

La Misa, estudio histórico-antropológico

Gerardo FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ

Desde sus orígenes y a lo largo de su historia, la misa ha sufrido profundas transformaciones. Expresión de identidad comunitaria en los primeros siglos, obra buena meritoria en el largo período que transcurre desde la alta Edad Media hasta nuestros días, culmen y fuente de toda la actividad de la Iglesia en el entorno del concilio Vaticano II, la misa es objeto de atención preferente por parte de la Iglesia desde sus más variados ángulos. De celebración espontánea y creativa en los inicios pasa a ser objeto de reflexión sistemática en lo doctrinal y de una reglamentación disciplinar que se estructuran en el Medioevo y desembocan en la doctrina del concilio y, sobre todo, configuran la normativa del nuevo Código de Derecho Canónico publicado en 1983.

En las páginas que siguen vamos a desarrollar estos aspectos ligeramente esbozados y a sacar las conclusiones pertinentes desde el punto de vista de la antropología social.

I. LA MISA, CELEBRACION DE LA COMUNIDAD

En la plegaria eucarística III del Misal Romano, en el comienzo del relato de la última cena de Cristo, se dice: «El mismo, la noche en que iba a ser entregado, tomó pan...», de modo que aquella sería la noche que se inició la celebración de la misa. No obstante, no se trata de un inicio absoluto.

1. Protagonismo de la comunidad

Las palabras y gestos de Jesús transmitidos por los hagiógrafos se inscriben dentro de la cena pascual judía. Los miembros de la familia se reunían

bajo la presidencia del padre de familia para comer el cordero pascual, el pan ácimo y las verduras amargas, para participar en las copas de vino.

El ritual judío era, en primer lugar, memorial de las intervenciones salvadoras de Yahvé en la historia del pueblo y plegaria de bendición al mismo por la creación, los alimentos, la tierra y la salvación de las amenazas de destrucción que los pueblos enemigos representaban siempre para el pueblo elegido. En segundo lugar, era plegaria para la reunión de todos los hijos de Israel en la Jerusalén reconstruida.

a) Este esquema marca la celebración cristiana, sólo que determinada ahora por la persona de Jesús. Se celebra la salvación de Dios actuada en su siervo Jesús, que inaugura la «Alianza nueva y eterna» con el nuevo pueblo, la Iglesia, se dan gracias por esa salvación y se pide la unidad de la Iglesia, comunidad de los salvados.

No podemos pensar en una celebración de la eucaristía, en sus orígenes, uniforme en todas las comunidades cristianas. Los Hechos de los Apóstoles dan testimonio de la «fracción del pan» entre los cristianos como rito autónomo e independiente. Por una parte, acudían al templo de Jerusalén y, por otra, «acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la fracción del pan y a las oraciones (...) partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón. Alababan a Dios...»¹. Por su parte, Pablo asegura que la eucaristía, en la comunidad de Corinto, se unía a un banquete comunitario. Se trataba de un banquete especial porque el acento se ponía no en el mero comer y beber, sino en el anuncio de «la muerte del Señor hasta que él venga»². Era el banquete de la acción de gracias a Dios y de plegaria en favor de la Iglesia para que sea «perfecta en el amor, reunida de los cuatro vientos y santificada en el reino glorioso»³.

La primera descripción de la celebración eucarística la ofrece San Justino, allá por el años 150 en Roma. Subraya especialmente el papel de la comunidad reunida que rubrica con su «Amén» las palabras de alabanza que pronunciaba en voz alta sobre las ofrendas «el que preside a los hermanos»⁴.

El marco arquitectónico también nos remite al carácter comunitario de la celebración. Antes de la aparición de las basílicas cristianas, en tiempos de clandestinidad, los fieles se reunían para celebrar la eucaristía en las «domus Ecclesiae», casas particulares en las que una estancia se reservaba para este fin. Mediante el Edicto de Milán publicado por Constantino junto

1. Hech. 2, 42-47. Se trata de la oración colectiva presidida por los apóstoles y centrada en la fracción del pan. Cfr. Biblia de Jerusalén, Bilbao, 1967. Nota.

2. I Co. 11, 26.

3. Didaje, IX y X. en Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Madrid, 1974³. Refleja una época de fuerte actividad judaizante y de transición hacia formas organizadas del ministerio en la Iglesia.

4. San Justino, *Apologías* I, 65-66. En Jungmann, *El sacrificio de la misa*, Madrid, 1959, pp. 40-41.

con Licinio, el emperador oriental, el año 313, se reconocía al cristianismo el rango de religión estatal, lo cual suponía devolución de los bienes confiscados y el reconocimiento de la personalidad jurídica de la nueva religión con la capacidad para recibir la Iglesia donaciones. El mismo Constantino destina abundantes donativos para la construcción de iglesias, dona el palacio de Letrán para residencia de los papas y ordena y financia la construcción de la basílica de San Pedro en la falda de la colina vaticana sobre el cementerio en que había sido sepultado el apóstol ⁵. Una vez que los cristianos dispusieron de locales públicos como templos, la jerarquía se esforzó por eliminar las misas domésticas porque mermaban la asistencia a los cultos celebrados en las iglesias episcopales ⁶. No obstante, esta práctica se extiende hasta el siglo VI.

b) El sentido comunitario y la conciencia de relación entre la comunidad cristiana y el misterio de Cristo encuentran su sistematización en la doctrina de San Agustín, en la que eucaristía e Iglesia son realidades implicadas. No se hace cuestión de la presencia real de Cristo en las especies sacramentales. La unión con Cristo es entendida en la unión de los cristianos entre sí y lo que primeramente ve en el pan y el vino consagrados es el símbolo de la Iglesia y su unidad en Cristo ⁷.

Distingue Agustín entre el «signum», el pan y el vino consagrados, y la «res» del sacramento, lo significado en ellos. La res de la eucaristía es «una actualización de la unidad existente entre Cristo y los cristianos, donde la realidad mística respecto a Cristo y a los cristianos no discurre por diversos planos, en el primer caso por el plano real y en el segundo por el simbólico, sino que es una unidad centrada en Cristo» ⁸. El signo tiene el significado de «sacrum facere», una acción en la que se simboliza el sacrificio, en relación con el sacrificio de Cristo, de llegar a la unión con los cristianos en Cristo. Por eso dice él que en la eucaristía «recibimos lo que somos» ⁹ y «somos lo que recibimos» ¹⁰.

El pan y el vino consagrados no son considerados como la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo, sino como signos indicadores para la fe a la hora de unirse espiritualmente a Cristo y a los cristianos. Esa cualidad les es conferida por la acción del Espíritu Santo, que los santifica confiriéndoles una relación objetivo-intencional a la «res» del sacramento, en virtud de la cual produce la expectativa de esa unión.

5. Llorca-García Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica* 1, Madrid, 1964, 352-362. Cfr. notas 9-11.

6. Entre los concilios del siglo VI que prohíben las «misas domésticas» están Agde (506), C. 12; Orleans (521), C. 25; Epaon (517), C. 25; Orleans (451), C. 3.

7. F. van der Meer, «Sacramentum chez Snt. Agustín», en *La Maison-Dieu*, 13, p. 61.

8. J. Betz, «La eucaristía, misterio central», en *Mysterium salutis*, IV-2, Madrid, 1975.

9. San Agustín, *Sermo* 272. *Patrología Latina* (P. L.), 38, 124.

10. San Agustín, *Sermo* 227, P. L. 38, 110.

2. Tendencias de reglamentación (siglos IV-VII)

Las fórmulas usadas en la celebración eucarística seguían el esquema de las celebraciones judías y quedaban a la libre iniciativa del que presidía. Aunque la Didajé precisa «Respecto de la eucaristía daréis gracias de esta manera» no trata de imponer un texto fijo, sino que da indicaciones sobre el modo de proceder. San Justino, en su apología ya citada, describe la misa diciendo que una vez reunidos todos «con el fin de hacer muy de propósito comunes oraciones (...) y, después de saludarse todos con el beso de la paz, se presentan al que preside a los hermanos el pan, el vino y el agua (...). El recibe estas cosas y realiza largamente la eucaristía o acción de gracias (...). Todo el pueblo aclama ¡Amén, Amén! Continúa la descripción detallando cómo se distribuyen entre todos y se llevan a los ausentes los dones sobre los que se ha pronunciado de bendición y da la razón por la que se hace así: «No tomamos estas cosas como pan común ni como vino común (...), es la carne y la sangre de aquel Jesús encarnado».

Dos cosas son de destacar: el sentido de comunidad de la celebración y la ausencia de formulario fijo. San Hipólito en su «Tradición Apostólica» lo confirma diciendo que «cada uno ore según su capacidad», es decir, según su iniciativa. Pero aporta una novedad: que «diga una oración de una sana ortodoxia»¹¹.

En la segunda mitad del siglo IV la plegaria eucarística improvisada comienza a ceder terreno ante las fórmulas escritas de carácter más o menos fijo. En este proceso deja trazado un camino hacia la unificación en las iglesias regionales como la del norte de Africa, España o las Galias, y las disposiciones primeras de los papas en esta materia.

a) Entre los obispos sobresale San Agustín (354-430), cuya obra en la iglesia africana es trascendental. Hombre de sólida formación literaria y profesor de retórica en Cartago, desde los 19 a los 28 años¹² perseguía un lenguaje correcto en las oraciones, al igual que en la doctrina¹³.

