ECCLESIA DE EUCHARISTIA EN CLAVE DE TEOLOGÍA LITÚRGICA

FÉLIX MARÍA AROCENA

Llama la atención el arranque de la Encíclica: es una enunciado sucinto. A la cabeza de una introducción extensa —más amplia incluso que algunos capítulos— y tras evadir el protocolo acostumbrado, según el cual la primera oración del texto tiende a ser anchurosa, Juan Pablo II condensa en cuatro términos el sendero argumental de su escrito: *Ecclesia de Eucharistia vivit.* El verbo *vivit* presenta aquí una fuerte connotación experiencial, litúrgica y mística [1]. Al carácter contundente de este inicio corresponde no casualmente lo temprano de la cita de otra expresión no menos contundente: «La sagrada Eucaristía contiene todo el bien espiritual de la Iglesia» [2]. Ambas proposiciones presentan una unidad convergente, ambas se sitúan en la cabecera de la Encíclica. La última da razón de la primera: porque en la Eucaristía halla su domicilio todo bien y toda gracia, la Iglesia vive de ella.

Y así, desde su comienzo mismo, la Encíclica subraya que, en la Iglesia, la Eucaristía reviste un carácter culminante. Este adjetivo traduce la realidad de que en la Eucaristía tenemos el sacrificio redentor de Jesús, su adoración [3]. Una

1. La idea emerge de nuevo con el mismo verbo y casi la misma construcción sintáctica en el n. 12 de la Encíclica: «La Iglesia vive continuamente del sacrificio redentor».
2. PO 5.
3. Sobre el significado teológico del sacrificio de Cristo la teología reciente ha integrado, junto con la vertiente jurídica de la *satisfactio* que caracterizó a la teología tridentina, la valencia doxológica: con su muerte en la cruz, Cristo ha rendido al Padre un homenaje de gloria de naturaleza cultual. La teología oriental, tan afín a esta sensibilidad, dirá que, en la hora de la cruz, la manifestación de la gloria de la Trinidad santa coincide con la consumación de «la obra» que la glorifica (cfr. J. CORBON, *Orar en la Trinidad santa*, «Communio» 22 [2000] 190-207). Esa misma teología inspira a los pintores de iconos que acostumbran a situar tras la cabeza del Crucificado la palabra *phōs:* aún en medio de su oscura agonía, el Señor sigue siendo la luz del mundo.

ISSN 0036-9764

adoración singular pues, aunque en el cielo hubiera muchos ministros adoradores y un solo Dios adorado, no existía un Dios adorador[4]. A su vez, Jesús da a su Esposa el memorial de su misterio pascual para que pueda expresar su adoración en Espíritu y Verdad, cosa sólo asequible a los regenerados en el baño y sellados por el Espíritu. La Eucaristía es la santa promesa que el Espíritu realiza en el tiempo[5]. Ni siquiera uno más entre los sacramentos, sino el *sacramentorum Sacramentum*[6]. Sólo la Eucaristía presenta esta nota culminante, reflejo del *in finem dilexit eos*[7]. En la Eucaristía el amor es conducido al grado más extremado que puede alcanzar. Quien come ese Pan, come Fuego[8]. «Comulgo con fuego —afirma Simeón el Nuevo Teólogo—, yo, que no soy más que paja, pero, ¡oh milagro! me siento de repente abrasado sin quedar consumido, como antaño la zarza ardiente de Moisés»[9].

De ahí el asombro y la gratitud que afloran repetidamente en el texto de la Encíclica: «La Eucaristía es un don demasiado grande para admitir ambigüedades y reducciones»[10]. Por eso, como el canto de María en *Ain Karim,* su celebración será toda ella alabanza y acción de gracias[11]. Y corresponderá a la teología espiritual dar razón del deslumbramiento y la doxología que el misterio eucarístico suscita en el corazón orante de la Iglesia, tal y como ella los percibe en la piedad de sus mejores hijos.

4. G. MERCIER, *Cristo y la liturgia,* Madrid 1963, pp. 114-116: «¡Qué alegría para el alma humana de Cristo poder alabar al Padre a lo divino! Esa alma, desde el primerísimo instante de la Encarnación, inundada por la visión de la perfección de Dios, se abismó en una plenitud de alabanza y, así, el primer acto de Jesús en el seno de María fue una glorificación infinita». Los ángeles son considerados por la tradición litúrgica como «ministros de la gloria» (cfr. MISAL ROMANO [1988] pref. de Cuaresma V, protocolo conclusivo: «Por estos signos de salvación, unidos a los ángeles, ministros de tu gloria, proclamamos el canto de tu alabanza...»; cfr. también E. PETERSON, *Il libro degli Angeli,* Roma 1989, *passim;* existe también una edición antigua española en Ed. Patmos). Contemporáneamente, la tradición sálmica pone de relieve cómo Yahwé ha elegido a Israel y le ha conferido el ministerio de la alabanza; la Iglesia, nuevo Israel, hereda del primero este ministerio.

5. B. FORTE, *Los Sacramentos,* Madrid 1996, p. 64.

6. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiæ*, III, q. 65, a. 3, ad c.; pero antes, como τελετῶν τελετή en DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia,* III, 1; Obras completas, BAC (Coll. Clásicos de espiritualidad) Madrid 2002, p. 85 y también nota 2.

7. Io 13,1.

8. EDE 17 (cfr. EPHREM, *Sermo IV in Hebdomadam Sanctam,* CSCO 413/Syr. 182, 55).

9. SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, *Himnos a la unión eucarística,* trad. francesa en La vie spirituelle 28/3 (1931) 304 (cit. en V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente,* Barcelona 1982, p. 134).

10. EDE 10.

11. EDE 58.

Ecclesia de Eucharistia vivit. Que la Iglesia vive de la Eucaristía se puede entender en sentidos teológicos distintos y todos complementarios, pero, en todo caso, esa expresión, tan densa como breve, encierra una vocación de futuro y la eclesiología ha venido asimilando de manera cada vez más aguda en los últimos decenios las aportaciones que le llegan de la reflexión dogmática sobre el sacramento eucarístico [12]. La Eucaristía es el cuerpo de Cristo y la Iglesia también. Romper una lanza a favor de una eclesiología eucarística es el servicio primero que nos brinda la Encíclica. Contemplando el rostro de la Iglesia, que es mistérico-sacramental, profundamente enraizado en la Eucaristía, Juan Pablo II afirma: «Deseo involucrar más plenamente a la Iglesia en la reflexión eucarística, pero, en ese sentido precisamente: (...) señalando con fuerza a la Iglesia la centralidad de la Eucaristía» [13].

Sin embargo, el curso de nuestra reflexión no proseguirá por este derrotero de la eclesiología eucarística sino que discurre por una dirección complementaria consistente en identificar qué relieves de teología litúrgica podemos apreciar en el capítulo primero de la Encíclica, aquél donde prevalece el tratamiento característico de la teología dogmática [14]. La restricción de nuestro campo de estudio a ese capítulo inicial obedece a que es ahí, en su interior, donde hallamos una perspectiva más puramente sistemática. Se trata de una decena de párrafos cuya sucesión procede siguiendo un curso parecido al del manual académico: en efecto, la Eucaristía se nos presenta como don, sacrificio, memorial, banquete y prenda de la gloria futura. Son planos diversos pero unos interiores a otros; rayos de luz monocromática que el análisis teológico puede distinguir y perfilar, si bien, en la realidad, se dan plenamente integrados en el misterio eucarístico.

12. Es bien sabido que la meditación sobre la Iglesia, iniciada en *Sacrosanctum Concilium,* alcanza un altísimo grado de contemplación en la Constitución conciliar sobre la Iglesia. En el desarrollo de esta línea se sitúan los estudios más o menos recientes de eclesiología eucarística que señalamos a continuación: B. FORTE, *La Chiesa nella Eucaristia – Per una eclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II,* Napoli 1988; J.M.R. TILLARD, *L'Eucharistie, pâque de l'Eglise,* Paris 1964; J.D. ZIZIOULAS, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Eglise durant les trois premiers siècles,* Paris 1994; M.J. LE GUILLOU, *L'unité de l'Eglise: Eucharistie, collegialité, primauté,* Istina 12 (1967) 371ss; G.J. BÉKÉS, *La Eucaristía hace la Iglesia – La dimensión eclesial del sacramento,* en R. LATOURELLE (dir.), Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1972-1987), Salamanca 1989; L. BOUYER, *Comunión de las Iglesias, eucaristía y episcopado,* en AA.VV., Sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión. Comentarios teológicos, Madrid 1992; A. BANDERA, *La Iglesia, «communio sanctorum»: Iglesia y Eucaristía,* en P. RODRÍGUEZ (dir.), *Iglesia universal e iglesias particulares,* Pamplona 1989; J.A. ABAD, *La eclesiología eucarística en el umbral del tercer milenio,* Burgos 1999.

