 18º, § III, p. 216].

Aunque el término «*multis*» pueda traducirse como «*multitud*» en algunos casos, parece ser muy diferente si nos remitimos al griego del texto bíblico. En griego existe la misma distinción que en latín y en francés entre «*muchos*» y «*todos*». El nominativo de «*todos*» en griego es *pas*, *pasa*, *pan* (*omnis*, *omne*), en plural *pantes*, *pasai*, *panta* (*omnes*, *omnia*); y el nominativo de «*muchos*» es *polys*, *polle*, *poly* (*multus*, *multa*, *multum*), y el plural *polloi*, *pollai*, *polla* (*multi*, *multae*, *multa*). El «*qui pro multis effundetur*» se encuentra en Mt 26,28 (*to peri polon ekkynnumenon*), y en Mc 14,24 (*to ekkynnomenon hyper pollon*). [véase Daniel Boira, Roma 82, *Una Voce Argentina*].

Un ejemplo de dos palabras de origen griego puede aclarar la cuestión: se trata de la diferencia entre panteísmo y politeísmo, que provienen de *pantes* y *polloi*. Así, hay un pasaje de San Pablo (Rom 5, 12-21) en el que juega con ambos términos al tiempo que los distingue, lo que permite apreciar bien la diferencia:

Por eso, así como por un solo hombre entró el pecado en este mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres (*pantas anthropous*), en el que todos (*pantas*) pecaron (...) Pero no es así con el don como con la transgresión; pues si por la transgresión de uno murieron muchos (*hoi polloi*), mucho más abundó la gracia de Dios y el don por la gracia de un solo hombre, Jesús Cristo, para muchos (*tous pollous*) (...) Por lo tanto, así como por la transgresión de uno todos los hombres (*pantas anthropous*) para la condenación, así también por la justicia de uno solo sobre todos los hombres (*pantas anthropous*) para la justificación de la vida. Pues así como por la desobediencia de un solo hombre muchos (*hoi polloi*) fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo muchos (*hoi polloi*) serán constituidos justos.

«*Effundetur in remissionem peccatorum*»: el verbo *effundetur* está en futuro porque la Sangre se derramará al día siguiente, durante la Pasión. «La Sangre de Cristo purificará nuestras

conciencias de las obras muertas» (Heb 9, 14) y también «sin derramamiento de sangre no hay remisión». (Heb 9, 22). Este es uno de los efectos principales de la Santa Misa.

«*Haec quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis*»: Nuestro Señor pedía así a sus discípulos que hicieran lo que Él había hecho, y que lo hicieran en memoria de Él, como, por otra parte, se explica claramente en la anamnesis.

4) Los gestos litúrgicos

Por último, conviene hablar brevemente de algunos gestos litúrgicos que subrayan bien las verdades dogmáticas y muestran reverencia hacia el Santísimo Sacramento. Entre otros gestos, el sacerdote se limpia los pulgares y los dedos en el corporal antes del *Qui pridie*. Imita los gestos de Cristo al levantar los ojos, etc.; justo antes de la fórmula «*Hoc est enim Corpus meum*», apoya ambos codos sobre el altar e inclina la cabeza. Inmediatamente después de la consagración, realiza una genuflexión en señal de adoración [cfr. Dz 888], ya que la transubstanciación acaba de tener lugar; levanta la hostia consagrada para la adoración y, tras depositarla, realiza una segunda genuflexión. A partir de ese momento, no separará el pulgar y el índice de cada mano hasta después de la comunión. La mayoría de estos gestos se trataron en las conferencias del padre Chanut y de Dom Folsom OSB en el Coloquio del Cielo de 1996.

El cierre de los dedos

Nos limitaremos a destacar el gesto de mantener los dedos cerrados desde la consagración hasta las abluciones. Dom Eugène Vandeur dice en su libro sobre la Santa Misa: [La Santa Misa – Notas sobre su liturgia, Abadía de Maredsous, 1937, p. 219]

«A partir de ese momento, el sacerdote no separará, hasta que hayan terminado las abluciones, los cuatro dedos con los que ha tocado la Hostia; de este modo, evita ensuciarlos. Así también conserva los fragmentos o partículas del Sacramento que pudieran quedar adheridos a ellos; además, parece más respetuoso utilizar los dedos únicamente para tocar la propia Hostia».

Se trata, pues, de un gesto que es una consecuencia litúrgica de la verdad de la Presencia Real de Nuestro Señor en cada partícula de la hostia consagrada. [cf. Dz 886]

Jungman nos explica el origen de este gesto:

A modo de comparación, hay que decir de la liturgia romana de los diez primeros siglos que, una vez realizado el acto sacramental, no intenta que se tome conciencia de él de inmediato ni extraer todas las consecuencias litúrgicas inmediatas de la presencia sacramental. Es en el siglo XI^e cuando aparecen, junto con un cuidado más esmerado por todo lo relativo al Santísimo Sacramento, los primeros indicios de una nueva actitud.

Según las Costumbres de Cluny, anotadas hacia el año 1068 por el monje Bernardo, el sacerdote, en la consagración, debe sostener la hostia «quattuor primis digitis ad hoc ipsum ablutis». Muchos sacerdotes, tras la consagración, incluso con los brazos extendidos, comenzaron a mantener juntos los dedos con los que habían tocado el Cuerpo del Señor; algunos incluso lo hicieron inmediatamente después del lavatorio de manos que acompaña al ofertorio; de una forma u otra, esta precaución no tardó en convertirse en norma general». [Missarum Solemnia, vol. III; página 122].

Durand de Mende da fe de esta práctica en el siglo XIII^e, [Rational des divins offices IV, 43, 5] con algunas variaciones sin importancia:

El sacerdote entonces junta los dedos, es decir, el pulgar y el índice, y solo los separa cuando debe tocar la hostia o hacer gestos». Entre las razones que aduce encontramos el respeto por el sacramento, «por temor a que sus dedos toquen algo después de haber tocado el cuerpo de Cristo», dice; y también «por temor a que el polvo o una partícula de la hostia se adhieran a ellos y caigan al suelo.

La misma norma de mantener los dedos juntos la encontramos en el *Ordo Romanus* XIV. También aparece en otros ritos, como el rito dominicano, ya en 1256.

Conclusión

Hemos analizado los aspectos teológicos y litúrgicos de la consagración y de la presencia real, aspectos que no están lejos de nuestra realidad cotidiana, ya que nosotros mismos debemos alimentar nuestra vida espiritual con este Misterio de la Fe, que es la Sagrada Eucaristía.

Y debemos hacer crecer nuestra fe, nuestra devoción y nuestra reverencia hacia el Santísimo Sacramento, y esto lo haremos a través de la oración, pero también mediante actos externos de adoración que, para los seres corporales, revisten gran importancia. Y, en particular, en la práctica de nuestros actos litúrgicos, debemos procurar aumentar la fe en Cristo, realmente presente en el Sacramento del altar; y, por tanto, aferrarnos a todos los actos que la alimentan y evitar aquellos que puedan mermarla.