Acompañando a su obispo Valero, asiste al concilio de Hipona (393). El canon 21 del concilio, reflejando las disputas en torno a la Trinidad, ordena que la oración eucarística se dirija al Padre y que no se nombre al Padre por el Hijo o al Hijo por el Padre. Además, restringe la libertad en la oración litúrgica prohibiendo que se usen fórmulas no contrastadas previamente con otros hermanos más instruidos¹⁴. Este criterio se mantiene en los

11. Hipólito, *Tradición Apostólica*, 9. Edit. B. Botte, *La Tradition apostolique de Snt. Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster, 1963.

12. San Agustín, *Confesiones*, IV, 2. Madrid, 1964.

13. «Multi inruunt in praeces non solum ab imperitis locuacibus, sed etiam ab hereticis compositas et per ignorantiae simplicitatem non eas valentes discernere utuntur eis arbitantes quod bonae sunt». San Agustín, *De Baptismo*, VI, c. 25, 47.

14. «Quicumque preces sibi aliunde describit non eis utatur nisi prius eas cum instructoribus fratribus contulerit». H. T. Bruns ed., *Canones apostolorum et conciliorum veterum seculorum*, IV-VII, t. I, Berlín, 1983, p. 137.

concilios de Cartago celebrados los años 397 y 407, que añade la obligación de que todos digan las oraciones aprobadas en concilio, igual que los celebrados el 419 y el 525 ¹⁵.

Estas disposiciones pasan a la «Collectio Hispana», cuyo texto se fija definitivamente en el cuarto concilio de Toledo el año 633.

En la Iglesia española hay que destacar a San Isidoro, obispo de Sevilla (560-635), promotor de la unidad litúrgica en todo el reino visigodo. Ya en el concilio Milevitano, el año 416, en el canon 12 se recoge el famoso canon de Hipona. Con todo, la versión hispana es la más dura. En ella se prohíbe decir otras preces que las aprobadas en concilio y se ordena que sean dichas por todos las preces que gocen de dicho requisito ¹⁶. El concilio de Gerona (517) establece la norma de que en cada provincia se guarde el mismo orden en los ritos de la misa y del salterio ¹⁷ y en el mismo sentido se pronuncia el de Braga celebrado el año 561 ¹⁸. Todas estas disposiciones adquieren rango nacional en el concilio IV de Toledo del año 633. El animador de esta unificación fue San Isidoro, cuya labor en la liturgia fue muy activa tanto en la legislación, a través de los concilios, como en la composición de textos litúrgicos ¹⁹ y de sus obras doctrinales ²⁰. El canon 2 del concilio de Toledo establece que el oficio divino y la misa se harán de manera uniforme en toda España y en la Galia, es decir, en Septimania y parte de Aquitania. La razón es que la diversidad sólo puede dar lugar a escándalo y ser ocasión de error ²¹.

La unificación lograda por el concilio de Toledo tiene dos apoyos fundamentales: la unidad política de todo el territorio bajo la corona visigoda y la unidad de fe tras convertirse Recaredo, y con él todos los visigodos, al

15. Mansi, *Conciliorum sacrorum nova et amplissima collectio*, t. VIII, 1762, col. 643-644.

16. Mansi, op. cit., t. IV, 1760, col. 325. «Ut preces vel orationes compositae, nisi probatae fuerint in concilio, non dicantur. Placuit etiam et illud, ut preces vel orationes seu missae quae probatae fuerint in concilio seu manus impositione ab omnibus celebrentur: nec aliqua ex hiis omnino dicantur in ecclesia nisi quae a prudentioribus tractata et comprobata in synodo fuerint, ne forte aliqua contra fidem, vel per ignorantiam vel per studium, sit compositum».

17. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona y Madrid, 1963, p. 39. «Ut unaquaque provincia in officio Ecclesiae unum ordinem teneat (...) tam ipsius missae ordo quam psallendi vel ministrando consuetudo servetur».

18. J. Vives, op. cit., p. 72.

19. J. Pérez de Urbell, «Los himnos isidorianos», en *Isidoriana*, León, 1961, pp. 107-113.

20. San Isidoro, *De ecclesiasticis officiis*, P.L., t. 83, co. 786-826, y *Etimologías*, lb. VI, W. M. Lindsay, ed. 2 vol., Oxford, 1911.

21. J. Vives, op. cit., p. 188. «Unus igitur ordo orandi at que psallendi a nobis per omnem Spaniam atque Galliam conservetur, unus modus in missarum solemnitatibus, unus in vespertinis matutinisque officiis, nec diversa sit ultra in nobis ecclesiastica consuetudo qui una fide continemur et regno».

catolicismo el año 589, cuyas estructuras eran de una fuerza tan grande como las civiles.

En la Galia sobresale la personalidad de San Cesáreo de Arlés (501-542). No podía hablarse entonces de una liturgia galicana, como en España se podía hablar de liturgia hispana. El reino merovingio era demasiado débil como para ejercer un influjo centralizador en las distintas iglesias. Por esta razón, la liturgia en la Galia no pasa de ser local y los concilios tienen una incidencia igualmente reducida.

El concilio de Vannes, reunido hacia el 461 ó 491, ordena que todos tengan una regla única en el rezo del oficio divino²², el de Epaon de 517 señala que todos se atengan a los usos del propio obispo²³. El concilio de Agde en el año 506 en su canon 30 insiste en guardar todos el mismo orden y finalizar el oficio divino y las misas con una oración de bendición, muy del gusto galo²⁴, y el concilio de Vaison, bajo la presidencia de San Cesáreo, propone, por primera vez, seguir los usos litúrgicos romanos²⁵. Como puede verse, los concilios galos atienden al oficio divino de la recitación de los salmos más que a la misa. En ésta reinaba una gran diversidad y así se explica el interés por seguir el rito romano.

San Cesáreo se inspira para su obra de reforma litúrgica en los «Statuta Ecclesiae antiqua»²⁶ redactados por el obispo de Marsella San Genadio entre los años 476 y 485. Contribuyen a consolidar la estructura de la Iglesia en la Galia meridional, poniendo cuidado en delimitar las cualidades que debe tener el obispo, los exámenes de que ha de ser objeto para acceder al cargo, la conducta del clero, etc.

b) Los primeros pasos hacia una reglamentación universal se basan en dos aspectos fundamentales: el teológico y el disciplinar.

Desde la teología, a lo largo de la época de controversias en torno al misterio de la Trinidad y de Cristo, con los compromisos conciliares de Nicea del año 325, I de Constantinopla del 381, Efeso en el año 431, Calcedonia en el 451, VI y X de Toledo en los años 638 y 675 y en el IV de Letrán del año 1215²⁷, va abriéndose un tema que se implantará en la práctica

22. C. Munier, *Concilia Galliae*, a. 314-505, en *Corpus Christianorum*, t. 148, 1963, p. 155. «Rectum quoque duximus ut vel intra provinciam nostram sacrorum ordo in psallendi una sit consuetudo, et sicut unam cum Trinitatis confessione tenemus, unam et officiorum regulam teneamus; ne variata observatione in aliquo devotio nostra discrepare credatur».

23. C. de Clercq, ed. *Concilia Galliae*, a. 511-696, en *Corpus Christianorum*, t. 148-A, 1963, p. 30.

24. C. Munier, op. cit., p. 206.

25. C. de Clercq, op. cit., p. 79.

26. C. Munier, *Les Statuta Ecclesiae antiqua*, París, 1960. Recogen el rito de consagración de obispos. El fin principal que se proponen es la reforma de los obispos limitando su autoridad casi monárquica.

27. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona, 1963, ns. 125, 150, 250, 300, 421-425, 490-493, 525-538, 800-807.

litúrgica: dirigir la oración al Padre, mediante el Hijo y en el Espíritu Santo como expresión de fe ortodoxa, según las decisiones conciliares.

Desde muy pronto se apela a la autoridad doctrinal de la liturgia. Orígenes (185-254) aborda la reflexión sobre la Trinidad teniendo en cuenta la praxis litúrgica y San Agustín remite a las oraciones que siempre tuvo y tendrá la Iglesia en su lucha por la defensa de la doctrina de la gracia en contra de los pelagianos. Próspero de Aquitania, que muere el año 463, condensa la relación teología-liturgia en la frase clásica: «Ut legem credendi lex statuat supplicandi»²⁸. No intenta defender la formulación de textos fijos, no reflejan sus palabras una uniformidad en los textos litúrgicos que de hecho no existía, ni dice que todo texto litúrgico tenga que pasar por la criba del análisis teológico. Simplemente, resalta la correspondencia entre súplica y fe subrayando la prioridad de ésta. No obstante, contribuye a dar a los textos litúrgicos una cierta rigidez, ya que, traduciendo la fe de la Iglesia, resultan intocables a la larga.

Desde el aspecto disciplinar, Roma no ejerce influencia sobre las distintas iglesias antes del siglo IV. Ya en el siglo V encontramos pronunciamientos de los papas, indicadores de que nos hallamos en los comienzos de un movimiento de alcance más universal.