13. EDE 7.

14. EDE 11-20.

Este capítulo inicial lleva por título «El misterio de la fe», un misterio que supera de tal manera nuestro entendimiento que nos obliga al más puro abandono en la palabra de Dios. La noción de misterio, tanto aquí como en la teología reciente, no equivale exactamente a enigma, a problema o a algo desconocido, aunque cognoscible. Al principio, en los Padres de la Iglesia e incluso más tarde en Durando [15], no fue así. El misterio eucarístico —y, más en general, el misterio litúrgico— es una realidad inagotable, nunca conocida del todo, en razón de su infinita riqueza interna. Conviene subrayar esto: a pesar de que someta a dura prueba la capacidad de nuestra mente de ir más allá de las apariencias [16], la característica más relevante del misterio no es su incognoscibilidad, sino su poder enaltecedor de la persona que acoge agradecida las inmensas posibilidades de Vida que le ofrece [17]. Al acogerlas, gana un conocimiento peculiar del misterio y lo acrecienta en la medida en que participa en la vida que el misterio alberga. Y ello porque en la liturgia todo es vida actual, no mero recuerdo de algo pasado [18]. Así lo expresó Ambrosio cuando, refiriéndose a Cristo, escribía: «Yo te encuentro vivo en tus "misterios"» [19]. «Misterios» aquí alude a la celebración ritual de los *mysteria carnis Christi* en la Iglesia. La conmemoración repetida de los misterios del Señor no implica la vuelta a lo mismo, sino la participación reiterada en una fuente de vida incesante y siempre nueva. En palabras de Romano Guardini, «la Misa será siempre joven» [20].

Los nombres del sacramento

Algunos de los relieves teológicos presentes en la Encíclica emergen como resultado de sopesar los nombres que recibe el sacramento a lo largo de sus

15. Cfr. G. Durando, *Rationale divinorum officiorum,* IV 42, 20; CCL-Continuatio Mediævalis 140, 473-474.

16. EDE 59.

17. A este respecto, parece oportuno recordar cómo esta misma concepción del «misterio» era ya sostenida en 1951 por J.A. Jungmann: «Para la adecuada comprensión de la palabra *mysterium* conviene recordar que a fines de la antigüedad cristiana no se quería expresar con ella tanto la oscuridad de esta verdad, únicamente accesible por la fe (subjetiva), cuanto el efecto sobrenatural del sacramento, rebosante de gracia y en el que se compendia toda fe (objetiva), es decir, toda la economía de la salvación» (J.A. Jungmann, *El sacrificio de la Misa,* Madrid [4]1963, pp. 757-758).

18. CEC 1104: La Liturgia cristiana no sólo recuerda los acontecimientos que nos salvaron, sino que los actualiza, los hace presentes. *(Liturgia christiana non solum commemorat eventus qui nos salvaverunt, sed eos actuales reddit, præsentes efficit).*

19. Ambrosius, *De apologia Prophetæ David ad Theodosium Augustum,* 58 (CSEL 32.II, 340; PL 14, 891-926).

20. R. Guardini, *Formatione liturgica,* Milano 1988, p. 94.

páginas. Unos gozan de una raigambre patrística que hunde sus raíces en la primitiva tradición de la Iglesia. Es el caso de «fármaco de la inmortalidad» y «antídoto de la muerte», tomados de la carta de Ignacio a los Efesios. Otros se caracterizan por denotar el carácter apreciativamente sumo que rodea la veneración de la Eucaristía en la vida de la Iglesia, como por ejemplo, la denominación de «tesoro» o «tesoro eucarístico». Hay nombres con resonancias ecuménicas. La Eucaristía construye la unidad de la Iglesia y en la Encíclica se la designa con el título de «sacramento de comunión en la fe y en la sucesión apostólica», «sacramento de la comunión eclesial», «supremo sacramento de la unidad del Pueblo de Dios», «sacramento por excelencia de la unidad de la Iglesia». Ciertos títulos —la noción de título no la empleamos con la precisión de los *ἐπίνοιαι* de Orígenes, sino siempre en sentido lato—[21] siguen de cerca los nombres de la Eucaristía presentes en el *Catecismo de la Iglesia* y, en esos casos, los adjetivos que acompañan a esos nombres subrayan o califican algunos aspectos del misterio eucarístico.

En cuanto al título de «don», el texto de la Encíclica habla del don eucarístico como «el don inconmensurable por excelencia»[22]. Sorprende, a primera vista, este nombre. Aplicado a la Eucaristía y sin dejar de ser un nombre propio, no consta entre los recogidos por el Catecismo[23]. Es un título que postula una adecuada integración con el nombre personal de la tercera Hipóstasis[24]: el Espíritu es don y la Eucaristía es don. ¿En qué se distinguen? La Eucaristía manifiesta la visión fundamental de la economía del Espíritu. Jesús dice que la capacidad vivificante del don eucarístico depende del Don pneumático[25]. En el don eucarístico recibimos la carne de Cristo, colmada del Espíritu, dador de vida. Sin ella, la carne carecería de fuerza para comunicar la vida eterna; una vida que en el *corpus paulinum* se suele designar precisamente como «vida en el Espíritu»[26].

21. ORIGENIS, *Comm. in Ioannem,* I, 20, (SCh 120, 127). En opinión de J. Danielou, el inventario de los *epínoai* constituye el núcleo esencial de la teología origeniana sobre el Verbo y se lo considera como un verdadero tratado sobre los nombres de Cristo (cfr. J. DANIELOU, *Message évangelique et culture hellénistique aux II et III siècles,* Tournai 1961, pp. 351-352).

22. Las palabras entre comillas indica que se trata de expresiones textuales tomadas de la Encíclica.

23. Cfr. CEC 1328-1332; estos nombres son nueve: *Eucharistia, Dominica Cena, Fractio panis, Eucharistica Congregatio, Memoriale, Sanctum Sacrificium, Sancta et divina liturgia, Communio, Sancta Missa.*

24. Ya desde Hilario, pero sobre todo en el pensamiento de Agustín, «don» es el nombre relativo personal del Espíritu (cfr. L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero – El misterio de la Trinidad,* Salamanca 1998, pp. 328ss).

25. Io 6, 63: *Spiritus est, qui vivificat.*

26. Los testimonios son especialmente frecuentes en la carta a los Romanos.

Como sacrificio, el eucarístico lo es en sentido propio. La Eucaristía contiene el «sacrificio redentor», siendo su celebración ritual la que lo actualiza, estableciendo una «contemporaneidad» de la que más adelante nos ocuparemos. No es éste el momento de referir la agitada historia en torno a la afirmación de la sacrificialidad de la Eucaristía en los trabajos de redacción de la *Sacrosanctum Concilium* y, más tarde, en la primera edición de la *Institutio Generalis Missalis Romani*[27]; pero sí de glosar la expresión[28]: «(El Salvador) manifestó su valor sacrificial (su cuerpo entregado, su sangre derramada), haciendo presente de modo sacramental su sacrificio». Reflexionar sobre esta expresión equivale a mostrar el avance teológico que supuso el cambio operado en el texto de la consagración del pan en el Misal de Pablo VI, que señalamos en el cuadro siguiente:

MISAL DE PÍO V[29]	MISAL DE PABLO VI[30]
Accipite et manducate:	*Accipite et manducate:*
hoc est Corpus meum.	*hoc est Corpus meum*
	quod pro vobis tradetur.

En la historia del Rito Romano, tan heredera de la crisis eucarística protagonizada por Berengario de Tours, la atención se había ido desplazando, poco a poco, desde una comprensión anamnético-sacramental de la Eucaristía hacia una enérgica concentración en la consagración a través de la cual se realizaba la presencia sustancial de Cristo bajo las especies de pan y de vino. El esfuerzo dogmático de Trento contribuyó a reforzar la preferencia por la fórmula mateana de la institución[31], hasta que, una vez llegada la coyuntura de poder plantear una exposición teológica más serena y equilibrada, se pudo incorporar al nuevo Misal el texto actual, tomado de la primera a los Corintios, donde consta no sólo un *corpus,* sino un *corpus traditum,* entregado[32]. Así también con la sangre: no es un *sanguis* indefinido, sino un *sanguis effusus,* vertido o derramado sacrificialmente por amor. Esta precisión, introducida en el nuevo Misal y que consta en la casi totalidad de las anáforas cristianas —empezando por la de Hipóli-

27. Para un estudio genético bien documentado sobre esta cuestión puede consultarse la Tesis doctoral de J. BROSA, *El sacrificio eucarístico en el número 47 de la Constitución litúrgica «Sacrosanctum Concilium»,* Athenæum Romanum Sanctæ Crucis 1991, 198 pp.

28. EDE 12.

29. Así también en el Canon ambrosiano del Jueves Santo.

30. Así también en la tradición litúrgica hispano-mozárabe.

31. Cfr. Mt 26, 26: *Accipite, comedite: hoc est corpus meum.*

32. El nuevo texto fue aprobado por Pablo VI para el Canon Romano en noviembre de 1968. En la Escritura, la expresión sacrificial de la donación de Cristo viene recogida también en Lc 22, 19: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur.*

to—, es importante porque expresa la referencia al misterio pascual. Tomada por sí sola, la expresión del Misal anterior hablaba de presencia sustancial, pero no traducía en toda su riqueza la valencia sacrificial del rito, que es lo que consigna con mayor claridad la inserción efectuada en el Misal vigente [33].

La dimensión convival del sacramento recibe también una pluralidad de expresiones, reflejo del tratamiento teológico que recibe en la Encíclica: «banquete eucarístico», «verdadero banquete», «sacramento del pan eucarístico», «alimento espiritual de los fieles», *«panis angelorum»,* «pan eucarístico».

Dentro de la categoría bíblico-litúrgica de memorial, nos interesa reconocer el objeto sobre el cual recae el memorial en la Encíclica. En ella, hay dos expresiones que nos hablan del sacramento en tanto en cuanto «memorial del Calvario» y «memorial de la Pasión». Aquí no se trata de una reducción en la comprensión del ámbito sobre el que recae la memoria de la Iglesia, cuanto de una consideración de la cruz como momento metonímico del misterio pascual de Jesucristo. De hecho, Gregorio Nacianceno llama a la Eucaristía «el sacrificio de la Resurrección» [34]. Dos sintagmas, sin embargo, resultan más amplios: «memoria viva de su pascua» y «memorial de la muerte y resurrección del Señor». En la primera —memoria viva—, el adjetivo «viva» sugiere una connotación pneumatológica. Precisamente por ser el Espíritu la memoria viva de la Iglesia [35], la anámnesis eucarística es el lugar por excelencia de la actuación del Espíritu.

MYSTERIUM FIDEI!

Con los argumentos precedentes hemos procurado ofrecer el marco de referencia donde situar nuestro objetivo, consistente en poner de manifiesto el clima mistérico con el cual el capítulo primero de la Encíclica rodea y envuelve la santísima Eucaristía para, desde ahí, introducirnos de modo natural en la teología de O. Casel en cuanto importante lugar hermenéutico para la comprensión teológica de ese capítulo. En la *Ecclesia de Eucharistia,* el término «misterio» no

33. La versión del relato de la institución en el Misal italiano explicita la valencia sacrificial del *quod pro vobis tradetur* vertiéndolo por: *(... il mio corpo) offerto in sacrificio per voi.*

34. Cfr. EDE 14: El sacrificio eucarístico no sólo hace presente el misterio de la pasión y muerte del Salvador, sino también el misterio de la resurrección, que corona su sacrificio.

35. Cfr. Io 14, 26: *Ille (Spiritus Sanctus) (...) suggeret vobis omnia, quae dixi vobis;* cfr. también CEC 1099.

sólo es el más empleado —consta en más de treinta ocasiones— sino el más rico de matices: «misterio eucarístico», «inefable», «santísimo», «misterio grande», «misterio de fe», «de luz», «de misericordia», «misterio de amor». El primer capítulo se titula precisamente así: *Mysterium fidei.* Esta expresión, que ya en 1965 dio título a la Encíclica precedente de Pablo VI sobre la Eucaristía, suscita la cuestión de la aclamación anamnética de la asamblea al término del relato de la Institución. A ella se refiere el Santo Padre en tres momentos, haciendo ver su importancia[36]: «Con éstas (...) palabras, la Iglesia (...) revela también su propio misterio: *Ecclesia de Eucharistia».* Resulta destacable que, en ese mismo número, la refiera incluyendo el signo de admiración *Mysterium fidei!* congruente con el género literario de «aclamación», que sigue al relato de la institución[37].

En el centro mismo de la fórmula consecratoria del vino, tal y como la hallamos en el Misal de Pío V, aparece la expresión *mysterium fidei* cuyo origen y significado han sido largamente discutidos[38]. No pasa de ser una leyenda la interpretación popular según la cual ese sintagma representaba un vestigio de una exclamación con la que el diácono anunciaba a la comunidad lo que se estaba realizando en el altar, oculto a sus ojos por medio de una cortina. La adición constaba ya en los Sacramentarios más antiguos e, incluso, en algunos textos del siglo VII[39]. En todo caso, es interpretación ya admitida, incluso en Durando, que *Mysterium fidei* es una amplificación —no aposición, sino auténtico paréntesis— que actuaba de elemento autónomo al lado de su complejo precedente.

La traslación de este sintagma al final del relato de la institución y las tres aclamaciones optativas de la asamblea es uno de los frutos de la renovación litúrgica suscitada por el Concilio Vaticano II[40]. Se trata de una añadidura no bíbli-

36. EDE 5.

37. Los diversos géneros eucológicos de la liturgia (himnos, preces, bendiciones...) son los sacramentales de los géneros literarios de la Escritura (cfr. J. CORBON, *L'Office divin dans la liturgie byzantine: dimensions spirituelles, théolgiques et ecclésiales,* Proch-Orient chrétien 35 [1987] 241).

38. Cfr. B. BOTTE, *Le canon de la messe romaine – Introduction et notes par Bernard Botte,* Abbaye du Mont César, Louvain 1935, p. 62; J. BRINKTRINE, *Mysterium fidei,* Ephemerides Liturgicæ 44 (1930) 493-500; B. BOTTE, *Mysterium fidei,* Bible et vie chrètienne 80 (1968) 29-34.

39. J.A. JUNGMANN, *El sacrificio de la Misa,* Madrid 19634, pp. 756-758.

40. No es posible detenernos aquí en la cuestión de la traducción española de la aclamación típica latina *Mysterium fidei* como «Misterio de la fe» o «Sacramento de nuestra fe» (Misal Romano [2001] 517.524.532.543). Ambas expresiones contienen aspectos positivos, ambas nos parecen teológicamente matizables a la luz del trayecto histórico recorrido por las nociones *mysterion* y *sacramentum* en el arco que discurre desde la Patrística hasta la escolástica, pasando por las tradiciones oriental y latina y el primer medievo (cfr. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale – Dal «mysterion» al «sacramentum»,* Bologna 1989, pp. 245-284).

ca, tomada de la expresión que en el Misal de Pío V estaba referida al cáliz y transformada en la expresión que suscita la adhesión al acontecimiento-Cristo, proclamándolo vivo después de su muerte en la tensión de la espera escatológica de su retorno glorioso. La confesión de Cristo vivo se realiza por medio del empleo de la segunda persona del singular; en efecto, la aclamación tiene, como término *ad quem,* a una persona viva: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ¡ven, Señor Jesús!»[41]. En 1968, es decir, en el apogeo de los trabajos *de liturgia eucharistica condenda* llevados a cabo por los diversos *cœtus* del *Consilium,* parecía que estas palabras debían omitirse pues se presentaban como un cuerpo extraño, pero, a pesar de ello, tampoco se deseaba renunciar del todo a ellas[42].

El Oriente antioqueno, que conoce una participación de la asamblea expresada en forma de *Amen* tras el relato de la institución, no se conforma con eso: incluye además una continuación de la plegaria anamnética dirigida a Cristo mismo[43]. El recientemente fallecido *Preside* del Instituto Litúrgico de Tréveris y perito del *Consilium,* B. Fischer, se pronunciaba a favor de una relativa libertad en la invocación a Cristo en el seno de la anáfora, que es oración que mantiene siempre al Padre como sujeto *ad quem*[44]. Fundado en esa libertad, hay quien defiende como aclamación al misterio pascual la expresión *Benedictus qui venit in nomine Domini.* Esta aclamación expresa bien la tensión escatológica del Señor que viene. En efecto, siempre que se celebra la Eucaristía, es el Señor que viene con su poder porque, con su Ascensión, lejos de desaparecer, comienza a aparecer y a venir[45]. Los tropos orientales lo cantan como Sol

41. Esta es la causa que explica que se omita esta aclamación cuando la Eucaristía es concelebrada por presbíteros en ausencia de fieles. Opuestamente a lo que sucede con la asamblea de fieles, no resulta expresivo que los concelebrantes, que actúan *in persona Christi Capitis,* empleen el «tú» para aclamar a Jesucristo.

42. Cuerpo extraño que hacía que, por ejemplo en la versión francesa del relato de la institución y también en otras versiones modernas, la palabra sangre *(sang)* aparecía repetida tres veces: *Ceci est la coupe de mon «sang», le «sang» de la nouvelle Alliance, mystère de foi, «sang» répandu etc.* A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma [2]1997, pp. 448-449.