Inocencio I (401-417) escribe una carta fechada el 19 de marzo del 416 al obispo Decencio de Gubbio en la que expone que, para observar las instituciones eclesiásticas legadas por los apóstoles, no debe haber variedad alguna en las creencias ni en las preces sacramentales. La diversidad es escandalosa, porque lleva a creer que las distintas iglesias no se atienen a la misma tradición, sea porque no se entienden entre sí o porque los mismos apóstoles sembraron la disensión. El fundamento de estas disposiciones es que «en toda Italia, las Galias, las Españas, Africa o Sicilia e islas intermedias ninguna iglesia fue fundada sino por los que el venerable apóstol Pedro o sus sucesores enviaron como obispos»²⁹. La carta supone un endurecimiento en cuanto tiende a la supresión del pluralismo en los ritos.

Otro documento es la carta del papa Vigilio (537-555) a Profuturo, obispo de Braga, del 29 de abril del 538. El obispo gallego consulta a Roma acerca del lugar de las oraciones de las grandes fiestas en el ordinario de la misa, pero el papa se limita a enviarle un modelo de preces para el día de Pascua y advierte de que no se use la fórmula herética de «Gloria Patri»³⁰. No obstante, el papa no recomienda seguir el rito romano. Simplemente le envía un modelo que es romano.

Más liberal es el papa Gregorio I (590-604). Su divisa será que nada daña a la fe una de la Iglesia la diversidad de las costumbres³¹. Expresamen-

28. Próspero de Aquitania, *Capitula Augustini*, P. L., t. 51, col. 209.

29. Inocencio I, Epist. 25, 1.2, P. L., t. 20, col. 551-552.

30. Vigilio, Epist. 1, 5, P. L., t. 69, col. 18.

31. Gregorio I, Epist. 1, 41. Hartmann ed., en *Monumenta Germaniae Historica* (M.G.H.), Ep., t. II, 1899, p. 57.

te se opuso a la imposición del rito romano a otras iglesias en una actitud bien diferente a la de Inocencio I. No obstante el carácter liberal de este papa, es a partir de él cuando se extiende la liturgia romana a todo el Occidente. No es ajeno a este fenómeno el apoyo y el respeto que dispensó a las distintas regiones y, en concreto, a España, impulsando la ordenación de la iglesia visigótica y los concilios de Toledo.

II. LA JERARQUIA ENTRE LA COMUNIDAD Y LA EUCARISTIA

Durante la Edad Media tienen lugar tres grandes mutaciones en la Iglesia: el paso de la penitencia antigua, ya en decadencia, dado su carácter público y la concesión de la absolución después del cumplimiento de la pena junto con su no reiterabilidad que llevaba a retrasarla hasta el final de la vida, a la penitencia tarifada, de origen irlandés. El nuevo modelo facilitaba el secreto, dada la absolución inmediatamente después de la confesión individual y quedaba el penitente comprometido al cumplimiento posterior de la pena, que se calculaba en días, meses o años de ayuno, redimibles por honorarios a pagar o por misas³². La segunda mutación acontece en el sistema de las ordenaciones ministeriales. De la práctica sancionada en el concilio de Calcedonia del año 451, según la cuál es inválida la ordenación de un ministro si carece del «Titulus ecclesiae», es decir, si no es elegido expresamente por una comunidad para su servicio³³, se pasa a la disciplina de que «no se puede ordenar a nadie sin que esté asegurada su subsistencia». En caso de que se ordene, el obispo debe responsabilizarse de su sustento a no ser que se trate de persona de recursos propios o de herencia, pero no se cuestiona la validez de la ordenación. Así, aparece en el concilio III de Letrán en su canon 5³⁴. El proceso de cambio comienza en el siglo VI y culmina en el siglo IX, de modo que la misa deja de tener el carácter de celebración esencialmente comunitario y pasa a tener carácter privado, medio de santificación y ejercicio de piedad.

32. P. Adnes. *La penitencia*, Madrid, 1981, 122-144.

33. Mansi, op. cit., t. VII, 1762, col. 394-395. «Ordenación» es la llamada de una comunidad concreta para su servicio. Llamada que se hacía efectiva mediante la imposición de manos del obispo, acompañada de la oración de la comunidad. San León Magno dice que no debe ordenarse a nadie obispo contra el deseo de los fieles y sin consultarles expresamente: «aquel que debe presidir a todos debe ser elegido por todos». P. L. 54, c. 634.

34. Mansi, op. cit., t. XXII, col. 220. «Episcopus, si aliquem sine certo titulo de quo necessaria vitae percipiat in diaconum vel praesbyterum ordinaverit, tandiu necessaria ei subministret, donec in aliqua ei ecclesia convenientia militiae ecclesialis assignet; nisi forte talis qui ordinatur stiterit, qui de sua vel paterna haereditate vitae possit habere».

Las tres mutaciones indicadas se implican mutuamente, y, por lo que afecta a nuestro tema, vamos a estudiarlas desde el punto de vista de la misa. Por misa privada entendemos la que celebra sólo el sacerdote sin que participen los fieles y sin que su presencia sea imprescindible. Podemos afirmar que en dicho proceso la misa sufra una objetivación, una sacerdotización o clericalización y una sistematización insospechadas en épocas anteriores.

1. La objetivación de la misa

Ya en el siglo VIII la misa comienza a contar entre los ejercicios de piedad. El papa Gregorio I, cuando la norma era celebrar dos veces al mes, alaba al obispo de Narni porque celebra diariamente y él mismo manda celebrar treinta misas en días consecutivos por la salvación eterna del monje Justo, lo que dio pie a la práctica actual de los trentenarios de misas por los difuntos³⁶. El Ordo XV³⁷, anterior al 800, recomienda la misa privada como ejercicio de piedad. A partir del siglo IX la misa privada es de uso universal y se pone de manifiesto su práctica en la arquitectura de los templos con la aparición de los altares laterales y con la tendencia a la confección de misales completos, más manejables. C. Vogel intenta hacer una estadística sobre la multiplicación de las misas en la Edad Media basado en las variables de los altares y del número de monjes-sacerdotes en los monasterios³⁸: en la iglesia del monasterio de San Salvador de Anianne, el año 782, hay siete altares, en la San Ricardo de Amiens hay treinta en el 759, en el plano de la iglesia de San Gall el año 820 se prevén diecinueve. En todos ellos se sucedían una tras otra las misas, un práctica alentada por ilustres personajes como el papa León III (795-816) que celebró en ocasiones siete misas en un día. El Ordo XVII, 20 supone la presencia de gran número de monjes-sacerdotes en el monasterio. En el de San Pedro de Salzburgo hay en el 784 veintidós sobre un total de noventa y siete, en el de San Ricardo de Amiens dicen misa treinta y dos, el año 814, sobre un total de trescientos. El porcentaje aumenta a partir del siglo X.

El concilio de Auxerre, finales del siglo VI, había fijado como norma que no era lícito decir más de una misa al día en el mismo altar. Pero la práctica contradice la disposición porque, desde el siglo VII, se suceden las misas en los altares de la misma iglesia a lo largo del día. El monje-sacerdote dice varias misas al día sea por devoción personal, por conmutación de

35. C. Vogel, «Una mutation culturelle inexplicée: le passage de l'eucharistie communautaire a la messe privée», en *Revue des sciences religieuses*, 1981, 231-249.

36. Gregorio I, Diálogos IV, P. L., t. 47, col. 424-425.

37. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du Moyen Age*, Louvain, 1931-1956.

38. C. Vogel, «La multiplication des messes au Moyen Age. Essai statistique», en *Revue des Sciences Religieuses*, 1981, 206-213.

penitencias o por los difuntos. Con el fin de regular esta práctica mínimamente, el «Penitencial Vindobonense» limita a siete las misas que el sacerdote puede decir por sí mismo, pero no pone tope si la gente lo solicita.

a) ¿De dónde la necesidad de decir tantas misas? Ya en la época más antigua san Justino, en la Apología citada, da cuenta de que se hacían oraciones comunes por los bautizados, si los había en la celebración, y por todos los demás a fin de obtener, con el conocimiento de la verdad, la gracia de practicar la virtud y de guardar los mandamientos para obtener la salvación eterna³⁹. La colección más antigua de libros de misas, el «Sacramentario de Verona» o «Leoniano», contiene fórmulas de misas para diferentes necesidades⁴⁰.

Dos factores contribuyen a la aparición de las misas privadas. En primer lugar, la necesidad de decir misas votivas por los vivos, por los difuntos y por la obtención de gracias y favores diversos. En este sentido la misa privada aparece con la práctica de «fundaciones de misas» destinadas generalmente a procurar la salvación eterna a los generosos fundadores. La primera fundación de que hay constancia es la que hace el rey Dagoberto el año 635 en el monasterio de San Julián de Auxere⁴¹. A partir del siglo VIII los testimonios se multiplican: los monjes de Fulda el año 828 se comprometen a decir mil misas por el emperador Lotario, por su padre y por el ejército, y el concilio de Maguncia, por iniciativa de Rábano Mauro, prevé decir tres mil quinientas por la familia imperial.

En segundo lugar, están las misas penitenciales como conmutación de la penitencia tarifada. La penitencia se impondría al pecador siguiendo la base del «ayuno-patrón». Los libros penitenciales adjuntaban la lista de conmutaciones⁴², que no eran uniformes en todos, y, como ejemplo, un año de ayuno se conmutaba por el precio de una joven o de un esclavo o por treinta sueldos. Como norma, tienen en cuenta la capacidad de los penitentes para poder pagar, pero, en general, se trataba de sumas considerables⁴³. La penitencia que Pedro Damián impone al obispo simoníaco de Milán, Wide, entre 1059-1060, de cien años de ayuno, suponía una suma enorme, y sólo mediante conmutación por dinero podría cumplirse.

También se podía conmutar las penitencias de ayuno por misas, lo que

39. San Justino, op. cit. San Clemente, *Cartas I*, 59-61, en Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Madrid, 1974³.

40. L. C. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense*, Roma, 1956.

41. Palladius, «Charta pro fundatione monasterii Sancti Juliani», en J. Mabillon, *De re diplomatica*, VI, 465.

42. C. Vogel, «Composition légal et conmutations dans le système de la penitence tarifée» en *Revue de Droit Canonique*, VIII, 1958, 289-318, IX, 1959, 1-38 y 341-49.

43. Estos pagos sólo podían hacerlos los pecadores ricos. Los textos reconocen expresamente que los pobres no tenían este recurso: «Haec est potentis viri et amicorum divitis poenitentiae allevatio. Et hoc est aequissimum (...). Scriptum est enim: Quia unusquisque onus suum portabit». Mansi, Op. cit., t. XVIII-A, Col. 526.

equivalía para el laico a un pago al sacerdote que las quisiera decir. Una equivalencia era la de un año de ayuno por treinta misas, siete meses por veinte y siete días por una misa.

b) Ahondando en el proceso de objetivación de la misa, tenemos la cuestión, ya apuntada, de los estipendios. La práctica de aportar ofrendas a la celebración es muy antigua y la recogen la *Didajé*, *San Justino* y *San Hipólito* ya citados. Eran ofrendas en especie que luego pasaron a ser sustituidas por dinero. La política de fundaciones, nacida o, al menos, potenciada por los carolingios, y la de conmutaciones penitenciales generalizaron la práctica de los estipendios por misas a aplicar a partir del siglo IX.

La abundancia de misas a decir trajo consigo prácticas abusivas como las «misas de varias caras», que consistían en la repetición de las oraciones, previa a la plegaria eucarística con la fórmula de consagración, y la oración de postcomunión tantas veces como fueran los estipendios, diciendo una sola vez la plegaria de la consagración. Otra práctica abusiva fue la de las «misas secas», que eran misas seguidas a la misa principal con consagración y comunión, pero omitiendo éstas, y tantas veces cuantos fueran los estipendios a cumplir.

La Iglesia fue corrigiendo estos abusos y, al mismo tiempo, defendió la práctica de los estipendios frente a los impugnadores como Wyclef y Hus que acusaban de simoníacos a quienes cobraban dinero por obligarse a orar por otro ⁴⁴ y como el sínodo de Pistoia, condenado por Pío VI en 1794, que denunciaba la falsedad de la creencia inculcada en el pueblo de que reciben un fruto especial los que dan limosna al sacerdote para que les diga misas. La razón de base era que Dios distribuye los frutos de la misa como quiere, no como quiere el sacerdote que la celebra ⁴⁵.

2. Clericalización de la misa

El Nuevo Testamento reconoce el carácter sacerdotal sólo a Cristo y a la comunidad cristiana como tal ⁴⁶. En la época nicena se da el título de «sacerdos» al obispo, siguiendo la tradición judía, y «sacerdos secundi ordinis» a los dirigentes de las comunidades, que les sustitúan en su ausencia y presidían la eucaristía también. Sin embargo, sacerdocio y eucaristía no

44. Denzinger-Schönmetzer, op. cit., 1175.

45. *Ibd.*, 2630: «Non tamen, quod credamus, in arbitrio esse sacerdotis applicare fructus sacrificii cui vult, immo damnamus hunc errorem velut magnopere offendentem iura Dei, qui solus distribuit fructus sacrificii cui vult, et secundum mensuram quae ipsi placet (...) falsam opinionem invectam in populum, quod illi, qui eleemosinam subministrat sacerdoti sub conditione, quod celebret unam missam, specialem fructum ex ea percipiant». Esta proporción es condenada como «Falsa, temeraria, perniciosa, Ecclesiae iniuriosa, inducens in errorem» por el papa Pío VI.

46. Hb., 10, 1-22. I Pe., 2, 4-10.

estaban vinculados directamente. La vinculación era entre comunidad y dirigente y, a través de ésta, la del dirigente con la presidencia de la eucaristía. Un matiz que es esencial. Esta es la línea defendida por San Agustín cuando niega a los laicos el derecho a presidir la eucaristía: lo que está defendiendo es el derecho de la comunidad a elegir su presidente y a confiarle la dirección de sí misma, una dirección en la que entraba presidir la misa. No es la intención de Agustín defender la pertenencia del dirigente a un orden especial⁴⁷.

La nueva práctica sancionada por el concilio III de Letrán y, más tarde, reafirmada en el IV el año 1215, indican un cambio radical en la relación eucaristía-ministerio. Ahora sólo puede realizar el sacramento el sacerdote válidamente ordenado⁴⁸. Entre sacerdote y comunidad de fieles se ha producido una ruptura total en relación a la celebración eucarística. Esta es cometido del sacerdote ordenado en forma absoluta, sin referencia a ninguna comunidad, y capaz de decir misas sin necesidad de la presencia de los fieles.

Este cambio, que supone la apropiación exclusivista de la celebración de la misa por parte del clero, está influido por dos factores. Por una parte, el nuevo orden social nacido como consecuencia de las invasiones bárbaras y las reformas carolingias. De hecho, los obispados y conventos en general servían a los reyes y grandes señores, a pesar de que el concilio de Aquisgrán (812-819) se ocupó de desligar el nombramiento de los eclesiásticos del capricho de los señores feudales. La política de donaciones y funciones dio como resultado que la «Ecclesia» ya no era una comunidad viva, sino una fundación señorial. Se levantan iglesias en las que el señor local o regional tiene la autoridad, ostenta su poderío económico y social y rivaliza con los otros vecinos. Esta práctica conllevaba un tipo de clero con autoridad en sí mismo independientemente de la comunidad que dirigía.

Por otra parte, tiene un influjo fundamental el relanzamiento del derecho romano que desligó la «potestad de gobierno» de la «territorialidad», consagrando la autoridad como valor en sí al margen de la comunidad⁴⁹. Se introduce así una separación entre la «potestad de orden» y la «potestad de jurisdicción» que abre la puerta a las ordenaciones absolutas. El ordenado posee personalmente el poder sacerdotal para celebrar la eucaristía con total independencia de la comunidad, con independencia de la potestad de

47. B. Botte, «Note historique sur la concélébration dans l'Eglise ancienne» en *La Maison Dieu* 35, 1953, 9-23.

48. Denzinger-Schönmetzer, op. cit., 802. «Hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves Ecclesiae, quas ipse concessit apostolis eorumque successoribus, Jesus Christus». (Concilio III de Letrán. Definición contra albigenses y cátaros).

49. G. de la Garde, *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Age*, vol. I, Louvaine-Paris, 1956.

jurisdicción⁵⁰. Tiene lugar un desplazamiento de la relación comunidad-ministerio hacia la relación ministerio-eucaristía, que se ve favorecido por otro desplazamiento de tipo semántico nada casual: en la antigüedad el «Corpus verum Christi» es la comunión eclesial y el «Corpus mysticum Christi» es la eucaristía. Para presidir el Corpus verum era necesario el ministerio dado por la comunidad, pero en la Edad Media para presidir el Corpus mysticum era necesario el ministerio dado por la ordenación⁵¹, independientemente de la comunidad.

A estos dos factores se añade otro que podemos llamar de nueva espiritualidad. Para la primitiva Iglesia, la línea divisoria entre el espíritu de Cristo y el del mundo la marcaba el bautismo. Más tarde, en la época patrística, la frontera entre el espíritu de Cristo y el del mundo es el monacato como modelo ideal de realización cristiana. Después de la reforma de los carolingios la nueva frontera es el sacerdocio como estado personal de vida cristiana. Este supone una mayor cercanía a Dios y, por tanto, mayor poder de intercesión. Así se expresa un texto, dudosamente atribuido al papa Bonifacio IV (608-615), reproducido literalmente en el concilio de Nîmes de 1096⁵².

3. La sistematización de la misa

Vamos a abordar este aspecto desde dos ángulos diferentes, el disciplinar y el doctrinal.

a) Desde el aspecto disciplinar, nos detenemos en el proceso seguido por los libros litúrgicos y en las medidas tendentes a la unificación del culto en Occidente.

En el siglo VI van apareciendo textos litúrgicos con carácter fijo debido a la presión de los concilios, como ya hemos visto. Por su trascendencia para la Iglesia de Occidente centramos la atención en el movimiento litúrgico de Centro Europa porque va a configurar lo que hoy es la liturgia de la Iglesia romana.