43. Los textos del relato de la institución en las diversas liturgias orientales están recogidos en F.M. AROCENA, *En el corazón de la liturgia – La celebración eucarística,* Madrid [2]2000, pp. 399-405.

44. Cfr. A. HEINZ, *Anamnetische Gemeindeakklamationen im Hochgebet,* A. HEINZ-H. RENNINGS (a cura), Gratias agamus, pp. 129-147.

45. Es justo reseñar aquí que, en la Capilla *Redemptoris Mater* que el Colegio cardenalicio regaló a Juan Pablo II con motivo de sus bodas de oro sacerdotales (1996), el altar se encuentra dispuesto de cara a la pared del fondo, que es precisamente la pared de la *Parusía,* de la venida escatológica del Señor de la historia. El espacio iconográfico de las iglesias debería ser un espacio abierto al Señor que viene, un espacio en espera y lleno, un espacio que sostiene el mundo y es atraído por el Reino (cfr. J. CORBON, *Liturgia fundamental,* Madrid 2001, p. 192).

de justicia que viene del Oriente. Quien es el Esplendor del Padre y que había descendido hasta la profundidad de nuestras tinieblas se alza ahora, en la sinaxis eucarística, hasta llenarlo todo con su luz. Ahora bien; si por la aclamación *Benedictus qui venit...* entendemos el uso proveniente de que la *schola* cante el *Sanctus* mientras el celebrante arranca en voz baja con el *Te igitur* del Canon Romano, interrumpa después el canto para dejar que el celebrante pronuncie las *verba consecratoria* y prosiga después aquel himno ya incoado con el canto del *Benedictus qui venit*, entonces diremos que tal uso pertenece al antiguo estilo de las celebraciones más solemnes del rito romano en Pío V y, aunque legítimo con permiso del Ordinario, no debe mezclarse ni emplearse cuando se celebra con el Misal de Pablo VI.

La presencia del «acontecimiento»

Ese clima mistérico en torno a la Eucaristía, apreciable aquí y allá a lo largo del primer capítulo, aparece explícitamente declarado en otro lugar[46]:

> «En el contexto de este **elevado sentido del misterio,** se entiende cómo la fe de la Iglesia en el misterio eucarístico se haya expresado en la historia no sólo mediante la exigencia de una actitud interior de devoción, sino también a través de una serie de expresiones externas, orientadas a evocar y subrayar **la magnitud del acontecimiento** que se celebra».

Dos puntos de este párrafo llaman nuestra atención: en primer lugar, la expresión «elevado sentido del misterio». Ya en 1967, la Instrucción *Eucharisticum Mysterium* pedía a los presbíteros que presiden la celebración eucarística, que «se comporten de tal manera que trasciendan el sentido de lo sagrado»[47]. En hacer transparente este sintagma —«elevado sentido del misterio»— por medio de su actitud, radica una de las mejores catequesis que el celebrante puede impartir desde el ambón, desde la sede y desde el altar, los tres polos celebrativos del espacio sacramental cristiano, ligados a los *tria Christi munera*. Será una catequesis mistagógica de la santísima Eucaristía que, en liturgia, es constitucional y su contrario incongruente. El sentido del misterio y las formas que empujan suavemente hacia él no pueden permanecer ausentes. Cada una de las celebraciones es una ventana abierta al *mysterium salutis* y epifanía de ese misterio. El obispo o el presbítero, a través de sus gestos sacramentales, de su

46. EDE 49.
47. *Eucharisticum Mysterium* 20.

modo de pronunciar, de su actitud y por medio también de todo el conjunto ritual que haya dispuesto para la celebración eucarística —hasta sus más pequeños detalles— debe disponer a la asamblea para que pueda introducirse fácil, natural y eficazmente en la celebración hasta hacer que los fieles se vean impulsados hacia el centro del misterio. Ha de procurar despertar en ella el sentido de la trascendencia, del amor santo de la Trinidad. Ello depende de que sea el celebrante mismo, sobre todo, el primero en sentirse desbordado ante la presencia de una donación tan grande, inefable; superado por un misterio sobrecogedor, que le gustaría que fuese fuente y culmen de su vida cristiana [48].

Pero un segundo punto, ahora en otro plano diferente, merece una reflexión más detenida. «Subrayar la magnitud del acontecimiento que se celebra». Encontrar aquí el término «acontecimiento» equivale a toparse con una mina que contiene muchas venas de nuevas riquezas acá y allá. Nos referimos a la aproximación que hace el Papa a la Eucaristía desde la categoría de acontecimiento. Tenemos los textos siguientes [49]:

> En ella está inscrito de forma indeleble el **acontecimiento** de la pasión y muerte del Señor. No sólo lo evoca sino que lo hace sacramentalmente presente.
>
> Cuando la Iglesia celebra la Eucaristía, memorial de la muerte y resurrección de su Señor, se hace realmente presente este **acontecimiento** central de salvación y «se realiza la obra de nuestra redención».

Para captar en profundidad el sentido de la expresión «en la Eucaristía está inscrito de forma indeleble el acontecimiento de la pasión y muerte del Señor» disponemos de una gramática: la «Teología de los misterios» (*Mysterienlehre*) de O. Casel. Él mismo define el misterio del culto como «un acto sagrado, en el cual una realidad divina se hace presente en el rito; y al realizarlo, la comunidad religiosa se hace partícipe del hecho salvífico, accediendo de este modo a la salvación» [50]. No parece que sea posible desvincular la doctrina

48. PO 5. En este mismo sentido, JUAN PABLO II, *Vicesimus quintus* 14: «No se puede, pues, seguir hablando de cambios como en el tiempo de la publicación del documento *(Sacrosanctum Concilium),* pero sí de una profundización cada vez más intensa de la Liturgia de la Iglesia, celebrada según los libros vigentes y vivida, ante todo, como un hecho de orden espiritual».

49. EDE 11&1.11&3.

50. Esta doctrina está reflejada en diversas obras, pero de manera especial en aquella que puede ser considerada como la síntesis de su pensamiento teológico-litúrgico: *Das christliche Kultmystrerium,* cuya primera edición vio la luz en la abadía de Maria Laach (Alemania) en 1932. La edición española, *El misterio del culto cristiano,* es la traducción de la tercera edición con una introducción de Félix López de Muniain, Ediciones Dinor (Colección Prisma, Serie amarilla 5), San Sebastián 1953; cfr. O.D. SANTAGADA,

de la Encíclica sobre la presencia del misterio pascual de Cristo en la celebración del sacramento del entorno teológico suscitado por O. Casel en María-Laach, es decir de la *schola Lacensis.*

El segundo texto discurre por la misma vía. La expresión «no sólo lo evoca sino que lo hace sacramentalmente presente», es cita casi textual del *Catecismo de la Iglesia Católica:* «La Liturgia cristiana no sólo recuerda los acontecimientos que nos salvaron, sino que los actualiza, los hace presentes» [51].

Para tratar de la presencia real del acontecimiento salvador en la celebración del santo Sacrifico hemos de aproximarnos a la noción caseliana no tanto de Eucaristía en particular, cuanto de sacramento en general. La teología clásica presentaba los sacramentos como signos eficaces de la gracia. Y lo son. Pero, ¿son sólo signos de la gracia? ¿Lo único que se hace presente en los sacramentos es la gracia, como efecto salvífico de los actos redentores de Cristo? Es aquí donde O. Casel ha aportado una visión más original; visión ajustada a la tradición de la *Ecclesia orans* y de los Padres, sobre todo los orientales. El monje de Maria-Laach puso de relieve que en todas las acciones sagradas de la liturgia se pasa de la realidad histórica a la sacramental [52]. En este sentido, no sólo es la gracia la que se hace presente sino el mismo acontecimiento redentor lo que se actualiza y reproduce en la celebración sacramental de la Iglesia. «La liturgia no sólo es una aplicación de las gracias que se derivan de la actividad redentora de Cristo en el pasado; la celebración produce en forma sacramental *in mysterio* la misma obra redentora y de esa realidad deriva su acción sobre las almas» [53]. En los sacramentos se reproduce ritualmente el mismo acontecimiento redentor. Y, ¿qué significado tiene en O. Casel la obra redentora? Este concepto lo extrae de su reflexión teológica sobre los Padres a la que sigue una interiorización de los textos litúrgicos. La obra redentora se confunde con el designio salvador de Dios, con ese proyecto escondido desde los siglos en Dios y manifestado ahora en Cristo [54]. La obra salvadora es el misterio de Cristo. Y ese proyecto salvífico alcanza su máxima concentración en el misterio pascual, en su átoma unidad. A su vez, el misterio pascual, abarcando la entera vida salvífica de Cristo, se concentra y culmina en la cruz que es, contemporáneamente, misterio de muerte y de vida. Y es el acontecimiento redentor, en su realidad suprahistórica, el que se

Dom Odo Casel. Contributo monografico per una Bibliografia generale delle sue opere, degli studi sulla sua dottrina e della sua influenza nella teologia contemporanea, Archiv für Liturgiewissenschaft 10, 1 (1967) n. 164.