Ya hemos visto que en los concilios galos del siglo VI apunta el interés por seguir el estilo de los ritos romanos. Este interés se materializa en la importación de libros litúrgicos romanos (siglo VII-IX), que son enriquecidos con aportaciones autóctonas y, así transformados, vuelven a Roma y,

50. C. Vogel, «Le ministre liturgique dans la vie de l'Eglise. Alienation du culte» en *Concilium* 72, 1972, 11-22.

51. E. de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris, 1949, I. Congar, *Historia de los Dogmas* III, 3, c-d. Madrid, 1976, 93-100.

52. Mansi, op. cit., t. XX, col. 934. «Decertantes igitur, monachicae professionis praesbyteros sacerdotalis potentia arcere officio, omnino praecipimus ut ab huiusmodi nefandis ausibus reprimantur in posterum, quia quanto quisque celsior, tanto potentior».

desde allí, se imponen a todo el Occidente cristiano bajo el título de Rito Romano⁵³.

Además del Sacramentario Leoniano, ya citado, que circula en Francia ya en el siglo VII, en el siglo VIII tiene vigencia el Sacramentario Gelasiano Antiguo, el «Vaticanus Reginensis 316» que procede del monasterio de monjas de Chelles, cerca de París, y cuya base es un original romano. De tiempos del papa Honorio I (625-638) data el Sacramentario Gregoriano, compuesto en Roma y para uso estacional. Además, tenemos el Sacramentario Gelasiano del siglo VIII, obra de un eclesiástico de la corte de Pipino, entre los años 754-760 sobre el modelo del Gelasiano antiguo y una variedad del Gregoriano, el «Paduense D 47». Pero el sacramentario de más trascendencia fue el Sacramentario Adriano, solicitado por Carlomagno al papa Adriano I (772-795) con el fin de disponer de un modelo sobre el que fomentar la reforma litúrgica. El libro enviado por el papa no servía para este fin, porque se trataba de un modelo de culto estacional romano no apto para los fines propuestos. Posiblemente el papa no tuviera a mano otro libro más adecuado y le envía lo que tiene, en una época en la que los copistas escaseaban en Roma. Era necesario acomodarlo, y es la labor que llevan a cabo Alcuino o el abad Benito de Aniano, recogiendo tradiciones del ritual galo y del Gelasiano del siglo VIII. Resulta de ello el llamado «Sacramentario Adriano con el apéndice Hucusque» que ofrece una liturgia híbrida que se impondrá en la Iglesia occidental poco tiempo después⁵⁴.

El complemento necesario de los sacramentarios son los ordos, que indican la manera práctica de realizar los ritos. En la primera mitad del siglo VIII tienen vigencia en el país franco una colección de «ordines» propios de la liturgia papal, adaptados al uso del clero autóctono según el Gelasiano del siglo VIII, contribuyendo a la configuración de la liturgia franco-romana bajo la denominación de «consuetudo romana»⁵⁵.

Sacramentario y ordos completan el «Pontificale» que reúne ambos y es más manejable en la celebración. De gran importancia es el Pontifical Romano-germánico del siglo X compuesto en Maguncia en la abadía de San

53. «Cuanto más se reflexiona sobre el conjunto litúrgico, institucional, teológico, que quedó establecido en la época carolingia, tanto más se asombra uno de la longevidad y permanencia, en cuanto a lo esencial, a través de todas las evoluciones y de todas las reformas posteriores hasta nuestros días». Ghislain Lafont, «La eucaristía en la vida monástica» en *Cuadernos monásticos*, 62, 1982, 233-250.

C. Vogel, «Les échanges liturgiques entre Rome et les pays Francs jusq'a l'epoque de Charlemagne». *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo VII*, Spoleto, 1960, 185-295.

54. C. Vogel, «Les échanges...». De mismo autor, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chretien au Moyen Age*. Spoleto, 1955. También A. Nocent, «Storia dei libri liturgici romani». *Anamnesis* 2, Cassale, 1978, 147-185.

55. M. Andrieu, op. cit.

Albano⁵⁶. Introducido en Roma por los Ottones, sirve para la elaboración del Pontifical Romano del siglo XII, que suprime ciertos ordines en desuso, simplifica oraciones y conserva el rito de la coronación imperial.

Bajo Inocencio II (1198-1216) se da el paso hacia el Misal Completo que reúne el sacramentario (oraciones y rito de la consagración), el ordo y los leccionarios, responde mejor a las exigencias de la misa privada y facilita al celebrante, en las misas solemnes, recitar en voz baja las partes cantadas por la schola. En líneas generales reproduce el sacramentario Adriano con el apéndice suplementado y recibe el nombre de «Missale Romanum secundum consuetudinem Romanae Curiae»⁵⁷. Este misal fue impreso en 1474.

El paso siguiente lo da el concilio de Trento. Una vez definida la doctrina sobre la eucaristía, encomienda al papa la publicación del misal. Pío V (1566-1572) cumple el encargo, publicando el 14 de julio de 1570 el «Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini iussu editum», fundamentado en el misal del siglo XIII. Justamente cuatrocientos años más tarde, en 1970, Pablo VI publicaba el nuevo misal que en la versión castellana lleva el título de «Misal Romano reformado por mandato del Concilio Vaticano II y promulgado por su Santidad el Papa Pablo VI».

La otra vía en las disposiciones disciplinarias tiene su exponente más destacado en las decisiones de los papas, pero éstas van acompañadas de otros dos factores que son la devoción de las iglesias locales por Roma y la ideología unitaria de los carolingios⁵⁸.

En cuanto a la devoción por Roma, la sociedad galo-romana se centraba en torno a las ciudades, mientras la germano-franca lo hacía en torno a las heredades y a las regiones. La Iglesia conservó las estructuras galo-romanas definiéndose por las sedes episcopales urbanas de modo que hay un equivalente ciudad-Iglesia que también se extiende a los monasterios. La «mística de Roma» consiste en que cada ciudad episcopal y cada monasterio se piensan como presencia de la Urbe, la Iglesia-madre, como un signo de la iglesia-ciudad romana⁵⁹. En consecuencia, tenían que asimilarse a ella en la liturgia, y sus misas solemnes episcopales o conventuales debían corresponder en esplendor a la misa estacional romana. Pero difícilmente esta mística tenía fuerza para transformar las estructuras del pueblo franco en su liturgia. Se necesitaba para ello una fuerza eficaz y ésta fue la del reino carolingio.

56. C. Vogel-R. Elze, *Le Pontifical romano-germanique du X^eme siècle*, 2 vol. Città del Vaticano, 1963-1972.

57. M. Andrieu, *Missale Curiae Romanae ou Ordo missalis secundum consuetudinem Romanae Curiae du XIII^e me siècle*, Roma, 1924.

58. P. M. Gy, «L'unification liturgique de l'Occident et la liturgie de la Curie Romaine», en *Revue des Sciences philosophiques et theologiques*, 59, 1975, 601-612.

59. G. Lafont, op. cit. El autor se remite a la obra de A. A. Ausling, *Mönchskönvent und Eucharistiefeier*, Münster, 1973.

La ideología unitaria de los carolingios comienza con Pipino, que se propone la unificación política de todo el reino franco después de un período de anarquía durante la dinastía merovingia. La unidad política exigía la unidad espiritual que no se podía lograr sobre modelos galos, dada su pluralidad, y por ello se recurre a la importación de la liturgia romana. Las medidas más eficaces fueron las adoptadas por Carlomagno en el campo disciplinar: dicta reglamentos para la instrucción de clérigos y recomendaciones a los obispos para que vigilen a los sacerdotes en orden al cumplimiento de las normas de renovación⁶⁰. El año 769, mediante decreto, ordena un examen en cuaresma para todos los párrocos en el cual debían dar cuenta de cómo seguían el «ordo missarum»⁶¹. El concilio de Rispach del 798 declara deber del obispo examinar si el sacramentario empleado por los sacerdotes se conforma con el uso romano⁶².

Las decisiones de los papas nacen de la eclesiología concreta, que va perfilándose progresivamente como centralista y universal. Gregorio VII (1073-1085) lucha por una renovación de la Iglesia frente al poder temporal de los emperadores. Establece un régimen de centralización que estrecha los vínculos de unión entre las diócesis y Roma, de modo que le permite actuar directamente en todas ellas de una manera personal eficaz. En orden a conseguir este fin, reduce la jurisdicción de los obispos primados de Cartago, Canterbury, Toledo y Lion y vigila a los obispos obligándolos a frecuentes visitas «ad limina»⁶³. Desde esta posición exige unidad en las celebraciones litúrgicas, añade al calendario, con obligatoriedad universal, la celebración de veinticinco fiestas de papas y suprime la liturgia hispánica. La razón que aduce para hacerlo es que España se separó del rito romano originario, el introducido por los emisarios de Pedro y Pablo, a causa de la herejía priscilianista y arriana y de las invasiones musulmanas⁶⁴. No sabía que suprimía un rito tan antiguo como el romano primitivo y más que el franco-romano que él creía el auténtico de Pedro y Pablo.

En la línea de Gregorio VII, Gregorio IX (1227-1241) e Inocencio IV (1243-1254) ordenan que la liturgia de la Curia papal sea adoptada por los órdenes mendicantes. Nicolás III (1277-1280) ordena que todas las iglesias de Roma usen los libros franciscanos, los de la Curia, que corresponden al «Missale secundum consuetudinem Romanae Curiae». Pío V, en la bula de

60. C. Vogel, *Les échanges...*

61. M. G. H., *Capitularia regum francorum*, I, 45.

62. M. G. H., *Concilia aevi Karol*, I, 198.

63. Llorca-García Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica*, Madrid, 1963, 294 ss.

64. Gregorio VII, Carta a los reyes de León y Navarra del 19-III-1074. Caspar ed., *Gregorii Reg. I*, Berlín, 1955, 93-94. «Quantam concordiam cum romana Urbe Hispania in religione et ordine divini officii habuisse satis patet (...) quapropter filios carissimos vos adhortor et moneo ut vos (...) ut Matrem revera vestram romanam Ecclesiam recognoscatis (...) romanae Ecclesiae et officium recipiatis, non tolletanae vel cuiuslibet aliae, sed istius quae a Petro et Paulo supra firmam petram per Christum fundata est».

publicación del misal tridentino, «Quo Primum», prohíbe el uso de cualquier otro misal, así como quitar, cambiar o añadir nada al que se propone como universal. Crea, además, la Sagrada Congregación de Ritos el 22 de enero de 1588 para solucionar los problemas que pudieran surgir y vigilar la observancia litúrgica. Se trataba de un organismo que venía a ser un freno contra posibles alteraciones del estado de cosas definitivamente fijado en el misal. El concilio Vaticano II y el misal de Pablo IV coronan este proceso unificador.

b) La sistematización doctrinal de la eucaristía refleja el proceso de objetivación y despojamiento de la comunidad en su celebración. Si resultaba sorprendente la objetivación y la clericalización, tanto o más extraño resultaba una doctrina basada en la ontología y la lógica aristotélicas que se enredaba en sustancias y accidentes cuando de lo que se trataba era de *reunirse para partir el pan y celebrar al Señor presente en la comunidad*.

Isidoro de Sevilla es el primero que refleja claramente esta nueva visión. La eucaristía es, no la acción de gracias de la comunidad al Padre por Cristo en el Espíritu, sino la «buena gracia» que Dios da al que la celebra o hace celebrarla⁶⁵. La influencia de la doctrina de San Isidoro en la Edad Media sustituye a la de San Agustín y pesa en las reflexiones y discusiones posteriores en torno al sacramento.

Pascasio Radberto, abad de Corbie, el año 844 identifica el cuerpo sacramental de Cristo con el nacido de María y muerto en la cruz, mientras que Rábano Mauro y con él alguno más defienden que las especies eucarísticas son el cuerpo y la sangre de Cristo pero no material, sino espiritualmente. La controversia más fuerte es desatada en el siglo XI por Berengario de Tours (1000?-1.088). Más cercano a la doctrina de Agustín, afirma que la «res» del sacramento son el cuerpo y la sangre de Cristo, pero dice que los elementos consagrados experimentan sólo un cambio de significación, no material, ya que sería hasta imposible para Dios la permanencia de los accidentes del pan y del vino sin las respectivas sustancias. A pesar de que el concilio romano de 1059 le obligó a suscribir una confesión de fe de exagerado realismo⁶⁶, continuó planteando la cuestión de la identidad entre el cuerpo histórico de Cristo y el cuerpo eucarístico.

Landfranco (1020-1089) concibe la idea de «transubstanciación» como expresión adecuada para afianzar ontológicamente la fe en la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo bajo las especies de pan y de vino. Gilbert de la Porrée (1076-1154) y su escuela perfilan su significado: conversión de una

65. San Isidoro, *Etimologías* VI, 19. «Panis et calicis sacramentum graeci eucaristiam dicunt, quod latine bona gratia interpretatur».

66. Denzinger-Schönmetzert, op. cit., 690. «El pan y al vino que se depositan sobre el altar son, después de la consagración, no sólo "sacramentum", sino también el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, y éstos son sensiblemente tocados y partidos no sólo en el sacramento, sino en verdad, por las manos de los sacerdotes y molidos por los dientes de los fieles».

sustancia en otra superior previamente existente y de modo instantáneo. Se trata de una sucesión de sustancias no por sustitución, sino por elevación hasta la conversión de la sustancia de los elementos en la del cuerpo y sangre de Cristo. La solución es adoptada por los grandes escolásticos Alejandro de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, etc. La síntesis tomista alcanza la mayor difusión: toda la sustancia de los elementos, es decir, la materia y la forma, sufre una mutación tal que no hay un sujeto común para el término de partida y para el de llegada. La materia del pan y del vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo, y la forma en su alma ⁶⁷. La presencia de Cristo en el sacramento es «secundum modum substantiae», o sea, que está todo entero en cada parte, pero no localmente, sino en relación con las especies sacramentales. Si cesan éstas cesa la presencia.

En la misma línea de reflexión se continuó hasta nuestros días, incluso reforzada por el concilio de Trento. Lutero (1483-1546), a la cabeza de los reformadores, entiende la presencia real de Cristo en cuanto que, al estar unido a la divinidad, participa de su omnipresencia y une su corporalidad al pan y el vino, haciéndolos medio de percepción para nosotros de la omnipresencia salvadora de Dios. El concepto clave para explicar la eucaristía no es el de transubstanciación, sino el de «consustanciación» y el sacramento no es de explicable en los criterios de presencia real, sino en los de «actio» y «usus». Dicho de otro modo, no es explicable en categorías ontológicas sino históricas, de acción.

La reacción de la contrarreforma tridentina fue contundente. El año 1551, en la sesión XIII del concilio, es aprobado el decreto sobre la eucaristía según el cual el pan y el vino se convierten «vere, realiter et substantialiter» en el cuerpo y la sangre del Señor junto con su alma y divinidad, todo Cristo ⁶⁸. Declara además que el término «transubstanciación» es una categoría aptísima para expresar esa conversión. El año 1562, en la sesión XXII, aprueba el decreto sobre la misa como sacrificio uno con el de la cruz y fundamenta dicha identidad en la identidad de sacerdote oferente y víctima ofrecida, Cristo ⁶⁹. Los cánones que siguen a los capítulos expresan todo el rigor antirreformista: la misa es verdadero sacrificio; el mandato de Cristo «haced esto en memoria mía» es la institución del sacerdocio para celebrar la eucaristía; la misa es un sacrificio de acción de gracias, de alabanza, propiciatorio y provechoso para los difuntos; es lícita la misa privada y es lícito su ofrecimiento en honor a los santos ⁷⁰.

Después de Trento, todo el empeño se centró en el realismo del sacrificio, sin prestar atención ninguna a la comprensión de la liturgia como expresión de la comunidad celebrante.

67. S. Th. III, q. 75, a. 4, 6 y 8.

68. Denzinger Schönmetzert, op. cit., 1651.

69. Ibid., 1740.

70. Ibid., 1751-1758.

III. LOS FRUTOS DE UNA LARGA TRADICION

Abordamos en esta tercera parte el estudio de la misa en el contexto del concilio Vaticano II. En él ha tenido lugar como el visto bueno para un modo nuevo de entender la liturgia: «Ha asentado como principio la primacía del Pueblo de Dios, ha obrado una reconsideración bastante drástica de la teoría de los poderes de orden y de jurisdicción y un redescubrimiento del origen sacramental de la autoridad de los obispos (...). Las consecuencias de estos ajustes serán, sin duda (...), revalorización de las iglesias locales centradas en la eucaristía (...) y la devolución de todo su dinamismo a las instituciones»⁷¹.

Pero no vamos a hacer de profetas. Nos limitaremos al análisis de las ideas expresadas en el concilio y en el nuevo Código de Derecho del año 1983.

1. Nueva visión de la liturgia

La sistematización tridentina con todo su trasfondo de objetivación y clericalización de la misa supuso para la vida cristiana de los fieles la consagración de la ruptura con la celebración. San Francisco de Sales recomendaba en 1610 rezar el rosario durante la misa y el P. Suffren y San Juan Eudes recomendaban rezar el rosario, letanías, rezar las horas cónicas, los salmos, etc., allá por el año 1642. Sin embargo, el arzobispo de Ruan, François de Champvallon, publicaba en 1651 «La manera de oír bien la misa parroquial», donde invitaba a dejar todos los rezos privados y a unirse a la oración del sacerdote. Fruto de esta iniciativa y otras fue la publicación de misales bilingües para uso de los fieles. En realidad, bien poco cambian las cosas: el sacerdote dice la misa de espaldas al pueblo y sólo algunos fieles contados se valían del misal como único puente que les unía, a la vez que los separaba, con lo que el sacerdote hacía por su cuenta en el altar⁷².

La verdadera renovación se gesta entre los monjes benedictinos, y Odo Casel, que muere en 1948, es el más representativo⁷³. En su teoría abandona los criterios ontológicos escolásticos y entiende los sacramentos como encuentro histórico con Cristo salvador porque en la celebración acontece aquí y ahora lo celebrado. En este mismo sentido, Pío X declaraba el año 1905 que la eucaristía no tiene como motivo fundamental la adoración de las especies eucarísticas, la presencia real estática, sino la actuación salvífica

71. G. Lafont, op. cit., p. 246.

72. F. Lebrun, «Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal» en *Historia de la vida privada*, t. III, pp. 72-78.