51. CEC 1104.
52. J.J. FLORES, *El «hodie» en los escritos de Odo Casel,* «Ecclesia orans» 16 (1991/1) 55.
53. O. CASEL, *El misterio del culto cristiano,* San Sebastián 1954, p. 39.
54. Cfr. Eph 3, 9.

hace presente en la celebración sacramental de la Iglesia. Es, por decirlo de modo gráfico, una realidad divina acogida en las realidades humano-temporales.

La intelegibilidad del pensamiento íntimo de O. Casel y, a partir de ella, el fruto hermenéutico que obtengamos de la lectura teológica de la Encíclica depende en gran medida de que seamos capaces de reconocer la corriente de fondo que lo atraviesa. Una corriente que se mueve siempre en un plano no tanto fenomenológico, cuanto mistérico, místico, del *noumeno.* Esto puede apreciarse en varios pasajes de sus obras, pero resulta particularmente nítido cuando trata de la historia del tiempo litúrgico de Adviento [55]. Para O. Casel, existen, al menos, dos mentalidades o calidades litúrgicas en la Iglesia: de una parte, la romana del Adviento-Navidad, en la que prima el recuerdo histórico; y, así, en la liturgia romana antigua se celebraba con una mentalidad realista el *natalis Domini,* sin preparación ni octava ulterior, como una fiesta que recordaba simplemente el día de su nacimiento, aún sabiendo que esa no era históricamente la fecha [56]. Y, de otra parte, la mentalidad oriental del Adviento-Epifanía, que celebraba esta gran solemnidad como revelación de la humanidad de Dios en su Hijo y que influyó, muy probablemente, en los ritos galicano e hispánico. Se enfrentan, con palabras de O. Casel, historia y misterio. Frente a un historicismo que no vería más que acontecimientos pasados, él toma partido por el misterio [57]. Para él, el tiempo de Adviento culmina con la Epifanía y en esa elección revela su sensibilidad por el misterio de la manifestación de Dios que viene. Esta connaturalidad suya con el misterio, la reiteración incesante del sintagma nunca traducido y que para él tenía tanta

55. Sólo tangencialmente toca O. Casel la historia del Adviento. Debido a que en sus escritos es frecuente encontrar «información cruzada», es decir, afirmaciones sobre fiestas y tiempos litúrgicos en escritos que habla de otras fiestas y tiempos, no es de extrañar que los datos más desarrollados sobre el Adviento se encuentran en sus comentarios sobre la Navidad y la Epifanía (cfr. G. ROSAS, *El misterio de Cristo en el año de la Iglesia – El Año litúrgico en O. Casel,* Tesis doctoral en S. Liturgia defendida en el PIL San Anselmo, Roma 1995, pp. 73-74).

56. Sobre la cuestión de la cronología del nacimiento de Jesús, cfr. J.P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico,* Estella 1998, 379-437, especialmente 382-389.

57. Recordemos, en este sentido, que de los tres principios elegidos desde Nicea para determinar cada año en la Iglesia la fiesta de la Pascua, sólo uno de ellos hace referencia a la historia antigua: la luna llena, el día 14 del mes de Nisán, es decir, cuando el verdadero Cordero pascual fue inmolado «bajo Poncio Pilato». Pero esta referencia histórica sufre un doble arrastre para superar el tiempo mortal: «después de la luna llena», y, además, «la que sigue al equinoccio de primavera». Ambas rectificaciones, que en el fondo son rectificaciones dadas al historicismo, que nos limitaría a un mero aniversario —como lo es la Pascua judía—, sirven para que caigamos en la cuenta de la novedad cristiana surgida del sepulcro: el Acontecimiento que es celebrado es el único que, ocurrido en el tiempo mortal, ya no es prisionero de él (cfr. J. CORBON, *El año litúrgico bizantino – Estructura y mistagogia*, Proch-Orient chrétien 38 [1988] 25).

fuerza —*in mysterio*—[58]. obedece, sobre todo, a sus estudios de patrología, empezando por su tesis doctoral sobre Justino defendida en San Anselmo de Roma en 1912. Con el fin de hacer acercarnos a la distinción entre los dos planos —el histórico-fenomenológico de una parte y el místico-sacramental de otra— podría resultar ilustrativo el comentario de Ambrosio a la visitación de María[59]:

> Isabel fue la primera en oír la voz, pero Juan fue el primero en experimentar la gracia.
>
> Isabel escuchó según las facultades de la naturaleza, Juan se alegró a causa del misterio.
>
> Isabel sintió la proximidad de María, Juan la del Señor.
>
> La mujer oyó la salutación de la mujer, el hijo sintió la presencia del Hijo.
>
> Ellas proclaman la gracia, ellos, viviéndola interiormente, logran que sus madres se aprovechen de este don.

A nosotros nos interesa poner de relieve que Ambrosio ha construido este periodo en torno a una figura retórica, compuesta por una yuxtaposición de contrastes, cuyo efecto consiste en señalar la diferencia entre los dos planos: el puramente histórico-fenomenológico y el mistérico-sacramental. En la serie de cinco binomios, nos fijamos en los segundos miembros, es decir, en aquellos que describen no las realidades sensibles, sino las de la fe. Y así, cuando la Encíclica afirma que en la celebración de la Eucaristía se hace realmente presente el acontecimiento central de salvación se refiere a que, en la fe, la celebración litúrgica posibilita una re-presentación del misterio pascual, que no es —no puede ser— ni fenomenológica, ni histórica, ni sensible, sino sacramental hasta poder entrar en comunión con él.

Pero, supuesto lo anterior, no podemos descuidar la cita con la que concluye el segundo texto que estamos comentando: una cita proveniente de la antigua eucología de la Iglesia latina: «Cuando la Iglesia celebra la Eucaristía, memorial de la muerte y resurrección de su Señor, se hace realmente presente este acontecimiento central de salvación y «se realiza la obra de nuestra redención». Se trata de una oración tomada del Sacramentario *Veronense*[60]:

58. O. Casel revela el filólogo que llevaba dentro por medio de su permanente solicitud por la terminología. A lo largo de su obra, hay una serie de palabras que él emplea habitualmente en su lengua original, a pesar de tener un equivalente alemán, del que él siempre se sustraía por considerar que sólo en el original esos términos reflejaban lo que él consideraba exacto. Tales términos son, por ejemplo, *Mysterium, Ekklesia, Kyrios, Pneuma, Agape, Pistis...*

59. AMBROSIUS, *Exp.ev sec. Lucam,* 2, 22-23 (CCL 14, 40-41).

60. Cfr. Ve 93. Actualmente la encontramos como oración sobre los dones del Domingo segundo del Tiempo *per annum* y, otras dos veces más, en la Misa vespertina *in Cena Domini,* y en la Misa votiva de la Santísima Eucaristía B, siempre como oración sobre los dones.

Concede nobis, quæsumus Domine,
hæc digne frequentare mysteria, quia,
quoties huius hostiæ commemoratio celebratur,
opus nostræ redemptionis exercetur.

La sonoridad del *cursus* original coloca la petición en el mismo principio y, a continuación, se expresa el motivo: «porque cada vez que se celebra el memorial de este Sacrificio, se ejercita, se pone en movimiento, la obra de nuestra Redención. No es fácil traducir la profundidad del pensamiento que encierran estas expresiones del latín litúrgico romano, el cual, para significar el dinamismo del misterio, recurre al verbo *exerceo* que significa agitar, poner en movimiento, ejercitar. Las traducciones recogen la grandiosidad de esta plegaria, pero la catalana emplea una expresión particularmente feliz: *es fa present l'obra de la redempció*[61]. En todo caso, el contenido de esta plegaria transparenta la fe de la Iglesia en el dinamismo prodigioso de cada celebración eucarística, que «pone en ebullición» todo el *opus salvificum,* operando una sensacional corriente de vida y santificación por todo el organismo del Cuerpo místico.

Un tercer párrafo enuncia que, en la Eucaristía, la Iglesia ha recibido el don de la obra de salvación realizada por su Esposo[62]:

> La Iglesia ha recibido la Eucaristía de Cristo, su Señor, no sólo como un don entre otros muchos, aunque sea muy valioso, sino como *el don por excelencia*, porque es **don de sí mismo**, de su persona en su santa humanidad **y, además, de su obra de salvación**.