73. O. Casel, *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián, 1953, y *Misterio de la Ekklesia*, Madrid, 1964.

de Cristo en los fieles. El concilio Vaticano II, sin cuestionar los principios teológicos elaborados en la Edad Media, culmina el movimiento litúrgico en la constitución «Sacrosanctum Concilium» aprobada el 4 de diciembre de 1963.

La liturgia es «el ejercicio de la obra de nuestra redención, sobre todo en el divino sacrificio de la eucaristía»⁷⁴. Por eso «la liturgia es la cumbre a la que tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza»⁷⁵. Ahora bien, dentro de la liturgia, es la eucaristía el núcleo central porque «de la liturgia, sobre todo de la eucaristía, mana hacia nosotros la gracia como de su fuente y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios a la cual las demás obras de la Iglesia tienden como a su fin»⁷⁶.

Para el Concilio Vaticano II este ejercicio de la liturgia es obra de Cristo y de su cuerpo que es la Iglesia, lo que supone la recuperación de la vinculación entre la celebración de la eucaristía y la comunidad cristiana en cuanto tal⁷⁷. Por esta razón, todos los fieles deben participar, por derecho y obligación emanados del bautismo, consciente, plena y activamente en las celebraciones⁷⁸. Esa participación lleva consigo instrucción en la palabra de Dios, fortalecimiento en la comunión, acción de gracias a Dios unidos al sacerdote y perfeccionarse en la unión con Dios y entre sí⁷⁹. Realmente se recupera el lenguaje y un pensamiento, que era el de la Iglesia antigua, y, en este sentido, se vuelve a conectar con las celebraciones de los orígenes.

2. El peso de la tradición

Los principios expuestos en la constitución conciliar son bien diferentes de la sistematización gestada desde la alta Edad Media y consolidada en Trento. Sin embargo, permanece firme la sacerdotización y, en buena medida, la objetivación de la misa.

La Iglesia se estructura como comunidad jerárquica. En ella, los sacerdotes, bajo la autoridad de los obispos, y éstos, bajo la autoridad suprema, plena y directa del papa, en sus iglesias particulares y, en comunión con él, en cuanto miembros del colegio episcopal, poseen la función de enseñar, santificar y gobernar la Iglesia en sus respectivos órdenes y lugares. Los laicos, por su parte, participan en la función profética, sacerdotal y real de Cristo y la ejercen anunciando la vida futura a través de la estructura de

74. Constitución «Sacrosanctum Concilium» (S. C.), 2.

75. *Ib.*, 10.

76. *Ib.*, 1 y 10.

77. *Ib.*, 7.

78. *Ib.*, 14.

79. *Ib.*, 48.

la vida secular, consagrando el mundo con el trabajo y glorificando a Dios mediante el recto ordenamiento de las cosas. Todo esto aceptando con prontitud y obediencia como Cristo «aquello que los pastores sagrados, en cuanto representantes de Cristo, establezcan en la Iglesia en calidad de maestros y gobernantes»⁸⁰.

Por lo que toca a la misa, «El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios. Los fieles (...), en virtud de su sacerdocio común, concurren a la ofrenda de la eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos»⁸¹.

Las citas ilustran suficientemente la continuidad de la clase sacerdotal que tiene por sí misma la autoridad en la palabra, en la dirección de la comunidad y el poder de la celebración de la misa. En ningún caso el sacerdote es elegido por la comunidad. Es alguien «separado», que es ordenado por el obispo y que, en virtud de la potestad de orden, celebra la misa «in persona Christi» y en nombre de los fieles. Igualmente, es recomendada como medio que requiere y, a la vez, favorece la santidad del sacerdote porque es un acto de Cristo y de la Iglesia⁸².

El Código de Derecho Canónico recoge disciplinariamente lo que en el Concilio eran principios doctrinales. Destaca la función de la asamblea en la celebración de la misa. Ahora bien, «sólo el sacerdote válidamente ordenado es capaz de confeccionar el sacramento de la eucaristía»⁸³, con lo que se asegura la validez de la misa. La licitud requiere que el sacerdote no esté impedido canónicamente y que observe la legislación canónica vigente⁸⁴. Insta, además, a la celebración diaria, aunque no haya fieles⁸⁵, y a que se respete la libertad de cada sacerdote para que pueda celebrar individualmente, en vez de concelebrar⁸⁶.

Es lícito hablar de clericalización de la misa después del Vaticano II, ya que sin el sacerdote no puede haber celebración y la potestad de celebrar le viene al sacerdote, por la ordenación, de Cristo, no de la comunidad, que puede perfectamente faltar. También es lícito hablar de objetivación de la misa en cuanto que, además de «obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo que es la Iglesia»⁸⁷, es entendida como un medio de santificación. Y no sólo

80. Constitución «Lumen Gentium» (L. G.), caps. V y VI.

81. *Ibid.*, 10.

82. Decreto «Praesbyterorum Ordinis» (P. O.), 13.

83. Código de Derecho Canónico. Edición preparada por los profesores de Salamanca. Madrid, 1983 (C. D. C.), 900, 1.

84. C. D. C., 900, 2, 905, 906.

85. *Ib.*, 904.

86. *Ib.*, 902.

87. *Ib.*, 7.

esto. Continúa esa objetivación con la defensa de los estipendios. El concilio sólo habla de una justa remuneración del clero⁸⁸. Pero es el Código de Derecho el que precisa esta cuestión. Allí se dice expresamente que «todo sacerdote que celebra o concelebra la misa puede percibir estipendio para que la aplique por una intención determinada⁸⁹. Los apoyos de esta disciplina están en el valor sacrificial que se les da a los estipendios⁹⁰, en la contribución al sostenimiento del ministerio eucarístico y, por tanto, al mantenimiento de lo que es nuclear en la Iglesia⁹¹ y en que expresan la representatividad del sacerdote, que celebra, ante Dios⁹².

Conclusiones

De todo lo expuesto podemos deducir, en línea con el pensamiento de Weber⁹³, que los pasos dados en la evolución de la celebración eucarística están perfectamente caracterizados. Como corresponde a unas comunidades vivas y reducidas, la celebración de la eucaristía cristiana, en sus orígenes, refuerza la identidad del grupo carismáticamente animado. La presidencia de la misma no está tipificada como propia de un estamento especial dentro de la comunidad, según se desprende de los escritos neotestamentarios y de los inmediatamente posteriores⁹⁴.

Sólo, a medida que la Iglesia se extiende y se consolida de forma generalizada en el imperio romano, emerge y se establece el poder de los sacerdotes y de la jerarquía en general y se inicia una reglamentación. En esta nueva estructura los bienes de la salvación no son la comunión vital de los cristianos en Cristo poseída por la comunidad, sino que son administrados por la jerarquía y concedidos sacramentalmente. Los sacerdotes, especialmente los más capacitados y los más altos en los niveles jerárquicos, detentan además el saber magisterial y el gobierno de la comunidad. Todo esto les cualifica especialmente para la educación y control de las masas. En la Edad Media, cuando se produce el vacío de poder del imperio romano,

88. P. O., 19.

89. C. D. C., 945.

90. Consil Permanent de l'Episcopat, «Note sur les offrandes de messes (26-5-1981) en *Documentation Catholique*, 78, 1981, 653.

91. C. D. C., 946.

92. D. Borobio, «Para una fundada valoración de los estipendios», en *Phase*, 19, 1979, 144.

93. M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 t. Madrid, 1984-1987. Desde el punto de vista de la objetivación de lo sagrado, cfr. P. L. Berger, *El dosel sagrado* de edic. Amorrortu, publicado en 1971.

94. I Cc. 12. Pablo, usando el símil del cuerpo, enseña que todos los cristianos forman el cuerpo de Cristo porque todos han sido bautizados en un mismo espíritu. De ahí que los carismas sean dados para el bien común.

cobra importancia especialísima y trascendente la cualificación del clero, que es aprovechada hábilmente por los monarcas visigodos, los francos y los germanos, al servicio de una unidad política.

Como es propio de las iglesias dirigidas por los sacerdotes, sean los brahmanes hindúes, los levitas judíos o los cristianos, la acción pastoral de cura de almas ignora el sentido de salvación comunitaria ya lograda y subraya el de salvación individual y la actuación sobre el individuo. En esa actuación cobra importancia primordial el control penitencial en lugar del amor, ya que, mientras aquél sirve al poder, éste remite a la originaria comunidad de iguales.

Podemos, pues, ahora concluir cuál es el carácter de la evolución experimentada por la celebración eucarística y el significado de la misma.

1. Evolución cultural y centralismo de poder

Un modo de pensar finalista, que vea en el desarrollo histórico un camino hacia objetivos finales ideales, puede sacar la conclusión de que estamos ante un proceso en el que el culto cristiano despliega todas sus potencialidades internas y alcanza su meta más lograda. No obstante, desde la antropología y las ciencias sociales en general, estaríamos postulando, sin el apoyo de los hechos, un fin ideal y una necesidad arbitraria.

No podemos sostener la existencia de necesidad alguna intrínseca en el culto, sino que más bien es necesario pensar en una necesidad extrínseca al mismo y presente en sus actores⁹⁵. Prueba irrefutable de ello es el hecho de que en algún momento, más que de evolución, hay que hablar de corte traumático que inicia algo insospechado previamente. Estas exigencias extrínsecas son de tipo cultural y se inscriben en el ámbito de la política de poder.

a) Dentro de la Iglesia cristiana, los primeros intentos de reglamentación surgieron de mano de personalidades concretas con capacidad para fijarse unos objetivos de corrección literaria, ortodoxa o ritual, y de unidad social. A este ámbito pertenecen Agustín, Isidoro, Cesáreo, Inocencio I, Gregorio VII, Pío V, etc., que hicieron valer sus puntos de vista sobre los de otros que quedaron marginados.

Además de la acción de personas cualificadas en el interior de la Iglesia, tenemos la gran influencia de los poderes civiles. Ya el emperador Constantino interviene convocando el concilio de Nicea del año 325 con el fin de mantener la unión en la fe, como garantía de la unidad política en el Imperio, y Carlomagno promueve personalmente la reforma litúrgica como condición de un imperio fuerte y unido. Y no se trataba de ingerencias en un

95. E. Dekkers, «Creativité et orthodoxie dans la lex orandi», en *La maison Dieu*, 111, 1972, 30.

terreno vedado para los reyes. Nadie pone en cuestión el derecho de éstos a intervenir en asuntos eclesiásticos, ya que se creía en la elección divina de aquéllos y en su misión de velar por el bien de la Iglesia. Estas doctrina traerá pronto dificultades y luchas por competencias que culminarán en la lucha por las investiduras. Gregorio VII logrará imponer la autoridad primacial del Papa sobre la autoridad conciliar de los obispos y sobre la del emperador cuando, bajo la amenaza de la excomunión, obliga a Enrique IV a someterse en Canossa el 25 de enero de 1077. La unificación litúrgica afianza el poder del Papa sobre todos los obispos y, por su potestad de jurisdicción ordinaria sobre todas las diócesis, se encuentra en posición ventajosa sobre el mismo emperador ⁹⁶.

b) Otro factor cultural, decisivo en las transformaciones culturales, es el auge del derecho. Es de notar una coincidencia entre la evolución y codificación de los textos y disciplina litúrgicos, y los que tuvieron lugar en los campos del derecho y la política en los diversos reinos.

La obra de Agustín es poco posterior al pontificado de Inocencio I y es contemporáneo del emperador Teodosio II, que gobierna entre los años 408-450. En su reinado se publica el «Codex Theodosianus», una colección de ordenanzas que, a partir del 439, toman fuerza de ley para todo el Imperio. Cesáreo de Arlés y Genadio de Marsella son contemporáneos del papa Gelasio I (492-496), durante cuyo reinado se redactan varias reglas monásticas. Isidoro de Sevilla es contemporáneo del papa Gregorio I y conoce el «Corpus Iuris Civilis» del emperador Justiniano (527-565).

c) De gran trascendencia hay que considerar las novedades que se originan en la liturgia como fruto de la mentalidad germánica. Esta acentúa los aspectos individuales mientras la mediterránea privilegia los comunitarios ⁹⁷. El concepto de unificación de todos los cristianos en Cristo, encerrado por la tradición latina en el término «misterio», connotando la idea de acción y acontecimiento salvador, pasó a significar, a partir de las invasiones germanas, la cosa mediante la cual se alcanza la salvación individual. La celebración eucarística y los símbolos del pan y del vino, que remitían a la unión de los cristianos en Cristo, sirven de signo para una enseñanza moralizante y voluntarista. No revelan la realidad vital comunitaria eclesial. Donde el razonamiento, guiado por la analogía en los Padres de la Iglesia, descubría en el hombre y en la creación en general vestigios de lo divino, la analogía aristotélica, usando las categorías de materia, forma, sustancia, etc., llevaba a abstracciones alejadas de la vida del individuo ⁹⁸.

Hay otro aspecto fundamental en la evolución litúrgica, propio de las

96. P. M. Gy, op. cit. Para la cuestión del papel del emperador en relación a la Iglesia durante la Edad Media es interesante E. H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*. Madrid, 1985.

97. C. Vogel, «Une mutation culturelle inexplicée...»

98. H. de Lubac, op. cit., cap. X.

aportaciones culturales germanas, es el del miedo al más allá. Los cristianos de los primeros siglos no mostraban mayor preocupación en este sentido. En línea con las creencias del judaísmo rabínico y con las características propias cristianas, los cristianos esperaban participar en la gloria de Cristo resucitado con tal de mantener la fe en él. La angustia sobre la propia salvación, pendiente ahora de la compensación de las obras buenas, se traduce en la práctica de realizar obras buenas meritorias. De la doctrina expuesta en las cartas de Pablo⁹⁹ hay un gran trecho hasta los maestros de espiritualidad de los monasterios medievales, que proponen la conquista de la salvación mediante las obras¹⁰⁰.

El sentido de justicia retributiva con que se aborda el tema de la soteriología, y que manifiesta de modo preciso Anselmo de Canterbury (1035-1109) en su obra «*Cur Deus Homo*», desemboca en la creencia de que quien muera sin haber satisfecho debidamente por sus pecados necesita pagar en el más allá. Estamos ante el nacimiento del concepto del «Purgatorio»¹⁰¹ como lugar de tormentos purificadores de las secuelas de los pecados no pagados en vida. Esta es una de las razones de la gran solicitud de misas en la Edad Media y que se perpetúa en nuestros días.

2. La misa y la estructura eclesial

Durkheim afirma que el rito «sirve para reavivar los elementos más esenciales de la vida colectiva. Por medio de él, el grupo reanima la conciencia de sí mismo y de su unidad»¹⁰².

El mundo ha evolucionado hacia la ciudadanía universal bajo el control del poder centralizado y, al mismo ritmo, han ido remitiendo las diferencias, las peculiaridades y las tradiciones con arraigo en la sangre o en la tierra. La violencia fundadora de lo social, generada de las relaciones interpersonales autónomas en la libre circulación de la palabra y los bienes, es monopolizada ahora por el poder establecido¹⁰³. El cristianismo y la Iglesia Católica en concreto han contribuido decisivamente en este proceso, ejemplificado en su estructura jerárquica, con la supremacía papal.

La palabra y los bienes de la salvación no circulan libremente ni son

99. I Tes. 4, 13-18 y II Tes. 2, 1-2. Ante el problema de la parusía o inminente venida definitiva de Cristo para llevarse a todos los cristianos a su gloria, surge la cuestión de cuál será la suerte de los ya fallecidos. Pablo afirma que todos alcanzarán la misma gloria por el hecho de ser cristianos y esperar su venida, sin que deje traslucir problema alguno de pagos por deudas de pecado.

100. Así Juan Casiano (†430), Vicente de Lerins (†450), Fausto de Riez (†500).

101. J. Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*. Madrid, 1989.

102. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, 1982.

103. J. Dumont, *Homo aequalis*, Madrid, 1982. H. Pross, *La violencia de los símbolos sociales*. Barcelona, 1989.

patrimonio de la comunidad, sino que le son administrados sacramentalmente por la jerarquía. El sistema supone una división según la cual una clase, los sacerdotes, tiene el dominio, y la otra, los fieles, es receptiva y obediente ¹⁰⁴. El ritual pone de manifiesto esta estructura y la renueva en su repetición diaria. La recomendación de asistir a la misma los domingos y festivos o de confesar y comulgar, al menos anualmente, reactualiza y refuerza la estructura. En la misa se expresa claramente esto mismo cuando, después de la fórmula de la consagración, se pide por el Papa y por el Obispo diocesano, citando sus nombres propios, como cabezas de las iglesias universal y diocesana, mientras se pide genéricamente por los fieles y por su fidelidad a las consignas de aquellos ¹⁰⁵.

Es cierto que nunca fue absoluta la eliminación de las fuerzas centrífugas en la evolución centralizadora de la Iglesia y que la estructura actual se logró a costa de incorporarlas al entramado eclesial. Ahí están los restos pelagianos de las obras meritorias, el Misal como mosaico de tradiciones diversas y las prácticas religiosas que nada saben del misterio trinitario y que revelan más bien sentido politeísta. Incluso dentro de la misma Iglesia, a nivel de jerarquía y a nivel de fieles, presenta fenómenos de contestación, de disenso o inmovilismo. Ahí están el fenómeno de la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes de España el año 1971 y los movimientos de carácter progresista o más conservador.

Echando mano de un pensamiento ya antiguo en la Iglesia podemos decir que la Iglesia hace la misa y que, a su vez, la misa hace la Iglesia. En la ritualización de sí misma se consolida en la conciencia y en la conducta de los fieles y a la vez se perpetúa.

GERARDO FERNANDEZ FERNANDEZ

104. Concilio Vaticano II. Const. «Lumen Gentium», cp. III-IV.

105. Misal Romano, «Ordinario de la Misa» y «Apéndice 1, Plegarias eucarísticas». Edición de 1988.