La segunda oración coordinada señala no sólo el don de sí mismo, sino el don de su obra de salvación. Cuando afirmamos que se hace presente la obra de salvación, sobreentendemos que se hace presente la Persona de Cristo, que es el sujeto a quien se atribuyen las acciones, pues, como reza el antiguo adagio filosófico, *actiones sunt suppositi,* y, por tanto, resulta imposible afirmar la pre-

61. Castellano: *cada vez que celebramos este memorial del sacrificio de Cristo,* ***se realiza*** *la obra de nuestra Redención.* Francés: *chaque foi qu'est célébré ce sacrifice en memorial, c'est l'oeuvre de notre Redemption qui* ***s'accomplit.*** Italiano: *ogni volta che celebriamo questo memoriale del sacrificio del Signore,* ***si compie*** *l'opera della nostra redenzione.* Portugués: *todas as vezes que celebramos o memorial deste sacrificio* ***realiza-se*** *a obra da nossa redençao.* Catalán: *cada vegada que celebrem el memorial del sacrifici del vostre Fill* ***es fa present*** *l'obra de la redempció.* Gallego: *cada vez que celebramos este memorial do sacrificio do Señor,* ***realízase*** *a obra da nosa redención.* Vascuence: *erospena egiten bait da opari au oroigarri ospatzen dugun bakoitzean* (cfr. F.M. AROCENA, *En el corazón de la liturgia – La celebración eucarística,* Madrid ²2000, pp. 298-299).

62. EDE 11&1.

sencia de las acciones sin afirmar, a la vez, la presencia del sujeto que las realiza. O. Casel lo sostiene firmemente, pero no pone el acento sobre la persona del Salvador, sino sobre el acontecimiento salvífico que ha entrado en la historia bajo el emperador Augusto y se ha cumplido en Jerusalén «bajo Poncio Pilato». La persona de Cristo es para él sólo un requisito. Y pasa a considerar no sólo la presencia de *Christus passus* sino de la *Christi passio.* Lo que salva al hombre y le libera del pecado es la entrega sacrificial de la vida de Jesús. Éste es el punto álgido y nuclear de la historia de la salvación. Y es a través de su celebración como la Iglesia se incorpora, entra en contacto místico con el acontecimiento redentor, comulga con él y vive de él.

Algunas de las nuevas anáforas de la liturgia romana recientemente incorporadas a la última edición típica del *Missale Romanum*[63] no se limitan a integrar la noción de memorial en su sección anamnética —siempre presente— sino que confiesan, de un modo más explícito que las cuatro anteriores, la presencia del acontecimiento salvador en la celebración del rito eucarístico. La versión típica de la *oblatio Ecclesiæ,* tal y como la hallamos en la plegaria eucarística de origen suizo, es una clara muestra[64]:

> *In oblationem Ecclesiæ tuæ,*
> *in qua* ***paschale Christi sacrificium nobis traditum exhibemus***
> *respice propitius.*

Esta expresión indica cómo Cristo, cabeza de la Iglesia, pide al Padre que contemple aquello que la Iglesia le ofrece. ¿Cuál es el contenido de esta oblación? Es el sacrificio pascual del mismo Cristo que la Iglesia ha recibido y ahora confiesa tener entre sus manos. Pero, ¿cómo podría entregarlo si no lo tuviera? Si el Sacerdote —Cristo— pide a su Padre que dirija su mirada hacia una realidad, no es para engañarle o porque esa realidad no «esté ahí». Por el contrario, el texto realiza una confesión explícita de fe en la presencia del evento salvífico sobre el al-

63. La cuestión de incluir o no estas nuevas anáforas en la tercera edición típica del Misal fue objeto de larga discusión en el seno de la Plenaria de la Congregación y la decisión última se tomó en instancias superiores.

64. MISSALE ROMANUM (2002) 690.695.700.705. Es interesante reseñar que este texto estaba ausente en la primera versión que apareció en noviembre de 1974. La anáfora era una composición eucológica expresivamente pobre ya que la *oblatio Ecclesiæ,* que no falta en ninguna de las cuatro plegarias romanas, sencillamente estaba elíptica. Cuando la Congregación del Culto divino hizo pública la versión típica de la anáfora suiza en 1991 no se limitó a traducir al latín la versión primigenia sino que procedió a una concienzuda reelaboración, fruto de la cual es el texto que presentamos. Para un estudio más detenido sobre la plegaria de origen suizo, cfr. F.M. AROCENA, *Nova prex eucharistica – Sinopsis de un largo proceso,* «Burgense» 36/1 (1995) 61-106.

tar. No se trata sólo de un mero recuerdo. Ciertamente, en la celebración eucarística la Iglesia hace un recuerdo, pero no se limita a una *nuda commemoratio* a la que se referían los Padres de Trento[65], sino que, *Spiritus Sancti operante virtute,* la liturgia de la palabra ha actualizado la palabra de Jesús y, por el mismo Espíritu, que es memoria de la Iglesia, la anámnesis ha actualizado su éxodo pascual.

Estas expresiones hacen de las anáforas verdaderas confesiones de fe en un sentido quizá más fuerte e intenso que la recitación misma del Símbolo de la fe al final de la liturgia de la palabra. Cuando la nueva versión de la Ordenación General del Misal Romano trata del Credo, dice: «El Símbolo o profesión de fe tiende a que el pueblo congregado (...) rememore los grandes misterios de la fe y los confiese antes de comenzar su celebración en la Eucaristía»[66]. En el símbolo, la fe se rememora y se confiesa; en la anáfora, la fe se celebra. Y aquí celebrar tiene una connotación fuerte: significa hacer el memorial, es decir, hacer presente de un modo real lo históricamente acontecido y que se nos comunica, aquí y ahora, eficazmente. En la anáfora, por tanto, la fe se confiesa del modo más pleno que puede confesarse: reactualizándola. La anáfora de la celebración eucarística constituye la confesión de fe más intensa que puede hacerse.

Al igual que el anterior, el siguiente texto proviene también de una eucología reciente; se trata de la expresión que recibe la anámnesis en la plegaria eucarística de la Reconciliación II[67]:

Memoriam igitur agentes (...)
tibi quod nobis tribuisti offerimus:
perfectæ reconciliationis sacrificium.

Aquí, la Iglesia expresa con nitidez su conciencia de encontrarse ofreciendo al Padre lo mismo que el Padre le entregó: el Sacrificio de la reconciliación perfecta. Se trata no sólo una presencia sustancial de la Víctima —presencia real por antonomasia—, sino de una presencia, también real aunque lógicamente no *per modum substantiæ*, del mismo evento salvífico. El memorial es presencia del sacrificio de Cristo, sin que el sacrificio históricamente realizado se repita pues fue vivido y ofrecido en el *éphapax* («de una vez por todas») y de tal modo que la Iglesia tome parte en él y, a la vez, lo ofrezca en el *hosákis* («cada vez que»).

Tomar parte de él, acabamos de decir. La Encíclica alude a esta inserción de la asamblea en el único sacrificio de Cristo empleando esta expresión: «La

65. CONCILIUM TRIDENTINUM, Sess. XXII, can 3 (DS 950); cfr. también PIO XII, *Mediator Dei,* AAS 39 (1947) 528.
66. OGMR (2002) 67.
67. MISSALE ROMANUM (2002) 684.

Iglesia (...) accede al sacrificio redentor, no solamente a través de un recuerdo lleno de fe, **sino también en un contacto actual** (...)». ¿Qué se quiere decir con que *Ecclesia accedit ad Sacrificium in solido quodam tactu?*[68]. La expresión indica que la Eucaristía es un punto de inserción en el misterio redentor de Cristo, cuyo momento metonímico es el sacrificio de la cruz. Como ha recordado S. Marsili, todos los sacramentos son un punto de inserción en el misterio de Cristo[69]; cada uno a su modo. La Eucaristía lo es de un modo absolutamente singular. En su celebración se establece el *solidus quidam tactus* con el sacrificio de Cristo a través de la celebración de la palabra y del sacramento. El Espíritu hace de la palabra proclamada desde el ambón una realidad operante de aquello que proclama, dotándola así de una configuración sacramental. Pero importa detenernos sobre todo en la celebración del sacramento. Ella representa el máximo grado de la palabra escatológicamente victoriosa que Dios ha pronunciado en su Hijo. Es una palabra eficazmente salvífica, eficazmente operativa de aquello que significa[70]. En el corazón de la anáfora, que es el relato de la institución, se efectúa de manera suprema esta actualización de la palabra[71]. Se trata de la lectura de un texto que realiza al mismo tiempo lo que significa: la palabra de Cristo y su aliento —su *pneuma*— son los dos brazos por medio de los cuales el Padre actúa[72] en orden a la conversión de todo la sustancia del pan en el Cuerpo entregado del Señor y de toda la sustancia del vino en su Sangre derramada, como marcas o signos del convite eucarístico, que es siempre un convite sacrificial[73].

UNA «MISTERIOSA CONTEMPORANEIDAD»

La presencia del acontecimiento salvífico en la celebración eucarística nos lleva de la mano a otra cuestión íntimamente relacionada con ella y por dos

68. EDE 12. En la versión italiana: *in un contatto attuale;* en la típica latina: *in solido quodam tactu.* El campo semántico del adjetivo latino *solidus* no parece coincidir con el del adjetivo italiano *attuale.*

69. S. MARSILI, *Los signos del Misterio de Cristo,* Bilbao 1993, p. 457.

70. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale,* Bologna 1990, pp. 366-367.

71. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* Roma 1993, 4, c) 1: «La liturgia realiza la actualización perfecta de los textos bíblicos».

72. IRÆNEUS, *Adversus hæreses,* V, 1, 3 (SCh 153, 25-28).

73. De ahí el sentido profundamente teológico de la rúbrica del Misal Romano en el momento de la consagración, la cual, refiriéndose al celebrante, prescribe que, en el momento de pronunciar las palabras, *parum se inclinet.* Una tal inclinación sugiere dar sombra y espirar el aliento. Las palabras de Cristo, a las que Ambrosio designa *operatorius Christi sermo* (AMBROSIUS, *De mysteriis,* 4, 15; SCh 25bis, 110), junto con la presencia kenótica del Espíritu (sombra-aliento), confeccionan el sacramento.

veces aludida directa o indirectamente en la Encíclica, que es la noción de contemporaneidad. Veamos[74]:

> En este don, Jesucristo entregaba a la Iglesia la actualización perenne del misterio pascual. Con él instituyó una misteriosa «**contemporaneidad**» entre aquel *Triduum* y el transcurrir de todos los siglos.
>
> Este sacrificio es tan decisivo para la salvación del género humano, que Jesucristo lo ha realizado y ha vuelto al Padre sólo después de habernos dejado el medio para participar de él, **como si hubiéramos estado presentes.**

El sustantivo «contemporaneidad» viene calificado por el adjetivo «misteriosa» en el primer texto y afectado por un «como si» en el segundo sugiriendo que nos asomamos al abismo del misterio, allí donde lo primero que invade no es tanto la inteligencia teologal cuanto el estupor. Ambos textos nos hablan de una simultaneidad entre los acontecimientos santos ocurridos durante el Tríduo pascual y el existencial histórico de la sinaxis que celebra en el tiempo de la Iglesia. Se trataría, por tanto, de reflexionar sobre cómo la institución del sacramento eucarístico conlleva la institución de un cierto *temporis concursus* entre el sacrificio del Esposo y su participación por parte de la Esposa.

Desde el punto de vista de la metafísica, resulta patente que una acción histórica no puede repetirse en tiempos y lugares diferentes la misma. Las últimas palabras de César a Bruto, el discurso *de senectute* de Cicerón o la batalla Trafalgar, pasaron ya, son irreversibles. Y, sin embargo, el misterio pascual, incrustado en la historia y constituido por acciones vinculadas a un determinado momento y lugar, está constituido por acciones teándricas realizadas por la segunda Hipóstasis de tal modo que, si bien cumplidas y ya pasadas, son acciones que, porque participan de la eternidad de Dios, cuentan con un elemento transhistórico que les hace capaces de alcanzar todos los espacios y tiempos por medio de la anámnesis de la Iglesia[75]. De ahí la afirmación de O. Casel para

74. EDE 5.11.

75. Cfr. CEC 1085: En la Liturgia de la Iglesia, Cristo significa y realiza principalmente su misterio pascual. Durante su vida terrestre Jesús anunciaba con su enseñanza y anticipaba con sus actos el misterio pascual. Cuando llegó su hora (cfr. Io 13, 1; 17, 1), vivió el único acontecimiento de la historia que no pasa: Jesús muere, es sepultado, resucita de entre los muertos y se sienta a la derecha del Padre «una vez por todas» (Rm 6, 10; Hb 7, 27; 9, 12). Es un acontecimiento real, sucedido en nuestra historia, pero absolutamente singular: todos los demás acontecimientos suceden una vez, y luego pasan y son absorbidos por el pasado. El misterio pascual de Cristo, por el contrario, no puede permanecer solamente en el pasado, pues por su muerte destruyó a la muerte, y «todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y padeció por los hombres participa de la eternidad divina y domina así todos los tiempos y en ellos se mantiene permanentemente

quien la liturgia no era otra cosa que un despliegue y un efecto de la anámnesis de la Misa. En la celebración de la Eucaristía el acontecimiento salvador de la muerte y resurrección de Jesús, evento único y singular que ya transcurrió en cuanto a su fluir histórico, se hace actual, vivo y operante, no de una manera reduplicativa, sino el mismo acontecimiento «re-presentado», puesto de nuevo en presente, haciéndonos a nosotros contemporáneos de él en su propio *ephapax*. La sinaxis es constituida en testigo copresente del misterio que le salva. Es en la celebración litúrgica donde el Espíritu proyecta al creyente hacia el punto de encuentro del tiempo con la eternidad, haciéndole contemporáneo de los misterios de la salvación. La liturgia es la pista de aterrizaje donde la Trinidad se posa sobre nuestra historia[76]. O. Casel insiste en destacar cómo esta doctrina hunde sus raíces en los Padres de la Iglesia y en su personal experiencia celebrativa[77]. Y hasta tal punto que él nunca quiso ser considerado con padre o autor de una intuición que, ciertamente, se había ido diluyendo con el paso de los siglos. La recuperación para la Iglesia de la dimensión anamnética de la celebración es obra del Movimiento litúrgico, síntesis de todo un modo de acercarse al hecho litúrgico y a su comprensión teológica, que con O. Casel llega a su plenitud.

En los sermones de Epifanía de León Magno encontramos un pasaje en el que, refiriéndose a las acciones salvíficas de Cristo, escribe: «Ese día no pasó de modo que haya pasado también la fuerza íntima de la acción *(virtus operis)* que realizó en aquel tiempo el Señor»[78]. *Virtus operis* es la expresión con la que el Pon-

presente». El acontecimiento de la Cruz y de la Resurrección *permanece* y atrae todo hacia la Vida (el subrayado es nuestro).

76. Cfr. B. FORTE, *L'attesa e l'invocazione del Padre nella cultura contemporanea e nell'esperienza religiosa, oggi,* Relazione en la 50.ª Settimana liturgica nazionale, Mantova 1999, p. 10.

77. El texto de una carta de O. Casel a un amigo suyo flamenco revela la relación inseparable de la *Mysterienlehre* con su experiencia de celebración litúrgica: «Sólo debo agregar una cosa (...) y es que la primera intuición sobre la doctrina de los misterios me sobrevino durante la celebración de la misa mayor. La vida sólo puede brotar de la vida. Esta primera noción fue por supuesto reforzada después por el estudio de San Justino mártir; y en conexión con esos estudios patrísticos comencé, también en Bonn, a ocuparme especialmente de los antiguos misterios, y ello como un medio auxiliar para la comprensión de los misterios cristianos. El auténtico *heilige Bronnen* (fuente sacra) fue la misma celebración litúrgica (...) El origen último de toda verdadera *Gnosis* no es el mero estudio, sino la convivencia vital con Cristo *in mysterio*.» (cfr. Herbstbrief der Abtei vom Heiligen Kreuz zu Hertstelle, 1948, pp. 10-11, cit. G. ROSAS, *El misterio de Cristo en el año de la Iglesia – El Año litúrgico en O. Casel,* Tesis doctoral en S. Liturgia defendida en el PIL San Anselmo, Roma 1995, pp. 20-21).

78. LEO MAGNUS, *Sermo* 6 *in Epiphania* (CCL 138, 280; PL 54, 245C): *Neque enim ita emensus est dies, ut «virtus operis», quae tunc est revelata, transierit.* (El subrayado es nuestro).

tífice romano traduce el núcleo salvífico presente en cada uno de los *mysteria carnis Christi:* la oblación de su vida, la victoria sobre el sepulcro... Es, concentradamente, el poder redentor del misterio pascual. Y este núcleo, como realidad suprahistórica, no pasa ni consiente ser devorado por el tiempo, sino que «domina así todos los tiempos y en ellos se mantiene permanentemente presente» [79].

Este «no pasar» se debe a la potencia del Espíritu. Forma parte de su misteriosa *kenosis* no ser objeto del memorial, como lo es Cristo [80]. El Espíritu no es objeto del memorial, pero sí potencia del memorial, capacidad para dar eficacia al memorial de la Iglesia. El Espíritu, asegurando eficazmente la anámnesis de Cristo en su Iglesia, asegura la cohesión entre celebración y misterio de manera que sea imposible que cuando la Iglesia celebre no se dispense, por el hecho mismo de celebrar, la salvación. De modo semejante a como hizo durante la vida terrena de Jesús, el *Pneuma* es quien ahora hace también que Cristo irrumpa nuevamente en la historia de los hombres en el sacramento. Que los sacramentos sean actos de Cristo, memorial eficaz y real de su misterio pascual, la Iglesia se lo debe a la acción del Espíritu Santo [81]. Y cada sacramento es genuina visibilización de la gracia salvífica que contiene el Misterio.

Cuando la *Ecclesia de Eucharistia* habla de «instituir una misteriosa contemporaneidad», ¿cómo no advertir aquí el eco del pensamiento de O. Casel? [82]. En una de sus conferencias pascuales sostenía [83]: «El Señor no se contentó con llevar a cabo de una vez para siempre la obra de la redención, sino que quiso que resultara inmediatamente accesible a cada creyente a lo largo de los siglos. Por eso, introdujo su obra salvífica en los misterios de la Iglesia de modo que fuera eficazmente operativa hasta el final de los tiempos para que cada creyente la pueda revivir de nuevo en sí y obtenga el fruto de la redención». Para O. Casel, pues, hablar de contemporaneidad —como hablaron Pedro Crisólogo y, sobre

79. CEC 1085.

80. Para una primera aproximación al tema de la *kénosis* del Espíritu, tan querido de la teología oriental, puede consultarse V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente,* Barcelona 1982, p. 125; también J. CORBON, *Liturgia fundamental. Misterio-celebración-vida,* Madrid 2001, p. 88 y también nota 6.

81. N. CABASILAS, *La vita in Cristo,* II, 4, 6; U. NERI (a cura), Roma 1994, pp. 120-125.

82. O. CASEL, *El misterio del culto cristiano, S*an Sebastián 1953, *passim.* Hay que poner de relieve que en el documento aplicativo del Decreto *Optatam totius,* que es la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6.I.1970), se percibe ya la acogida del pensamiento caseliano cuando señala: en los cursos de sagrada Liturgia los alumnos deben aprender a conocer «antes de cualquier otra cosa en qué modo los misterios de la salvación se hacen presentes y operantes en las acciones litúrgicas» (el subrayado es nuestro).

83. O. CASEL, *Presenza del mistero di Cristo – Scelta di testi per l'anno liturgico,* Brescia 1995, pp. 110-111 (La versión castellana es nuestra).

todo, León Magno—[84] equivalía a hablar de un *kairós* de salvación donde el misterio celebrado se hace copresente a nosotros en el seno de la celebración[85]. Aquí se trata de una copresencia fructífera en la fe que nos aprovecha en la misma medida en que nos posibilita un contacto sacramental con el influjo salvífico de los misterios de Cristo. La liturgia nos hace contemporáneos de los acontecimientos salvíficos del Señor en el Espíritu. Hace de aquel día, el día de hoy. Cuando, al inicio de la proclamación del evangelio, escuchamos «En aquel tiempo ...», debemos entender «Hoy...». Y así siempre, de modo que, junto con toda la Iglesia, podemos decir con toda verdad: «Hoy ha nacido Jesucristo», «hoy ha aparecido el Salvador», «hoy en la tierra cantan los Ángeles»... Gracias a la liturgia no debemos decir, tristes, que dos mil años nos separan de los acontecimientos de la salvación, sino que dos mil años nos unen a ellos.

Pero todavía podemos vislumbrar nuevas perspectivas acerca de la contemporaneidad si atendemos a la historia del texto de aquella oración sobre los dones, que ya hemos mencionado anteriormente. Con el correr de los años, el texto original sufrió ciertas alteraciones y, de hecho, en algunas fuentes litúrgicas antiguas encontramos la misma expresión, pero ligeramente retocada: se pasa de *opus nostræ redemptionis* ***exercetur*** a *opus nostræ redemptionis* ***exeritur.*** Sin entrar a fondo en la historia y pormenores de esta alteración, ¿qué sentido exacto presenta esta nueva redacción? A la luz del significado que León Magno atribuye a este verbo en sus sermones, esa expresión significa que cuando se realiza el memorial del Sacrificio de Cristo, la obra de nuestra Redención se hace presente[86]. Y se hace presente para incidir sobre nuestra vida. En el texto, el verbo *exero* conserva toda la carga expresiva de penetración y actividad, propia del empleo que hace de él León Magno: la obra de nuestra salvación se hace presente e interviene activamente en la vida de los cristianos. *Exero* resulta más ri-

84. Cfr. F. SOTTOCORNOLA, *L'anno liturgico nei sermón de Pietro Crisologo,* Studia Ravvetensia I, Cesena 1973; cfr. B. DE SOOS, *Le mystére liturgique daprés Saint Léon le Grand,* Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 34, Münster 1958.

85. Aquí no tenemos espacio para completar el pensamiento de León Magno. Para el Pontífice, el contacto entre el misterio celebrado y operante, por un lado, y la asamblea congregada para celebrarlo, por otro, se establece a través de la página bíblica según la propuesta litúrgica que hace la Iglesia. Lo que caracteriza el despliegue de misterio en el tiempo es la Biblia. El misterio de Cristo es inescindible pero, como si se tratara de un diamante perfecto cada una de cuyas caras refleja una distinta irisación, así el misterio de Cristo recibe en cada celebración del ciclo anual un resalte, una diversa caracterización que viene puesta de manifiesto, en cada caso, por la proclamación de las perícopas (cfr. J. PINELL, *L'«Hodie» festivo negli antifonari latini,* «Rivista liturgica» 61 [1974] 579-592).

86. Cfr. J. PINELL, *I testi liturgici voci di autorità nella «Sacrosanctum Concilium»,* Costituzione liturgica «Sacrosanctum Concilium», Studi, a cura della Congregazione per il Culto Divino, Roma 1986, pp. 321-381.

co que *exerceo.* Éste nos habla de aplicación del cumplimiento de la Redención, mientras que *exero* supone que la celebración representa un punto de contacto con el *opus redemptionis*. Si la salvación fuera una esfera y la historia humana un plano, entonces, la celebración eucarística sería el punto de tangencia donde el tiempo se eterniza y la eternidad irrumpe y se incrusta en el tiempo.

Si pidiéramos a ese Padre de la Iglesia que fue teólogo de la liturgia, León Magno, que explicara su propio pensamiento, en el caso de que esa plegaria hubiera salido de su pluma, respondería[87]: «Lo referente a nuestro Redentor, que antes era visible, ha pasado a ser rito sacramental.» Este enunciado representa la llave que abre el *quid theologicum* de las celebraciones de la Iglesia a lo largo del año litúrgico. En efecto, lo que acaeció en otro tiempo bajo accidentes históricos, acontece ahora bajo el velo de los signos sacramentales.

Únicamente el culto cristiano permite la posibilidad de sobrepasar, más aún, de superar el tiempo presente para introducirse en el *hodie* de Dios[88]. El misterio del culto nos permite el contacto sacramental con todo lo que Cristo ha vivido, nos ha ofrecido. Por la fe, el velo de lo simbólico se rasga. Por la fe, somos liberados de nuestros lazos espacio-temporales hasta encontrarnos sacramentalmente con el hecho salvífico que se hace presente en el símbolo cultual[89]. Contemporaneidad viene a significar, en consecuencia, que el misterio pascual de Cristo no es un acontecimiento para ser relegado en el baúl de los recuerdos como pergamino ya amarillento por el decurso de los siglos «sino una «punzante realidad» siempre actual, continuamente actualizada en la Eucaristía, Sacrificio de Cristo, punto focal de la vida de la Iglesia»[90]. Punzante realidad que estamos invitados a experimentar como fruto de la convivencia vital con Cristo *in mysterio.*

Félix María AROCENA
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

87. LEO MAGNUS, *Sermo 2 de Ascensione Dómini,* 1-4; CCL 138A, 457: *Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit.*

88. O. CASEL, *Hodie,* «La Maison Dieu» 65 (1961) 130.

89. J.J. FLORES, *El «hodie» en los escritos de Odo Casel,* «Ecclesia orans» 16 (1991/1) 58. Una idea análoga en la homilía pronunciada por Josemaría Escrivá en el *campus* de la Universidad de Navarra en octubre de 1967: «Comulgar con el Cuerpo y la Sangre del Señor viene a ser, en cierto sentido, como desligarnos de nuestras ataduras de tierra y de tiempo, para estar ya con Dios en el Cielo, donde Cristo mismo enjugará las lágrimas de nuestros ojos y donde no habrá muerte, ni llanto, ni gritos de fatiga, porque el mundo viejo ya habrá terminado» (cfr. J. ESCRIVÁ, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer,* Madrid [17]1989, p. 112).

90. Á. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio,* Madrid 1970, pp. 113-114 (el subrayado es nuestro).